

Die Mythen der Rechten sind über zwei Jahrhunderte hin im wesentlichen gleich geblieben. Bereits zu Beginn des bürgerlichen Zeitalters sind Nation, Volk und Kultur als ideologische Begriffe in das konservative Arsenal der Gegenrevolution eingewandert. Die Rekonstruktion des Konservatismus in der Gegenwart hat diese Mythen erneut in Kurs gebracht. Heute signalisiert die Ausdehnung nationaler, ethnischer und kultureller Wir-Anrufungen nicht nur in der konservativen Politik und Publizistik die Richtung, in der sich der bundesrepublikanische Massenkonsens formieren soll.

In dem vorliegenden Band analysiert Jost Müller historische und theoretische Aspekte dieser konservativen Formierung sowie die ideologischen Konzepte der »Neuen Rechten« und kritisiert die vorherrschenden Theorien über Rassismus und Ethnizität.

Jost Müller



# Nation, Ethnie, Kultur Mythen der Rechten

Jost Müller  
Mythen der Rechten

Edition ID-Archiv  
Berlin – Amsterdam

Jost Müller  
Mythen der Rechten  
Nation, Ethnie, Kultur

Edition ID-Archiv  
Berlin – Amsterdam

# Inhalt

Jost Müller  
**Mythen der Rechten**  
Nation, Ethnie, Kultur

Edition ID-Archiv  
Postfach 360 205  
10972 Berlin

ISBN: 3-89408-037-X  
Oktober 1995

**Titel**  
Eva Meier

**Gestaltung**  
seb, Hamburg

**Druck**  
Winddruck, Siegen

**Buchhandelsauslieferungen**  
*BRD:* Rotation Vertrieb  
*Schweiz:* Pinkus Genossenschaft  
*Österreich:* Herder Auslieferung  
*Niederlande:* Papieren Tijger

<b>Vorwort</b>	7
<b>Rechtes Denken und linke Intellektuelle</b>	15
Rechtes Denken als semantisches Verwirrspiel	16
Magisches Sprechen und Mythos der Nation	21
Gegenwehr der linken Intellektuellen	24
<b>Zauberwort Kultur</b>	33
Zur Geschichte der Kulturideologie in Deutschland	
Fundierung des bürgerlichen Kulturalismus	35
Nationalkultur, Kulturstaat und Militarismus	39
Faschistische Kulturpropaganda	41
Kultureller Antifaschismus	44
Restaurative Kultur des Konservatismus	48
Hegemoniales Projekt: Kulturgesellschaft	51
<b>Ein Mythos, ein Staat, ein Volk</b>	63
Zur Theorie der Nationform des Politischen	
Nationaler Mythos	63
Nationalstaat	67
Konstruktion des Volks als Nation	72
Kritik des Nationalismus	75
<b>Theorien über Rassismus und Ethnizität</b>	83
Ideologien, Diskurse, Formationen	
Xenophobie und Heterophobie	86
Ideologische Rassenkonstruktion	91
Ethnizität als Interdiskurs:	
Kulturalismus und Biologismus	100
Antisemitismus	114

<b>Rassismus und Nationalismus der »Neuen Rechten« in der Bundesrepublik</b>	139
Die Aktualisierung der »Konservativen Revolution« im Kontext des Neorassismus	
Metapher »Konservative Revolution«	142
Ethnopluralistischer und etatistischer Nationalismus	145
<b>Faschismus und Demokratie</b>	157
Perspektivenwechsel in der Faschismusanalyse	158
Methodische Auswege	160
Repräsentation und Gewalt	165
Involution parlamentarischer Demokratie	167
Brüche im Faschisierungsprozeß	172
Dynamik der Faschisierung im NS-Regime	175

## Vorwort

Die Mythen der Rechten sind über zwei Jahrhunderte hin im wesentlichen gleich geblieben. Einst kämpferische Parolen, die gegen das Gottesgnadentum selbtherrlicher Fürsten und die scheinbar allmächtige Organisation des Klerus gerichtet waren, sind Nation, Volk und Kultur bereits zu Beginn des bürgerlichen Zeitalters in das ideologische Arsenal der konservativen Gegenrevolution eingewandert. Auch wenn sich die Darstellungs- und Ausdrucksformen geändert haben, ihre grundlegende politisch-ideologische Bedeutung haben diese Mythen seither beibehalten. Das Bürgertum hatte seinen Kampf um soziale Emanzipation leidlich ausgefochten und erklärte ihn schnell für beendet. Das kapitalistische Wirtschaftssubjekt vermochte sich ausreichend Geltung zu verschaffen und erschrak über das, was es losgetreten hatte. Die Revolution wurde ihm zum Greuel. Schon in den revolutionären Kämpfen war der Dritte Stand regelmäßig in soziale Gruppen zerfallen, deren Ziele einander kaum zu vermitteln waren. Der Enthusiasmus, der die bürgerlichen Intellektuellen noch angesichts der Französischen Revolution beseelt hatte, schien verflogen. Doch er warf sich von nun an auf die ideologische Herrschaftssicherung der neuen Klasse. Die Aufstände des städtischen Pöbels, die proletarischen Emeuten gegen die Einrichtung der Fabrikanlagen aber mußten gewaltsam niedergehalten werden, sollten die Alltagsgeschäfte ungestört abgewickelt werden können. Die industrielle Bourgeoisie selbst hatte sich einen machtvollen sozialen Antipoden geschaffen, der kaum Ruhe geben wollte und sie zur Negation der eigenen politischen Freiheitsrechte trieb. Die Philosophie der Gegenrevolution erfuhr einen historischen Funktionswandel, in dem das Bürgertum vom Objekt, das im Namen der alten feudalen und

klerikalen Ordnung bekämpft wurde, zu ihrem Subjekt avancierte. An die Stelle der Forderung nach einer neuen Konstitution und der egalitären Idee der Volkssouveränität traten – vor allem in Deutschland – organisch-ganzheitliche und identitäre Konzeptionen von Nation und Volk sowie kulturell-elitäre Doktrinen zur Selbstvergewisserung des Herrschaftsanspruchs der bürgerlichen Klasse. Ohnehin war die neue Gesellschaft nicht eine Gesellschaft von Eigentümern, wie sie den staatsphilosophischen Konstruktionen seit dem 17. Jahrhundert zugrunde lag. Die mythischen Erzählungen vom Naturzustand, der durch einen Gesellschaftsvertrag zu verlassen sei, wurden durch die gegenrevolutionären Mythen abgelöst, die die klassengesplante Gesellschaft, die sozialen Interessengegensätze und Konkurrenzbeziehungen im vorgesellschaftlichen Raum bannen sollten.

Daher rührt die Intransigenz, mit der Konservative noch heute auf Ursprung, Tradition und Gemeinschaft insistieren. Ihre Berufung auf familiäre, ethnische und nationale Gemeinschaften zielt dabei keineswegs auf eine Rückkehr zu vergangenen Gesellschaftszuständen, sondern dient als Richtungsvorgabe in den sozialen Auseinandersetzungen um die institutionelle Ausgestaltung der bestehenden Gesellschaftsordnung. Die Mythen der Rechten, Nation, Ethnie und Kultur, sind jedoch nicht auf die konservative Ideologie beschränkt. Die konservative Hegemonie äußert sich vielmehr darin, daß sich diese Mythen ausweiten und verallgemeinern, indem alle politischen und sozialen Konflikte national, ethnisch und kulturell überformt werden. Das beste Beispiel hierfür gibt im 20. Jahrhundert der Mythos der Volksgemeinschaft. In der konservativen Entgegensetzung von Gesellschaft und Gemeinschaft fundiert, bildet der Topos Volksgemeinschaft nicht nur den völkischen Kampfbegriff der Nationalkonservativen und Faschisten in der Weimarer Republik, nicht nur den mobilisierenden Propaganda-Begriff des nazistischen Rassismus und Antisemitismus, sondern zugleich den zentralen Konsensbegriff, den die aus der Kriegskoalition von 1914 hervorgegangenen politischen Kräfte insgesamt gegen die proletarische Erhebung nach dem Ersten Weltkrieg durchgesetzt haben. »Oberstes Erzie-

hungsrecht der Volksgemeinschaft«, forderte etwa die rechte Sozialdemokratie 1921 in dem Abschnitt »Kultur- und Schulpolitik« des Görlitzer Programms, und im Wahlhandbuch der nationalliberalen Deutschen Volkspartei von 1924 wird die »Idee der Volksgemeinschaft« als »Kampfziel« und »oberstes Gesetz« der Partei verkündet. Unter der Hegemonie des Konservatismus ging es in der Folge darum, ob der gegenrevolutionäre Mythos der Volksgemeinschaft sozialpartnerschaftlich oder völkisch zu begründen sei. Das Bündnis aus Konservativen und Faschisten hat diesen Streit schließlich entschieden.

Aber noch nachdem die Nazis den Begriff rassistisch und antisemitisch aufgeladen hatten, findet er sich 1945 erneut in dem an der päpstlichen Enzyklika Quadragesimo anno von 1931 orientierten ersten Programmentwurf der Kölner CDU: »Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe sollen eine neue Volksgemeinschaft beschirmen, die die gottgegebene Freiheit des einzelnen und die Ansprüche der Gemeinschaft mit den Forderungen des Gemeinwohls zu verbinden weiß.« Unmittelbar nach dem Scheitern ihres Zusammengehens mit den Nazis zeigten sich die Konservativen erneut offen für die sozialpartnerschaftliche Variante. Mehr noch, der Begriff Volksgemeinschaft verschwand aus der politischen Lexik und Programmatik der staatstragenden Parteien in der Bundesrepublik. Statt dessen umhüllten in der Folge technische Konzepte wie etwa das CDU-Modell der »formierten Gesellschaft« oder das sozialdemokratische »Modell Deutschland«, jeweils sekundiert von dem juristischen Terminus technicus der »freiheitlichen demokratischen Grundordnung« (fdGO), das auf die bürgerlichen Freiheitsrechte zurückgehende bundesdeutsche Grundgesetz von 1949.

Die vehemente Diskreditierung, die sie durch die Protestbewegung der sechziger und siebziger Jahre erfuhr, schien die »Idee der Volksgemeinschaft« endgültig ins Lager der krypto-faschistischen und faschistischen Organisationen absinken zu lassen. Die Rekonstruktion des Konservatismus in den achtziger Jahren hat sie, allerdings ohne explizite Nennung, auch unter den Regierungsparteien wie-

der in Kurs gebracht. Die Propaganda einer »geistig-moralischen Erneuerung« durch die erste Kohl-Regierung, die Debatte um die »deutsche Identität«, der »Historikerstreit« gehören ebenso in diesen Kontext wie die Aufkündigung des sozialstaatlichen Klassenkompromisses von seiten der Herrschenden und die rassistischen Bedrohungsszenarien, die über die gesamten achtziger Jahre die angestrebte und zu Beginn der neunziger Jahre realisierte Novellierung des Ausländergesetzes und die De-facto-Abschaffung des Asylrechts begleiteten. Der Prozeß der Renationalisierung setzt allerdings schon Ende der siebziger Jahre ein. Bereits auf der Kultusministerkonferenz vom 23. 11. 1978 wurde in dem Beschluß »Die deutsche Frage im Unterricht« festgelegt, daß es »Aufgabe der Schule« sei, »das Bewußtsein von der Einheit der deutschen Nation und ihrem Anspruch auf Selbstbestimmung in Frieden und Freiheit in der Jugend wachzuhalten«. Hierzu solle der Unterricht zeigen, daß die »westeuropäische Einigung kein Ersatz für die Wiederherstellung der Einheit Deutschlands sein« könne. An anderer Stelle heißt es: »Am Ende der Grundschule sollen die Kinder wissen, daß Deutschland ein geteiltes Land und Berlin seine alte Hauptstadt ist.« Nationalerziehung ist, wie dieser Beschluß deutlich macht, keine Angelegenheit allein des 19. Jahrhunderts. Zwar soll die »Behandlung der deutschen Frage im Unterricht« hier nicht zu einer »Wiedervereinigungslehre« führen, aber ein »gesamtdeutsches Bewußtsein« ist auf Weisung der damaligen Kultusminister den Schülerinnen und Schülern schon in der Grundschule anzutrainieren. Das Dokument zeigt, daß der Prozeß der Renationalisierung einen mindestens zehnjährigen Vorlauf hatte, durch den sich die Wahrnehmung des Zusammenbruchs der Ostblockstaaten in der Bundesrepublik schließlich auf den nationalpolitisch motivierten Anschluß der DDR fixierte.

Der Begriff Volksgemeinschaft wird, wie etwa der CDU/CSU-Fraktionsvorsitzende Wolfgang Schäuble einsteht, auch gegenwärtig lieber umschifft: »Auch wenn wir Deutschen uns am Ende dieses Jahrhunderts schwertun, uns über unsere gemeinsamen Grundlagen zu verständigen: Wir müssen uns des Gefühls nationaler Zusammengehörigkeit

wieder sicherer und gewisser werden. Bei allem Respekt für die Freiheits- und Rechtsordnung unseres wohlgelungenen und bewährten Grundgesetzes: Ein Verfassungstext allein kann nicht ausreichen, um nicht nur im Verstand, sondern auch in den Herzen der Menschen jene Gemeinschaft zu stiften, die notwendig ist, auch schwierige Zeiten zu meistern.« Dem bestehenden politischen System soll eine vermeintliche kollektive Substanz vorgelagert werden, der in Krisensituationen eine höhere Priorität als der »Freiheits- und Rechtsordnung« einzuräumen sei. Die Nation als »Schutz- und Schicksalsgemeinschaft« zu sehen, wie Schäuble will, ist hier nur der erste Schritt. Die Ausdehnung nationaler, ethnischer und kultureller Wir-Anrufungen in der konservativen Politik und Publizistik signalisiert die Richtung, in der sich der Massenkonsens der Berliner Republik formieren soll.

In diesem Rahmen sind auch die Positionen der »Neuen Rechten« zu verorten. Das anfänglich mit dem Verlag vereinbarte Buchprojekt zur Ideologie der »Neuen Rechten« wurde jedoch zugunsten des vorliegenden Bandes fallen gelassen. Sowohl die Arbeit an dem geplanten Buch als auch die Diskussionen mit antinationalen, antifaschistischen und antirassistischen Gruppen, die sich an die von mir in den vergangenen zwei Jahren gehaltenen Vorträge und Referate zu diesem Thema in verschiedenen Städten anschlossen, haben mich davon überzeugt, daß der für eine solche Darstellung gewählte monographische Rahmen zu eng gesteckt wäre, um einer politischen Aufwertung der neurechten Zirkel zu entgehen. Sicherlich können bestimmte ideologische Elemente benannt werden, die bei nahezu allen Protagonisten der »Neuen Rechten« auftauchen: an erster Stelle der Nationalismus, dann völkische, rassistische und antisemitische Ideologeme, eine gewisse mythisierende Germanophilie und schließlich die antiliberalistische und antimarxistische Ausrichtung sowie die strikte Gegnerschaft zum Feminismus. Doch diese Elemente ergeben noch keineswegs eine hinreichend spezifizierende Charakteristik, um von einer genuinen Ideologie der »Neuen Rechten« zu sprechen. Es handelt sich vielmehr um einzelne Bestandteile eines ideologischen Konglomerats, das in unterschiedlichen histori-

sehen und aktuellen Kontexten vorkonstruiert ist und in einem ideologischen Feld zwischen Faschismus und Konservatismus angesiedelt ist, das von dem kulturpessimistischen Elitismus des deutschen Bildungsbürgertums im ausgehenden 19. Jahrhundert bis zu Bestandteilen der NS-Massenpropaganda reicht und letztlich die nun schon seit zwanzig Jahren durch die Medienlandschaft der Bundesrepublik geisternde Bezeichnung »Neue Rechte« in nichts rechtfertigen könnte. Vor allem sind diese Elemente den Konzeptionen der rechten Intellektuellen in der Weimarer Republik entnommen, und hier bereits findet sich auch der Begriff Metapolitik, der der »Neuen Rechten« in der Bundesrepublik, in Anlehnung an die französische intellektuelle Rechte um Alain de Benoist, nicht selten als Bezeichnung einer auf das publizistische Vorfeld politischer Parteien angelegten Strategie dient. Schon Arthur Moeller van den Bruck, eine wichtige Integrationsfigur der rechten Intellektuellenszene in der Weimarer Republik, hatte diesen zur Unterscheidung zwischen Konservativen und Reaktionären verwendet, um sich von den wilhelministischen Traditionen abzusetzen\*. Heute fungieren die Ideologen der »Neuen Rechten«, die sich als intellektuelle Reserve sehen und sich großsprecherisch als kommende politische Führungselite der Bundesrepublik präsentieren, bisher vor allem als Verstärker der in der Bundesrepublik vorherrschenden konservativen Tendenz zu einer autoritär verfaßten parlamentarischen Demokratie.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes untersuchen historische und theoretische Aspekte dieser konservativen Formierung. Gestützt auf Theorien des kritischen Marxismus, vor allem auf die Ideologietheorie von Louis Althusser, die Ideologiekritik von Theodor W. Adorno, Max Horkheimer und Herbert Marcuse sowie auf neuere Ansätze der materialistischen Staatstheorie und der Theorien über Rassismus konzentrieren sich die Analysen und Thesen auf die theoretische Bestimmung von Kontinuitäten und Diskontinuitäten politisch-ideologischer Prozesse und diskursiver Anordnungen.

\* Vgl. Arthur Moeller van den Bruck: Das dritte Reich. 3. Auflage 1931, S. 167. Der Begriff war weiter verbreitet, so veröffentlichte der völkische Autor und Propagandist einer Ethnopolitik, Max Hildebert Boehm, im Februar 1931 einen Aufsatz unter dem Titel »Gedanken zur Metapolitik des Sprachenkampfes«; vgl. Deutsche Rundschau, 57. Jg. 1931, Heft 5, S. 117–122.

## Rechtes Denken und linke Intellektuelle

Wer einen Blick in die bundesdeutsche Lokalgeschichte der linken Intellektuellen wirft, kann in Zweifel darüber geraten, ob den eigenen Augen noch zu trauen sei. Einige Jahre versetze man sich zurück und schlage das Frankfurter Metropolen-Magazin *Pflasterstrand* auf, Nummer 279/280, Seite 28, wo zu lesen steht: »Ich vermag mir eine erstrebenswerte Gesellschaft ohne politische, kulturelle und auch soziale Gegensätze nicht mehr vorzustellen. Es käme vielmehr gerade auf die Kultivierung dieser Gegensätzlichkeiten an. Das bedeutet zum Beispiel politisch, sich intelligente Gegner zu wünschen – bis hin zu den Faschisten.«<sup>1</sup>

Der Autor ist kein Kabarettist, keiner von jener Sorte der Frankfurter Altpontis, die bei dem Gedanken an faschistische Intellektuelle in undogmatische Reminiszenzen an ihre Carl Schmitt-, Ernst Jünger- oder Martin Heidegger-Lektüren verfallen. Gerd Koenen war 1973 Mitbegründer des Kommunistischen Bundes Westdeutschland und dann Redakteur der *Kommunistischen Volkszeitung*, die ihren Leserinnen und Lesern solche intellektuellen Sperenzien mit der pflichtmäßigen Lektüre von Marx, Lenin, Stalin und Mao auszutreiben versuchte und ihnen die harte Realität ökonomischer Fakten auf der Weltkarte der proletarischen Revolution präsentierte. Nach der Verabschiedung vom ML-dogmatischen *Kommunismus und Klassenkampf* in den achtziger Jahren und mit dem Plädoyer für eine sorgsame Hege und Pflege der kulturellen und sozialen Gegensätze wollte der 68er-Intellektuelle – wie zum Beweis seines Damaskuserlebnisses – dem neuen politischen Bekenntnis das I-Tüpfelchen aufsetzen. Undogmatisch, wie er nunmehr geworden war, scheint Koenen der Hautgout rechten Denkens so penetrant in der Nase gekitzelt zu haben, daß er den

Wunsch nach einem kultivierten Gespräch mit einem intelligenten Faschisten öffentlich ausplaudern mußte.

Das lokale Beispiel sollte nicht überbewertet werden; interessant ist allein, was es signalisiert. Es zeigt die Selbstüberschätzung eines linken Intellektuellen, der sich dem Kult der Querdenkerelei verschrieben hat, ohne die eigenen Voraussetzungen, geschweige denn den Zustand der eigenen Überlegungen zu reflektieren. Statt dessen teilt er mit, was er sich nicht mehr vorstellen kann, ganz so, als wäre es von öffentlichem Belang, die erste Sitzung einer Selbsterfahrungsgruppe für 68er-Intellektuelle zu dokumentieren.

Das Desaster setzt da ein, wo sich intellektueller Narzißmus mit geschwätziger Criss-Cross-Plauderei, Arroganz mit Ignoranz paart. Denn es war schiere Dummheit, die »Waffen der Kritik« (Marx) zu strecken, die kritische Analyse der sozialen und politischen Verhältnisse gegen deren Rechtfertigung und Kultivierung einzutauschen und dabei auch noch die ideologischen Konsequenzen der konservativen Wende in den achtziger Jahren zu mißachten. Im Windschatten des erstarkenden Konservativismus, der Debatten um die »deutsche Identität«, des Historikerstreits und einer Carl-Schmitt-Renaissance in der BRD – bereits Jahre vor dem Anschluß der DDR – haben sogenannte neurechte Intellektuelle ihre politisch-diskursiven Strategien entwickeln können. Nationalismus, Geschichtsrevisionismus und Antiliberalismus bilden das Terrain rechten Denkens, auf dem diese Intellektuellen nach dem Vorbild der Weimarer Rechten konservative und faschistische Elemente erneut zu mischen versuchen. Linke Intellektuelle sollten diese Strategien offen legen, statt mit ihrer vermeintlichen Intelligenz zu prahlen. Bei dieser Tätigkeit besteht nämlich weder Anlaß, rechtes Denken in seinen Wirkungen zu bagatellisieren, noch, es zu dramatisieren.

### **Rechtes Denken als semantisches Verwirrspiel**

In der Auseinandersetzung mit rechten Intellektuellen sollte man nicht dem Irrtum erliegen, rechtes Denken müsse aus einem bestimmten System kohärenter Begriffe oder substantieller Ideen bestehen. »Echter Konservativismus«, so

heißt es etwa in der konservativ-faschistischen Monatszeitschrift *Die Tat* vom Januar 1933, bedeute »kein Programm, sondern eine Haltung: die konkrete, nicht analytische Haltung gegenüber dem Leben überhaupt, die staatsmännische, nicht parteiliche Haltung gegenüber Staat und Politik; es ist der rechte Flügel aller Parteien, den es zu aktivieren gilt.«<sup>2</sup> An dieser Strategie orientiert sich die sogenannte »Neue Rechte« auch heute noch. Sie versucht, die politische Bedeutung von nationalistischen Sozialdemokraten, der Haider-Anhänger in der FDP und des Deutschland-Forums in der CDU/CSU hervorzuheben und dem eigenen Denken eine über die durch kleine Gruppen und Intellektuellenzirkel charakterisierten christlich-konservativen, nationalkonservativen und nationalrevolutionären Traditionslinien hinausgehende »gesellschaftliche Brisanz«<sup>3</sup> zuzuschreiben. Die Strategie der neurechten Intellektuellen zielt auf das ideologische Vorfeld politischer Parteien, wobei die Parteien jenem Vorfeld »als parlamentarischer Arm unterzuordnen«<sup>4</sup> seien.

Bereits Ende der siebziger Jahre hatte Alain de Benoist, führender Protagonist der »Neuen Rechten« in Frankreich, den postmodern klingenden Begriff »Metapolitik« lanciert, um diese Strategie indirekter politischer Einflußnahme zu bezeichnen. In der modernen Gesellschaft, so die zugrundeliegende These, sei »keine Übernahme der politischen Macht möglich ohne vorhergehende Übernahme der kulturellen Macht«. Daher hätten die rechten Intellektuellen eine »langwierige bodenbereitende ideologische Arbeit« in Angriff zu nehmen, durch die die »Neue Rechte« es schaffen müsse, »gleichzeitig die Rechte und die Linke zu sein«.<sup>5</sup> Es geht der »Neuen Rechten« folglich darum, einen konservativ-faschistischen Konsens innerhalb der Gesellschaft zu etablieren, der es ihr erlauben würde, eine nationalistische Linke zu konstruieren und das Terrain ideologischer Auseinandersetzungen auf das des rechten Denkens zu verschieben. Sie will so die Definitionsmacht darüber erlangen, was als rechts und was als links zu gelten hat.

Diese »Metapolitik«, die »ideologische Arbeit« der neurechten Intellektuellen, bewirkt ein semantisches Verwirr-

spiel, das unter den Bedingungen der hegemonialen Instabilität der bürgerlichen Gesellschaft eine ideologische Krise befördert, wie Jean Pierre Faye in seiner Studie *Totalitäre Sprachen* bezogen auf die konservativen und faschistischen Intellektuellen in der Weimarer Republik und den historischen Faschisierungsprozeß verdeutlicht hat.<sup>6</sup> Der Hinweis auf Fayes Studie ist weniger abwegig, als es auf den ersten Blick aufgrund der jeweils unterschiedlichen historischen Konjunkturen und spezifischen sozialen Konstellationen erscheinen mag. Wie bereits angedeutet, verfolgt die »Neue Rechte« eine Strategie, die sich aus den entsprechenden Intellektuellenzirkeln der Weimarer Republik herleitet, und sie versucht zudem, unter der Metapher »Konservative Revolution« zentrale Ideologeme und vorkonstruierte Aussagen aus diesem Kontext zu aktualisieren.

Dies gilt etwa für den traditionellen »Kampf gegen den Liberalismus« der Weimarer Rechten. Insbesondere mit Bezug auf Carl Schmitt wird der »Liberalismus als konsequentes, umfassendes, metaphysisches System«<sup>7</sup> dämonisiert. Der so verallgemeinerte und enthistorisierte Begriff des Liberalismus läßt die soziale und ökonomische Struktur, die kapitalistische Konkurrenz, das Kommando des Kapitals über die sich betätigende Arbeitskraft und die historische Ablösung der Manufaktur durch die große Industrie, nicht mehr erkennen; er bringt mit einem Wort die Gesellschaftsform zum Verschwinden, der die liberale Ideologie ihre Entstehung verdankte. Das semantische Verwirrspiel um den zum »Hauptfeind« stilisierten Liberalismus dient folglich dazu, den Begriff aus seinen sozialen Bezügen zu lösen, um ihn in jeden erdenklichen politischen Kontext stellen zu können.<sup>8</sup> Seine Verschiebung auf die politische Metaphysik ermöglicht es der »Neuen Rechten«, ihm alles zu subsumieren, was sie in ihrem »ideenpolitischen Kampf« als konformistisch zu denunzieren beabsichtigt: Feminismus und »Wodka-Cola-Kultur«, »Alternativ-Bourgeoisie« und Fernsehen, Marxismus und Fast food, Dadaismus und Abtreibung, überhaupt die ganze »permissive Gesellschaft des Westens« samt des ihr angeblich so willfährigen, schwachen Staats.

Das kapitalistische Wirtschaftssubjekt seinerseits mochte sich – gleichgültig im übrigen, ob es dem Liberalismus anhing oder nicht – der liberalen Freiheitsrechte in seinem Wirkungskreis gerne bedienen. Es war aber meist ebenso bereit, für Protektionismus statt Freihandel, für Arbeitshäuser statt Arbeitsmarkt, für Diktatur statt Demokratie, für Zensur und Koalitionsverbot statt Presse- und Organisationsfreiheit, für Nationalismus statt Kosmopolitismus einzutreten, sobald sich jemand anschickte, an der bürgerlichen Macht partizipieren, sie beschneiden oder gar umstürzen zu wollen. Auch heute widerstreiten die neoliberalistische Offensive und der Ausbau des repressiven Staatsapparats einander nicht, sondern ergänzen sich eher in der Tendenz zu einem autoritären Etatismus. Und darin wie auch in der Funktion, den sie konstituierenden Herrschaftsprozesse zu verdecken, sind sich Liberalismus und neurechter Antiliberalismus weit näher, als ihre Protagonisten in aller Regel wahrhaben wollen. Linke Intellektuelle demgegenüber zielten in ihrer Kritik am Liberalismus bisher auf das in Krisensituationen durch seine sozialen Grenzen bestimmte Umschlagen in solche autoritären Lösungsstrategien.<sup>9</sup>

Gegenwärtig warten die Intellektuellen der »Neuen Rechten« nur darauf, daß die veränderten Verwertungsbedingungen des Kapitals eine gewaltsame Anpassung des politischen Systems nach sich ziehen, in der die von ihnen bevorzugten autoritär-staatlichen Maßnahmen zur Geltung gebracht werden.

Allerdings geschieht dieses Warten nicht heimlich und schweigend, sondern öffentlich und beredt, wie die Parolen von den »Plebisziten als Weg aus dem Parteienstaat« und die Forderungen nach einer »Entflechtung von Exekutive und Legislative« zur »Rekonstruktion des Staates« zeigen. Sie entsprechen dem faschistischen Verständnis politischer Konsensbildung, daß nämlich, wie Vilfredo Pareto und Robert Michels, zwei Ahnherren faschistischer Soziologie, meinten, »zum Regieren *Zustimmung* der Mehrheit, nicht *Mitwirkung* der Mehrheit«, ein »oft nur schweigender, oft aber auch sehr lauter und greifbarer, wenn auch statistisch nicht faßbarer Konsens« nötig sei, Konsensbildung also in

Form der Akklamation statt der parlamentarischen Wahl oder gar der selbsttätigen Organisierung.<sup>10</sup>

Die diskursive Strategie der Entwendung, Umdeutung und Aneignung bestimmter Begriffe, um sie negativ oder positiv zu gewichten, kann an einer Reihe von Texten der neurechten Intellektuellen beobachtet werden. Ich beschränke mich hier auf einige Hinweise, um diese Strategie zu verdeutlichen. So bezeichnet etwa der von Antonio Gramsci zur Unterscheidung zwischen der Revolution in Rußland und ihrem Scheitern in Deutschland und in Italien nach dem Ersten Weltkrieg konzipierte Begriff der »kulturellen Hegemonie« der Bourgeoisie in den westlichen kapitalistischen Staaten im Diskurs der »Neuen Rechten« nicht mehr als eine »Befehls- und Ausgabestelle für die Werte und Ideen«, deren »direktiver und suggestiver Charakter nicht als solcher erkennbar« werde.<sup>11</sup> Diese Reduktion des Hegemonie-Konzeptes auf die Vorstellung einer kulturellen Macht- und Schaltzentrale verwischt gerade den von Gramsci aufgezeigten Unterschied zwischen dem autokratischen Staat mit schwach entwickelter bürgerlicher Gesellschaft und dem kapitalistischen Staat, der durch eine Reihe hegemonialer Apparate und Organisationen innerhalb einer ausdifferenzierten bürgerlichen Zivilgesellschaft gestützt und reproduziert wird.

Das Verwirrspiel hat einen doppelten Sinn. Zum einen baut die »Neue Rechte« die vermeintliche »kulturelle Hegemonie« der linken Intellektuellen nach 1968 zu einem Popanz auf, um den Eindruck zu erwecken, er halte alle Fäden kultureller Macht in der Hand und sie selbst sei die einzig reale Gegenmacht. Zum anderen suchen die neurechten Intellektuellen sich unter Berufung auf Gramsci als innovative Gesellschaftstheoretiker auszuweisen, meinen aber doch nur die dezisionistische Staatslehre von Carl Schmitt, der im Januar 1933 den faschistischen »stato totalitario« für seine Kontrolle lobte, die er über Rundfunk und Film als den »neuen Machtmitteln« der »Massenbeeinflussung« und »Massensuggestion« ausübte, um die »staatsfeindlichen Kräfte« auszuschalten.<sup>12</sup>

Das Verwirrspiel ist komplett, wenn die neurechten In-

tellektuellen zugleich der »kulturellen Erneuerung« und der »Wahrung kultureller Einheit«, der »Potentialität einer kulturellen Revolution« und der Wiederherstellung von »Aristokratien des Geistes« das Wort reden.<sup>13</sup> Solche gegensätzlichen Redeweisen sind im Diskurs der »Neuen Rechten« möglich, weil es ihr nicht um eine konsistente Theorie der Gesellschaft geht, sondern um jene eingangs zitierte »nicht analytische Haltung gegenüber dem Leben überhaupt«, um Magie und Mythos.

### Magisches Sprechen und Mythos der Nation

In der Bundesrepublik ist Botho Strauß zu einem intellektuellen Katalysator der Verschmelzung von Konservatismus und Faschismus geworden. Dem bundesdeutschen Feuilleton galt er in den vergangenen zwei Jahrzehnten als der wichtigste Dramatiker deutscher Zunge, weil er in verzwickten Figurenkonstellationen und szenischen Stationen die degoutanten Gebärden jener sozialen Schicht nachzustellen verstand, in der sich aufsteigendes Kleinbürgertum und absteigende Bourgeoisie vermählen, also jener sozialen Schicht, in der sich auch morbide Theaterkritiker und alerte Theaterbesucher treffen, um krampfhaft an einer abgewirtschafteten Institution bürgerlichen Lebens festzuhalten. Strauß selbst hat sie aufgewertet, das hat seinen Erfolg ausgemacht. Er konnte seinem Publikum weismachen, daß es sich ebenso wichtig zu nehmen habe wie die bürgerliche Klasse im zurückliegenden Fin de siècle. So ist er zum Seismographen eines bundesdeutschen Bildungskleinbürgertums geworden, dem in aller Regel auch die Zöglinge der »Neuen Rechten« entsprungen sind, die ihn heute mit Vorliebe zitieren.

Schon 1981 ist es Strauß gelungen, das intellektuelle Selbstverständnis seiner Klientel auf die einfältige, aber einprägsame Formel zu bringen: »Ohne Dialektik denken wir auf Anhieb dümmer; aber es muß sein: ohne sie!«<sup>14</sup> Sein *Spiegel*-Essay vom Februar 1993 darf als Beleg dafür gelten, daß sich der Autor selbst beim Wort genommen hat. »Rechts sein«, so verkündet Strauß hier, bedeute einen »Akt der Auflehnung: gegen die Totalherrschaft der Gegenwart,

die dem Individuum jede *Anwesenheit* von unaufgeklärter Vergangenheit, von geschichtlichem Gewordensein, von mythischer Zeit rauben und ausmerzen will.« Links dagegen nenne man sich, »weil man, voller Aufklärungshochmut, seine Politik auf den Beweis der Machtlosigkeit von magischen Ordnungsvorstellungen begründet«. <sup>15</sup> Vermutlich hat die Rede von den magischen Ordnungsvorstellungen dem Autor die ungrammatische Form aufgezwungen. Daß die Linke ihre Politik mit einem Beweis begründet, kann der rechte Dichter nicht sagen, weil es in seinen Ohren wie eine Legitimation klinge; daß die Linke ihre Politik auf einen Beweis gründet, ist ihm andererseits zu profan und unbedeutend, während die Vorsilbe »be-«, deren Grundbedeutung »mit etwas versehen« lautet, hier nur das Wort des Dichters mit der nötigen Tiefgründigkeit versehen soll. Der Bruch, den der Lapsus produziert, zeigt, wie magisches Sprechen funktioniert: »Bestandsstücke der empirischen Sprache werden in ihrer Starrheit manipuliert, als wären sie solche einer wahren und offenbaren«. <sup>16</sup>

Botho Strauß versammelt in seinem Essay alle Elemente der konservativen Zivilisationskritik, die in Deutschland traditionell zur undialektischen Dichotomisierung von Kultur und Zivilisation, von Mythos und Aufklärung, von Seele und Technik gerinnt. Er ist ein elitärer Traditionalist, sein Verhältnis zur Politik aber bleibt kontemplativ. Wenn er vom »Akt der Auflehnung« spricht, so meint er nicht politische Aktivität, sondern diese »Auflehnung« bewegt sich noch ganz im Rahmen der magischen Sprachvorstellung. »Nur Sprache selbst«, notiert er in der Aphorismensammlung *Beginnlosigkeit* von 1992, »kann auf sinnliche, partikuläre, nicht-historische Weise Vergangenheit, Zeitenstaub enthalten, Sprache, die ihrer Herkunft nach eine aus Werken gebrochene Sprache ist, also eine aus erhöhtem Bewußtsein hervorgegangene, die neues erhöhtes Bewußtsein schafft. Dies macht vielleicht den tieferen Sinn von Muttersprache aus. In einer fremden trägt einen die Eigenerinnerung der Sprache nicht.« <sup>17</sup> Strauß liefert der »Neuen Rechten« damit eine Aussagenkette, die sie in den Diskurs über die mythische Konstruktion der Geschichte (Sprache als »sinnliche,

partikuläre, nicht-historische Weise« der Gegenwart von Vergangenheit), über den Elitismus (Sprache als »eine aus Werken gebrochene« und als »eine aus erhöhtem Bewußtsein hervorgegangene«) und über den ethnopluralistischen Nationalismus und differentiellen Rassismus (Sprache als »Eigenerinnerung«, als Differenz von »Muttersprache« und »fremder« Sprache) einfließen läßt.

Den neuerechten Intellektuellen allerdings genügt diese elitäre Selbstversicherung einer sprachlich-kulturellen Identität nicht; das magische Sprechen soll umschlagen in die faschistische Tat. <sup>18</sup> Dies unterscheidet die konservativ-faschistischen Intellektuellen von den konservativen: sie teilen die Einschätzung des Verfalls der Kultur, als deren Indiz eine in ihren mythischen Beständen bedrohte Sprache angesehen wird, aber sie drängen darauf, den Mythos als Mittel der Politik zu restituieren. Sie verstehen den Mythos nicht als residuale Form, sondern mit Georges Sorel, dem Essayisten des revolutionären Syndikalismus in der französischen Dritten Republik, als »Mittel einer Wirkung auf die *Gegenwart*«; der Mythos ist nach Sorel eine »Ordnung von Bildern«, ein »Gesamtbild«, das der Mobilisierung und Formierung der Massen dient. <sup>19</sup> Während sich für den revolutionären Syndikalisten der Mythos auf die Idee vom Generalstreik als der Entscheidungsschlacht im »sozialen Krieg« konzentriert, erfährt er in der faschistischen Rezeption eine Verschiebung auf die Nation. Wichtiger als Sorels Interpretation des Mythos ist daher für die »Neue Rechte« deren Kommentierung durch Carl Schmitt geworden. Schmitt schreibt 1923 mit Blick vor allem auf die italienischen Faschisten: »Sprache, Tradition, Bewußtsein gemeinsamer Kultur, Bewußtsein einer Schicksalsgemeinschaft, eine Empfindlichkeit für das Verschiedensein an sich – alles das bewegt sich heute eher in der Richtung zu nationalen als zu Klassengegensätzen«. <sup>20</sup>

Diese Fassung des »nationalen Mythos« suchen die neuerechten Intellektuellen zu aktualisieren, um Konservatismus und Faschismus zu verklammern. In mythischen Erzählungen, die etwa als »unsystematische Betrachtungen über einen Nationalcharakter« präsentiert werden, knüpfen sie an die konservative Geschichtsschreibung an, um von den

»zahllosen Anfängen«, welche die Bildung der deutschen Nation seit Otto dem Großen 962 angeblich gemacht habe, auf den »Rückruf in die Geschichte«, auf den Neuanfang zu kommen, der nun bevorstehe.<sup>21</sup> Zu diesem Zweck propagieren sie den rassistischen »Kulturkrieg« für die Herstellung einer »volklischen Homogenität« im Innern und die Auflösung der sogenannten Westbindung nach außen. Dabei gehen nicht alle konservativ-faschistischen Intellektuellen soweit, die Konservativen aufzufordern, sich um der »Wiedergeburt der Nation« willen »zu opfern, indem sie sich endlich als Konservative abschaffen, um als Nationalrevolutionäre wieder aufzuerstehen.«<sup>22</sup> Aber alle Versuche, den »nationalen Mythos« wiederherzustellen, zielen genau auf diese Aufforderung.

Die politische Funktion des Mythos von der »nationalen Wiedergeburt« besteht darin, der Legalordnung der Bundesrepublik eine legitimierende ideologische Instanz vorzuschalten, die dem faschistischen Projekt einer Umdeutung des Demokratiebegriffs in ein autoritäres Repräsentationsmodell von »Führung« und »Volk« entspräche. Die mythischen Erzählungen, in denen Herrschergenealogien in eine Volksgenealogie umgemünzt werden, sollen den ideologischen Kitt liefern, der die politisch aktive Elite mit den formierten Massen verbindet.

### Gegenwehr der linken Intellektuellen

Der Versuch kritischer Intellektueller, dem rechten Denken, dem semantischen Verwirrspiel und der Restituierung des Mythos als Mittel der Politik entgegenzutreten, muß die Reflexion ihrer eigenen gesellschaftlichen Funktion einbeziehen. In der kapitalistischen Gesellschaftsformation betätigen sich die Intellektuellen in aller Regel als Funktionäre der herrschenden Klasse und des Staats. Nach Gramsci haben sie die Funktion, die gesellschaftliche Hegemonie dieser Klasse und ihre staatliche Herrschaft zu organisieren. Entsprechend seinem erweiterten Begriff vom Intellektuellen führen sie ihre organisierende Tätigkeit in allen gesellschaftlichen Bereichen, in sogenannten privaten Organisationen und öffentlichen Einrichtungen, in kulturellen wie

subkulturellen Unternehmungen, in Parteien und Kirchen wie in allen staatlichen Institutionen aus. Konstitutiv für diese gesellschaftliche Funktion der Intellektuellen ist die Trennung von manueller und intellektueller Arbeit, die nicht empirisch-naturalistisch aufzufassen ist, sondern in einem vertikal und horizontal ausdifferenzierten System gesellschaftlicher Arbeitsteilung besteht, das sich im institutionellen Aufbau der Staatsapparate materialisiert.

Für die kritischen Intellektuellen besitzt diese Verbindung von intellektueller Tätigkeit und Staat zentrale Bedeutung. Denn erst die Kritik dieser Teilung von Hand- und Kopfarbeit mit ihrer Hierarchie von ausführenden, planenden und dirigierenden Funktionen, der Angriff auf die organisatorische Kompetenz der Intellektuellen, die sie als Funktionäre des Staates besitzen, bringt sie selbst in Bewegung, kann sie aus dem Zirkel ihrer Konkurrenz um staatliche Machtpositionen herausholen. Hierbei können zwei grundlegende Modelle unterschieden werden, in denen linke Intellektuelle ihre Rolle bisher thematisiert haben. In beiden Fällen wird dabei auf eine soziale Kraft rekurriert, die das unkämpfte Terrain letztlich bestimmt, wobei Art und Ausmaß der Kämpfe allerdings historisch verschieden sind.

Das erste Modell entspricht dem *Typus des universellen Intellektuellen*, wie ihn vor allem Jean-Paul Sartre mit Blick auf den Schriftsteller charakterisiert hat. Nach Sartre sind die kritischen Intellektuellen »das monströse Produkt einer monströsen Gesellschaft«, da sie in sich den Widerspruch zwischen der partikularen Ideologie der herrschenden Klasse und dem universalen Geltungsanspruch ihrer Wissenschaften tragen. Als Techniker des Wissens sind sie zunächst Funktionäre der herrschenden Klasse, und erst die permanente selbstkritische Bearbeitung ihres Widerspruchs macht sie zu Intellektuellen. Allerdings ergreifen die universellen Intellektuellen das Wort ohne Mandat einer gesellschaftlichen Gruppe, ohne den von einer Autorität zugewiesenen Status. Sie haben sich der Hörigkeit gegenüber der herrschenden Klasse entwunden, um von nun an daraufhin zu arbeiten, »daß eines Tages eine soziale Universalität möglich wird, in der alle Menschen *wahrhaft* frei, gleich und

brüderlich sind«, um ihren »Widerspruch für *alle* zu leben und ihn durch Radikalität für *alle* zu überwinden«. So behaupten die universellen Intellektuellen zwar ihre Autonomie; indem die Universalität jedoch nicht abstrakt proklamiert, sondern an einem singularen Faktum demonstriert werden soll, bedürfen sie des Rückbezugs auf ein historisches Subjekt, auf die »Bewegung der arbeitenden Klassen«. Die Strategie der Universalisierung – der intellektuelle Kampf gegen das Besondere und das Partikulare – soll dabei an ein symptomatisches Ereignis anknüpfen, das, so Sartre, als konzentrierter Ausdruck der historischen Entwicklung angesehen werden muß.<sup>23</sup> Als ein solches historisches Ereignis galt vielen europäischen Intellektuellen in den sechziger Jahren der Vietnamkrieg, der ihnen zugleich exemplarisch für die Kriegsführung der Hegemonialmacht USA und den imperialistischen Krieg in der sogenannten Nachkriegszeit war wie für die Universalität des sozialen Kampfs, für die Idee der Weltrevolution, die im Befreiungskrieg des vietnamesischen FNL fixierbar schien.

Das zweite Modell liefert den *Typus des spezifischen Intellektuellen*, den Michel Foucault in bewußter Abgrenzung zu Sartre beschrieben hat. Die spezifischen Intellektuellen bleiben Techniker des Wissens, deren Politisierung sich nicht an dem Widerspruch zwischen der Partikularität der herrschenden Ideologie und der Universalität des Wahrheitsanspruchs entzündet, sondern an der partikularen Wahrheit, die Ergebnis ihrer Tätigkeit ist, jedoch darüber hinaus allgemeine Konsequenzen hat. Sie machen sich somit allerdings nicht zu Repräsentanten des Exemplarischen und Allgemeinen; vielmehr lassen sie ihre »spezifische Position in der Ordnung des Wissens wirksam werden«. Im Bruch mit der herrschenden Klasse rekurrieren sie gerade auf das »spezifische Wissen«, dessen Träger sie waren oder sind. Die spezifischen Intellektuellen verfolgen eine Strategie der Partikularisierung, die es ihnen erlaubt, bestimmte Positionen zu besetzen, um von dort Machtwirkungen zu entfalten, die die herrschende Verbindung von Macht und Wahrheit transformieren sollen. Aber auch sie können diese Machtwirkungen nur im Rückbezug auf soziale Kämpfe entfalten, nämlich auf

die lokalen Auseinandersetzungen um gesellschaftliche Institutionen, die sie als Techniker des Wissens bestimmen. Daher sieht Foucault nicht zuletzt die Universitäten und die Schulen der siebziger Jahre als »bevorzugte Kreuzungspunkte«, durch die sich »Querverbindungen von Wissen zu Wissen, von einem Ort der Politisierung zum anderen herstellen« lassen, während mit dem Niedergang des großen Schriftstellers, mit dem »Verschwinden des Autors« auch die »Schwelle der *Schrift* als sakralisierendes Kennzeichen des Intellektuellen« verschwinde.<sup>24</sup>

Beide Modelle stehen nicht nur für gegensätzliche Strategien der kritischen Intellektuellen, sondern sie verweisen zugleich auf einen grundsätzlichen Funktionswandel, der sich nicht allein in der Entgegensetzung von Schriftsteller und Universitätsprofessor erschöpft. Der Anspruch auf eine durch die Arbeiterklasse verbürgte Universalität der Intellektuellen wurde in den siebziger Jahren durch einen intellektuellen Partikularismus abgelöst, der sich auf die sogenannten neuen sozialen Bewegungen, vor allem auf die Ökologiebewegung und die Frauenbewegung, bezog. Für kritische Intellektuelle rückten soziale Machtverhältnisse, deren Zentrum nicht die soziale Klasse bildet, somit überhaupt erst in den Blick. Die hochfliegenden Erwartungen an die Universalität des sozialen Kampfs waren zerstoßen, wovon im übrigen die gegenwärtigen Debatten über Rassismus und Sexismus noch theoretisch profitieren. Der spezialistische Praktizismus, der dann nicht selten auch von linken Intellektuellen vertreten wurde, bewirkte allerdings keineswegs, daß die Trennung zwischen den sozialen Bewegungen mit ihren kollektiven Wissensformen und den Experten oder Expertinnen, die das Monopol auf das institutionalisierte und verschriftlichte Wissen haben und die Regeln seiner Distribution beherrschen, beseitigt wurde. Spätestens in den achtziger Jahren zerschellte Foucaults Hoffnung auf einen »Aufstand der unterworfenen Wissensarten« an der »Usurpation der kollektiven Intellektualität durch professionelle Intellektuelle«<sup>25</sup>, die den Weg zur selektiven Verstaatlichung dieser Wissensarten geebnet haben. Das Desteraster zahlreicher 68er-Intellektueller, aus dem ich einlei-

tend ein lokales Beispiel zitiert habe, findet in diesem Funktionswandel der kritischen Intellektuellen eher eine Begründung als in gängigen Verratsthesen. Sofern sie nämlich diesen Wandel mitvollzogen haben, bleiben sie einer schematischen Entgegensetzung von Universalität und Partikularität verhaftet. Weder das Modell des universellen noch das des spezifischen Intellektuellen ist jedoch der gegenwärtigen Situation angemessen.

Angesichts der Parzellierung der Tätigkeitsbereiche kritischer Intellektueller, der Zergliederung in politische und kulturelle Szenen und Subszenen, kann es aktuell nur darum gehen, die partikularen Strategien, die dieser Situation entsprechen, mit einer universalen Strategie zu verbinden, die keine Rückversicherung in einem mystifizierten historischen Subjekt mehr besitzt. Eine solche Strategie gegen Rassismus und Nationalismus zu entwickeln, kann folglich nicht bedeuten, sich in den bewußtseinsphilosophischen Horizont der universellen Intellektuellen zu stellen. Noch zielt sie auf eine Konkurrenz um Machtpositionen für Staatsfunktionäre, wie sie sich aus dem abgezielten Bereich der eigenen Tätigkeit ergeben könnte. Linke Intellektuelle können sich weder in sogenannte geistige Auseinandersetzungen und Debatten mit der »Neuen Rechten« ziehen lassen noch in den Streit um die Modalitäten herrschender Politik eintreten. Das heißt auch, kritische Intellektuelle müssen, wie Walter Benjamin forderte, »arbeiten unter der Kontrolle der Öffentlichkeit, nicht führen.«<sup>26</sup>

Hierzu gehört es, daß linke Intellektuelle auf dem durchschnittenen Terrain ihrer Tätigkeit polarisierend wirken, indem sie ihr »spezielles Wissen« gegen das rechte Denken wenden, um so das semantische Verwirrspiel als faschistische Diskursstrategie transparent zu machen, dem magischen Sprechen ein Ende zu setzen und die mythischen Erzählungen zu zerstören. Es geht also darum, die partikularen Strategien politisch in Funktion zu setzen, um zu verdeutlichen, wie die Kette der Handlungen, die Brandstiftungen und Morde, die Restriktionen der Administration, mit der Serie von Aussagen der rechten Intellektuellen zusammentrifft, welche einen rassistischen »Kulturkrieg« heraufbeschwören

wollen. Dabei aber hilft kein philosophischer Universalismus, sondern die Universalität der Aktion. Der Kampf gegen rechtes Denken wird nicht in erster Linie auf philosophischem Terrain ausgetragen, sondern indem die Kette der Handlungen und staatlichen Maßnahmen unterbrochen wird, die die Ausbreitung von Rassismus und Nationalismus befördert hat.

## Anmerkungen

- 1 Gerd Koenen: Die totalitäre Versuchung. Resümee einer revolutionären Dienstreise, die 1968 begann und endlich ziviles Gelände erreicht hat. In: *Pflasterstrand*. Metropolen-Magazin, Nr. 279/280, 23.1.-5.3. 1988, S. 26ff.
- 2 Anonymus: Die Erneuerung der konservativen Welt. In: *Die Tat*. Unabhängige Monatsschrift zur Gestaltung neuer Wirklichkeit. 24. Jg. 1933, Heft 10, S. 908
- 3 Roland Bubik: Der Standort des Jungen Konservatismus. In: *Junge Freiheit*. Deutsche Zeitung für Politik und Kultur. 7. Jg. 1992, Nr. 12-1 (Dez./Jan. 1992/93), S. 13 (= JF, 12-1/92-93, S. 13)
- 4 Dieter Stein: Niederwerfung der Konservativen. In: JF, 4/92, S. 2
- 5 Alain de Benoist: *Aus rechter Sicht*. Bd.1. Tübingen 1983, S. 29; ders.: *Aus rechter Sicht*. Bd. 2. Tübingen 1984, S. 385; ders.: *Kulturrevolution von rechts*. Krefeld 1985, S.46; und auch: *Junges Forum*, Nr. 1-2/1984, das unter dem Titel »Metapolitik – Was ist das?« u.a. die Beiträge »Was ist die Neue Rechte« von Alain de Benoist und »Das Metapolitische Konzept des Alain de Benoist« von Piet Tommissen enthält.
- 6 Jean Pierre Faye: *Totalitäre Sprachen*. Kritik der narrativen Vernunft. Kritik der narrativen Ökonomie. 2 Bde. Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1977; ders.: *Theorie der Erzählung*. Einführung in die »totalitären Sprachen«. Frankfurt a. M. 1977; zum Begriff »Faschisierungsprozeß« vgl. Nicos Poulantzas: *Faschismus und Diktatur*. Die Kommunistische Internationale und der Faschismus. München 1973. Insbesondere unter theoretischen und methodischen Gesichtspunkten sind diese zugegebenermaßen nicht leicht lesbaren Bücher der beiden Autoren aufschlußreich, zumal wenn sie einander ergänzend gelesen werden.
- 7 Carl Schmitt: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. 6. Aufl., Nachdr. der 2. Auflage von 1926. Berlin 1986, S. 45
- 8 Dies hat Hans Zehrer der »Neuen Rechten« bereits in seinem *Tat*-Artikel unter dem Titel »Rechts oder Links?« vom Oktober 1931

- vorgemacht. Zehrer verzeichnet die »liberalistische Revolution von 1918«, den Bolschewismus als »Liberalismus mit marxistischen Vorzeichen« und warnt vor dem »liberalen Konservatismus« und vor der NSDAP, die sich »zu liberalisieren« beginne. Zehrer's fixe Idee war der Liberalismus als totalitäres System, das seine Gegner assimiliert, indem es alles »liberalisiert«. Vgl. Hans Zehrer: Rechts oder Links? In: *Die Tat*. Monatsschrift zur Gestaltung neuer Wirklichkeit. 23. Jg. 1931, Heft 7, S. 505ff.
- 9 Vgl. etwa Herbert Marcuse: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*. 3. Jg. 1934, Heft 2, S. 161ff.
- 10 Siehe Robert Michels: Der Aufstieg des Faschismus in Italien (1924) und Grundsätzliches zum Problem der Demokratie (1928); beide in: ders.: *Masse, Führer, Intellektuelle*. Politisch-soziologische Aufsätze 1906–1933. Hrsg. v. Joachim Milles. Frankfurt a. M., New York 1987, S. 265–297, hier: S. 283, und S. 182–187, hier: S. 185. Zur Aktualisierung im Diskurs der »Neuen Rechten« vgl. etwa Klaus Kunze: Plebiszite als Weg aus dem Parteienstaat. In: JF, 10/92, S. 23 und Rolf Schlierer: Staat und Parteien müssen getrennt werden. In: JF, 4/93, S. 11.
- 11 Alain de Benoist: *Kulturrevolution von rechts*, a.a.O., S. 46 u. 50. Benoists Texte werden häufig ohne Hinweis auf den Autor zitiert, als handele es sich um Aussagen von Gramsci; vgl. etwa Andreas Molau: Kampf um einen neuen Kulturbegriff. In: JF, 9/92, S. 11. Hier findet sich als Konklusion folgendes Konglomerat: »Für die Bedeutung eines neuen »Kulturkampfes« ist nicht zuletzt der italienische Kommunist Antonio Gramsci heranzuziehen, der im Gegensatz zu Marx der Ansicht war, daß sich der Staat nicht bloß auf den politischen Apparat reduzieren lasse. Eine Schlüsselposition käme der Kultur zu, die dem Staat eine ideologische Hegemonie sichere, aus der wiederum eine spontane Zustimmung der Mehrheit zu einer bestimmten Auffassung der Dinge resultiere. Dies würde eine bestimmte Werteskala konstituieren. Die Kultur soll demnach gleichsam Befehls- und Ausgabestelle für Ideen und Werte sein.« Die Bestimmungen purzeln munter durcheinander; da der »neue Rechte« keinen Begriff von Gesellschaft, schon gar nicht von herrschender Klasse hat, verschiebt sich Gramscis Begriff der »kulturellen Hegemonie« kurzer Hand auf den Staat. Bereits 1980 hat Lothar Baier festgestellt: »Wenn Benoist immer wieder hervorhebt, daß die Theorie der »kulturellen Macht« von Antonio Gramsci entwickelt wurde, verrät er weniger über die wahre Herkunft der »neuen rechten« Strategie, als daß er zu erkennen gibt, wie sie funktioniert. Und sie funktioniert so gut, daß die »Neue Rechte« gleich doppelt gewinnt: Sich auf den Kommunisten Gramsci berufen, heißt sich selber von jedem ideologischen Verdacht befreien und gleichzeitig Gramsci ins Zwielicht bringen (»weil er der Rechten Munition liefert«).« (Lothar Baier: Eine Kultur für den totalen Staat. Frankreichs »Neue Rechte« (II). In: *Frankfurter Hefte*. Zeitschrift für Kultur und Politik. 35. Jg. 1980, Heft 9, S. 42.) Zur Gramsci-Rezeption der »Neuen Rechten« in Frankreich vgl. auch Alex Demirović: Kulturelle Hegemonie von rechts. Antonio Gramsci – gesehen von der *nouvelle droite*. In: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*. 37. Jg. 1990, S. 352ff.
- 12 Carl Schmitt: Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland (Januar 1933). In: Ders.: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923–1939*. Unveränd. Nachdruck der 1. Aufl. von 1940. Berlin 1988, S. 185–190, hier: S. 186
- 13 Vgl. die »Kulturdebatte« in der Zeitung *Junge Freiheit*; JF, 9/92, S. 11; 10/92, S. 24; 12–1/1992–93, S.13; 3/1993, S. 12 u. 13. Siehe auch neuerdings Siegfried Jäger: Die Debatte um den Kulturbegriff in der *Jungen Freiheit*. In: Helmut Kellershohn (Hg.): *Das Plagiat*. Der Völkische Nationalismus der *Jungen Freiheit*. Duisburg 1994, S. 153–180.
- 14 Botho Strauß: *Paare, Passanten* (1981). München 1984, S.115
- 15 Botho Strauß: Anschwellender Bocksgesang. In: *Der Spiegel* 6/93, S. 204
- 16 Theodor W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit*. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt/M. 1964, S. 10
- 17 Botho Strauß: *Beginnlosigkeit*. Reflexionen über Fleck und Linie. München 1992, S. 78
- 18 Siehe Angelika Willig: Das Geräusch des Toastkauens. Botho Strauß: »Beginnlosigkeit«. In: JF, 10/92, S. 15 u. 16. Dort heißt es bezogen auf den Faschismus als Konstruktion aus Mythos und Technik: »Es ist kein Ereignis, keine Ankunft, keine Wende und auch kein »mystischer Augenblick«, sondern eine Tat. Davor scheut jemand wie Strauß noch zurück. Er sieht ein, daß es einen neuen Einsatz gilt, und verlangt dafür die alten Sicherheiten.« Vgl. auch Holger Tegtmeier: Die alte Schlachordnung. Botho Strauß und das Wehgeschrei der Feuilletons. In: JF, 4/93, S. 12
- 19 Georges Sorel: *Über die Gewalt*. Frankfurt a. M. 1981, S. 143 u. 145
- 20 Carl Schmitt: Die politische Theorie des Mythos (1923). In: Ders.: *Positionen und Begriffe*, a.a.O., S. 9–18, hier: S. 16f.; ders.: *Die geistesgeschichtliche Lage*, a.a.O., S. 88
- 21 Vgl. Karlheinz Weißmann: *Rückruf in die Geschichte*. Die deutsche Herausforderung. Berlin, Frankfurt/M. 1992, S. 138ff. Zur Kritik

der Konstruktion des Nationalen vgl. Ludi Lodovico: Wem das Posthorn bläst – zur Konstruktion und Konjunktur des Nationalen. In: *Prokla* 87 (Juni 1992), S. 189ff.

- 22 Günter Maschke: Sterbender Konservatismus und Wiedergeburt der Nation. In: *Der Pfäbl.* Jahrbuch aus dem Niemandsland zwischen Kunst und Wissenschaft I. München 1987, S. 359–371, hier: S. 371. Zum »Kulturkrieg« heißt es etwa in »Es entsteht eine neue Kultur« von Stefan Ulbrich (JF, 10/92, S.24), daß Kultur »vor allem eine geregelte Form des zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Krieges« sei. Ulbrich will in Jüngerscher Kriegerpose die multikulturelle Gesellschaft überstehen: »Der kriegerischen Haltung der Neuen Rechten kommt die Herausforderung der multikulturellen Gesellschaft daher gerade recht.« Stefan Ulbrich: Verdammte viele Thesen ... Warum Multikulturalismus ein Konzept der Neuen Rechten ist. In: Ders. (Hrsg.): *Multikultopia.* Gedanken zur multikulturellen Gesellschaft. Vilsbiburg 1991, S. 299–346, hier: S. 342f. Vgl. auch das »Kulturkrieg«-Konzept bei Pierre Krebs und dem Kasseler »Thule-Seminar«; so bereits Pierre Krebs: *Die europäische Wiedergeburt.* Aufruf zur Selbstbesinnung. Tübingen 1982.
- 23 Zitate alle aus Jean-Paul Sartre: Plädoyer für die Intellektuellen (1965). In: Ders.: *Mai '68 und die Folgen.* Reden, Interviews, Aufsätze 2. Reinbek 1975, S. 9–64.
- 24 Zitate alle aus Michel Foucault: Wahrheit und Macht (1977). In: Ders.: *Dispositive der Macht.* Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin 1978, S. 21–54, insb. S. 44ff. Vgl. auch ders.: *Historisches Wissen der Kämpfe und Macht* (1976). In: Ebd., S. 55ff.
- 25 Alex Demirović: Führung und Rekrutierung. Die Geburt des Intellektuellen und die Organisation der Kultur. In: Walter Prigge (Hrsg.): *Städtische Intellektuelle.* Urbane Milieus im 20. Jahrhundert. Frankfurt a. M. 1992, S. 47–77, hier: S. 66
- 26 Als 1930 Bertolt Brecht und Walter Benjamin ein Zeitungsprojekt unter dem Titel »Krise und Kritik« entwarfen, gerieten sie in Streit über die Funktion der Intellektuellen, an die diese Zeitschrift sich richten sollte. Brecht forderte, so heißt es im Protokoll der Diskussion: »Man braucht eine Führerstellung, wenn man Funktion ausüben will.« Benjamin lehnte das hingegen ab: »Kein Intellektueller darf heute aufs Katheder steigen und Anspruch erheben, sondern muß arbeiten unter der Kontrolle der Öffentlichkeit, nicht führen.« Zit. nach Erdmut Wizisla: »Krise und Kritik« (1930/31). Walter Benjamin und das Zeitschriftenprojekt. In: Michael Opitz/ders. (Hrsg.): *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her.* Texte zu Walter Benjamin. Leipzig 1992, S. 270–302, hier: S. 286.

## Zauberwort Kultur

### Zur Geschichte der Kulturideologie in Deutschland

Kaum ein zweites Wort in der politisch-sozialen Sprache besitzt eine ähnliche Anziehungskraft wie das der Kultur. Sein Zauber rührt vermutlich daher, daß die Bezeichnung Kultur auf allen Ebenen des Wissens, im Alltagsgespräch wie im wissenschaftlichen Diskurs, zugleich angesiedelt ist. Das Wort suggeriert eine Erklärung für Phänomene und Verhaltensweisen, ohne allerdings scharf umrissene Bestimmungen zu liefern. Es hat statt dessen eine Reihe von unterschiedlichen Bedeutungen und taucht, vom Kulturbeutel bis zur Subkultur, von der Kulturpflanze bis zum TV-Kulturkanal, in vielfältigen Kombinationen auf.

Angesichts dieser Polyvalenz der Bedeutung soll den zahlreichen Versuchen, den Kulturbegriff inhaltlich zu definieren<sup>1</sup>, hier kein weiterer hinzugefügt werden. Aber auch die Bestimmung seiner funktionellen Seite wirft erhebliche Schwierigkeiten auf, da der Terminus sich auf allen Feldern der politisch-sozialen Sprache anscheinend umstandslos generieren läßt, wie etwa die Komposita Kulturvolk, Kulturnation, Kulturstaat und Kulturgesellschaft oder auch Kulturkampf, Kultursozialismus, Kulturfaschismus, Kulturreaktion, Kulturbolschewismus und Kulturrevolution zeigen. Obgleich diese Aufzählung leicht fortzusetzen wäre, handelt es sich bei dem Zauberwort Kultur nicht um eine leere Worthülse oder um einen beliebigen Modebegriff.

Dem Kulturbegriff kommt innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft vielmehr eine besondere legitimatorische Funktion und Bedeutung zu, die auf den Kampf um die ideologische Herrschaft des Bürgertums gegen Kirche und Gottesgnadentum zurückgeht. Die Durchsetzung der bürgerlichen Kulturideologie hat ihn schließlich zu einem festen Bestandteil jenes begrifflichen Instrumentariums gemacht, in dem

noch heute die gesellschaftlichen Beziehungen reflektiert und das Selbstbewußtsein sozialer Gruppen zum Ausdruck gebracht wird. In solcher Selbstdarstellung allerdings bleibt das traditionelle Kulturverständnis zumeist weitgehend unangetastet; zumal, wenn das Bewußtsein verloren geht, daß der Kampf um die Bedeutung von Kultur zugleich ein Kampf gegen die bestehende Kultur ist und an dessen Stelle die »Kulturliebe« tritt, wie Max Horkheimer sie an den Konzepten des neuhumanistisch-ethischen Sozialismus innerhalb der deutschen Sozialdemokratie kritisiert hat<sup>2</sup>, wird das kulturelle Selbstbewußtsein zur Affirmation des herrschenden Kulturalismus.

Nicht zuletzt die Renaissance kulturgeschichtlicher Betrachtungen in der bundesrepublikanischen Historiographie der achtziger Jahre kann als Indiz eines neuen Kulturalismus angesehen werden. Ohne Zweifel ist diese Renaissance auch die Reaktion auf Defizite einer Sozialgeschichtsschreibung, die den historischen Prozeß auf sozioökonomische Strukturen reduzierte, hinter denen nicht selten die sozialen Akteure zu verschwinden drohten. Noch 1986 hat etwa der Sozialhistoriker Jürgen Kocka mit Bezug auf die Forschungen des englischen Historikers Edward P. Thompson eine mögliche Perspektive formuliert, um diese Verkürzungen zu umgehen: »Wenn es gelingt, marxistische Grundpositionen mit kulturgeschichtlichen Interessen zu verknüpfen und gleichzeitig sozialökonomischen Determinismus zu vermeiden, ist die Chance zur fruchtbaren Verbindung von Sozialgeschichte und Kulturgeschichte besonders groß.«<sup>3</sup> Allerdings ist ein hinreichendes theoretisch-methodisches Konzept noch nicht gefunden, daß die Geschichte der sozialen Klassen und ihrer Kämpfe mit der Geschichte kultureller Bestrebungen zu verbinden in der Lage wäre, ohne selbst im Historizismus und Empirismus befangen zu bleiben.

Kulturgeschichte soll Auskunft geben über Wissensarten, Kommunikationsprozesse und Deutungsmuster, über Bräuche, Feste und Symbole, über Mentalitäten, Religionen und Künste wie über die Organisationen, Institutionen und Apparate, in denen sie geregelt werden. In Begriffen der Marxschen Theorie gefaßt, geht es also in der kulturge-

schichtlichen Darstellung immer um die ideologischen Formen, in denen die Menschen ihr Selbstbewußtsein ausbilden und ihre Konflikte austragen. Die häufige Verwendung des Begriffs Kultur deutet einen integrativen, auch interdisziplinären Ansatz an, verdeckt dabei jedoch lediglich die Lücke, die zwischen der historischen Beschreibung der sozialen und der ideologischen Prozesse klafft. Mehr noch, indem die Kulturgeschichte die Sozialgeschichte verdrängt hat und als Folge der konservativen Wende der achtziger Jahre in das explizit antimarxistische Programm des Neohistorismus eingeliert wurde, ist sie zur Apologie des Kulturalismus und unter den Auspizien der ideologischen Renationalisierung zur Restauration seiner deutschen Traditionen gekommen.

#### **Fundierung des bürgerlichen Kulturalismus: Kant, Schiller, Herder**

Die gegenwärtigen Formen des Kulturalismus stehen unverkennbar in der Tradition der bürgerlichen Kulturideologie, wie sie bereits im ausgehenden 18. Jahrhundert entworfen wurde. Hier geht der Kulturbegriff in die politisch-soziale Sprache ein, indem er sich aus der Entgegensetzung von »zivilisiert« und »primitiv« einerseits und von »kultiviert« und »barbarisch« andererseits entwickelte, welche die Überwindung des vermeintlichen Naturzustandes signalisieren sollte, wie sie die Staatsphilosophie von Hobbes bis Rousseau vorgegeben hatte.

In der Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* von 1784 formuliert Kant in Anspielung auf Rousseaus Ablehnung und Kritik der absolutistischen »Zivilisation« einen moralphilosophisch begründeten Kulturbegriff: »Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert. Wir sind zivilisiert, bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber, uns schon für moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht bloß die Zivilisierung aus.«<sup>4</sup>

In dieser Unterscheidung von Kultur und Zivilisation wird die integrative Funktion des Kulturbegriffs deutlich. Kant verbindet Kunst, Wissenschaft und Moral zu einem sich gegenüber staatlichen und ökonomischen Instanzen abhebenden Kulturalismus. Es handelt sich allerdings nicht um einen holistischen Begriff. Vielmehr ist er klassifikatorisch unterschieden vom Begriff der Zivilisation, der unmittelbar auf die gesellschaftliche Lebenspraxis angewendet ist. Auch nimmt der Gegensatz hier noch nicht die spätere, vereinfachende Form der Unvereinbarkeit an, wie etwa in der Kulturmorphologie Oswald Spenglers.<sup>5</sup> Zivilisation und Kultur bleiben aufeinander bezogen, wenngleich Kant seinen Vorbehalt gegen die Zivilisierung nicht verbergen kann. Denn die Idee der Moralität enthält in der Kantschen Vorstellung das Versprechen auf einen nicht vereinseitigten gesellschaftlichen Fortschritt, der sich auf dem Weg von der Natur durch die Zivilisation zur Kultur realisieren lassen werde.

Vor dem Hintergrund dieser Konzeption unternimmt Schiller in seinen Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* von 1795 den Versuch einer praktischen Bestimmung des Kulturbegriffs. »Aufgabe der Kultur« sei es, »den Menschen auch schon in seinem bloß physischen Leben der Form zu unterwerfen und ihn, so weit das Reich der Schönheit nur immer reichen kann, ästhetisch zu machen, weil nur aus dem ästhetischen nicht aber aus dem physischen Zustand der moralische sich entwickeln kann« (23. Brief). In der Wendung von der klassifikatorischen zur praktischen Bestimmung wird hier der Kulturalismus zum Programm der »Veredelung« des Bestehenden. Die bürgerlichen Bestrebungen nach Emanzipation sind auf das »Reich des schönen Scheins« umgelenkt. Das »politische Problem«, so begründet Schiller seine Verurteilung der Französischen Revolution, muß »durch das ästhetische den Weg nehmen ..., weil es die Schönheit ist, durch die man zu der Freiheit wandert« (2. Brief). Es bleibt jedoch zunächst »einigen wenigen auserlesenen Zirkeln« vorbehalten, sich auf diese Wanderschaft zu machen. Das praktische Verständnis der Kultur als autonomer Sphäre hat zu einem kulturalistischen Elitismus ge-

führt, in dem allein das »Ideal der Gleichheit« sich realisieren lasse (27. Brief).<sup>6</sup>

Neben der Unterscheidung zwischen Kultur und Zivilisation, dem Programm der Veredelung und dem Elitismus entsteht zur gleichen Zeit ein weiteres kulturalistisches Programm, das den herrschenden Kulturbegriff vorgeprägt hat. Es handelt sich um Herders spekulative Konzeption einer Geschichtsschreibung, die Volk, Nation, Sprache und Kultur in einen assoziativen und historisch fiktiven Zusammenhang bringt, um von der Natur zur Humanität aufzusteigen. Die zentrale Metapher für eine geschichtlich sich vollendende Humanität ist bei Herder die »Kette« der nationalen Kulturen, in der sich die Geschichte der Menschheit – in durch Aufstieg und Niedergang bestimmte Kulturkreise zerlegbar – darstelle.

Symptomatisch für dieses historiographische Programm ist folgende Stelle aus Herders umfangreicher Schrift *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, die zwischen 1784 und 1791 publiziert wurde: »Die Kultur eines Volkes ist die Blüte seines Daseins, mit welcher es sich zwar angenehm, aber hinfällig offenbaret. Wie der Mensch, der auf die Welt kommt, nichts weiß – er muß, was er wissen will, lernen – so lernt ein rohes Volk durch Übung für sich und durch Umgang mit anderen.«<sup>7</sup> Neben der Kulturverfallsthese, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den zahlreichen Dekadenz-Diagnosen wieder auftaucht, ist vor allem diese Analogiebildung kennzeichnend für seinen Begriff einer nationalen Kultur, denn Herder behandelt Nationen als Individualitäten. Er spricht vom »Körper der Nation«, »in dessen sämtlichen Gliedern nur eine gemeinschaftliche Seele lebet«.<sup>8</sup> In der Kultur soll sich diese Seele als Volksseele manifestieren und objektivieren. Die Mystifikation der Seele verschiebt den Kulturbegriff jedoch von der klassifikatorischen wie der praktischen Bestimmung eines autonomen sozialen Bereichs auf eine kontemplative, vor allem aber einfühlende Praxis, die sich das Bildungsbürgertum später zu eigen machen konnte, ohne den Anspruch auf Universalität und Ubiquität der Kulturgüter aufzugeben. Herbert Marcuse hat diese Verschiebung mit Bezug auf Herders

Geschichtsphilosophie treffend so charakterisiert: »In ihrer Eigenschaft universaler Einfühlung entwertet die Seele die Unterscheidung des Richtigen und des Falschen, Guten und Schlechten, Vernünftigen und Unvernünftigen, welche durch die Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit im Hinblick auf die erreichbaren Möglichkeiten der materiellen Daseinsgestaltung gegeben werden kann.«<sup>9</sup>

Herder nun machte es sich in diesem Sinne zur Aufgabe, die Existenz einer deutschen Volksseele zu belegen und Dokumente deutscher Sprache kontinuierstiftend zu präsentieren; er startete eine Initiative nach der anderen, um seine Zeitgenossen von der Existenz einer spezifischen Kultur und Literatur des deutschen Volkes zu überzeugen. Mit dem Ziel einer Abgrenzung von der höfischen Kultur verwirft er deren »Gallicomanie« noch zu einem Zeitpunkt, als die Französische Revolution die Macht der Aristokratie bereits untergraben hatte. In seinen *Briefen zu Beförderung der Humanität*, zwischen 1793 und 1797 verfaßt, pocht er auf eine Ablehnung Frankreichs, in der das Postulat eines lernenden »Umgangs mit anderen« völlig verschwunden ist, und schreibt: »Wenn Sprache das Organ unsrer Seelenkräfte, das Mittel unsrer innersten Bildung und Erziehung ist, so können wir nicht anders als in der Sprache unsres Volkes und Landes gut erzogen werden; eine sogenannte französische Erziehung ... in Deutschland muß deutsche Gemüter notwendig mißbilden und irreführen.«<sup>10</sup>

Zusammenfassend lassen sich drei Elemente der im Kontext des sogenannten deutschen Idealismus, nicht zuletzt in Entgegensetzung zur Kultur des Adels wie zur Französischen Revolution entstandenen Kulturideologie hervorheben:

1. die Abhebung der Kultur von der materiellen Lebenspraxis, die sich in der Unterscheidung von Kultur und Zivilisation ausgedrückt hat;
2. das Programm einer praktischen Kultur, die auf eine ästhetische Veredelung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse gerichtet ist;
3. das Programm einer Nationalkultur, die als Ausdruck der Seelenkräfte eines Volkes aufgefaßt wird.

Die Elemente erscheinen heterogen, sie bestehen vorerst nebeneinander. Wie könnten etwa auch ästhetischer Elitismus und Kultur des Volkes zusammenpassen?

### **Nationalkultur, Kulturstaat und Militarismus**

Zunächst handelt es sich um Entwürfe von konzeptiven Intellektuellen einer neuen Klasse, die die höfische Kultur bekämpfen. Ihre Konzeptionen enthalten unterschiedliche kategoriale Bestimmungen und schließen unterschiedliche historische und praktische Konsequenzen ein. Allerdings besitzt bereits in den aufgezeigten Bestimmungen der Kulturbegriff die Funktion, die tatsächlichen politischen wie sozialen Konsequenzen des Aufstiegs der neuen Klasse, der Bourgeoisie, nämlich die Durchsetzung der kapitalistischen als der dominanten Produktionsweise und die Einrichtung von bürgerlicher Republik und staatsbürgerlichen Rechten, in kulturelle Formen zu bringen. Die Historisierung von Kultur und Literatur, die sich ausgehend von Herders Mystifikation der Seelenkräfte um die Nation als Zentrum kristallisierte<sup>11</sup>, lieferte den Anstoß für die im 19. Jahrhundert vehement einsetzende Suche nach einem Ursprung der deutschen Sprache wie für die Konstruktion einer kulturellen Identität, die durch die deutsche Frühromantik, durch Novalis, August Wilhelm und Friedrich Schlegel, Wilhelm von Humboldt, Jakob und Wilhelm Grimm viel nachhaltiger auf die deutsche Kulturideologie gewirkt hat als durch die volkstümelnden Nationalisten Ernst Moritz Arndt und Friedrich Ludwig Jahn.

Die heterogenen Konzeptionen werden im entstehenden bürgerlichen Vereinswesen und auch an den neuhumanistischen Universitäten des 19. Jahrhunderts weitergetragen, ausgearbeitet und verbreitet. Im Prozeß der Nationalisierung verschmelzen sie zu der herrschenden Kulturideologie, die das Bürgertum nach dem Scheitern der Revolution von 1848 mit dem politisch dominanten preußisch-junkerlichen Staat versöhnte. Bereits 1849 heißt es in dem »Entwurf zu einem Gesetz über die Organisation der Kunstangelegenheiten« in Preußen: »In Betracht des wohlthätigen Einflusses, welchen die Kultur auf die Läuterung der Sitte und der all-

gemeinen Bildung des Volkes auszuüben vermag, erkennt der Staat die Pflege der Kunst als Nationalbedürfnis an.«<sup>12</sup> Insbesondere nach der Reichsgründung von 1871 wird der hierin sich manifestierende Anspruch des preußischen Staats als eines »Kulturstaats« zur zentralen Legitimationsformel für die Universitätsprofessoren.<sup>13</sup> Sie sehen sich als Repräsentanten der nationalen Kultur und als Hüter des »Kulturstaats«; sie wenden den Kulturbegriff gegen die unteren Klassen, die sie zur »amorphen Masse« machen, wie gegen die schwach entwickelten demokratischen Institutionen. Beides sehen sie als Ausdruck der gehäßten und verächtlich gemachten westlichen Zivilisation, die der angeblich veredelnden Wirkung deutscher Kultur widerspreche.

Dieses kulturalistische Selbstverständnis hat sich dann während des Ersten Weltkriegs in der Kriegsrhetorik der »deutschen Gelehrten«, die sich vornehmlich gegen das Frankreich der Dritten Republik richtete, niedergeschlagen. So etwa in folgenden Formulierungen aus einem »Aufruf an die Kulturwelt« von 1915, den, um nur einige der »Vertreter deutscher Wissenschaft und Kunst« zu nennen, Peter Behrens, Paul Ehrlich, Rudolf Eucken, Gerhart Hauptmann, Max Liebermann, Friedrich Naumann, Max Planck, Max Reinhardt, Wilhelm Röntgen, Gustav von Schmoller, Karl Voßler und Wilhelm Wundt unterzeichnet haben: »Sich als Verteidiger der europäischen Zivilisation zu gebärden, haben die am wenigsten das Recht, die sich mit Russen und Serben verbünden und der Welt das schmachvolle Schauspiel bieten, Mongolen und Neger auf die weiße Rasse zu hetzen. Es ist nicht wahr, daß der Kampf gegen unsern sogenannten Militarismus kein Kampf gegen unsre Kultur ist, wie unsre Feinde heuchlerisch vorgeben. Ohne den deutschen Militarismus wäre die deutsche Kultur längst vom Erdboden getilgt. Zu ihrem Schutz ist er aus ihr hervorgegangen in einem Lande, das jahrhundertlang von Raubzügen heimgesucht wurde wie kein zweites. Deutsches Heer und deutsches Volk sind eins. Dieses Bewußtsein verbrüder heute 70 Millionen Deutsche ohne Unterschied der Bildung, des Standes und der Partei. ... Glaubt uns! Glaubt, daß wir diesen Kampf zu Ende kämpfen werden als ein Kultur-

volk, dem das Vermächtnis eines Goethe, eines Beethoven, eines Kant ebenso heilig ist wie sein Herd und seine Scholle.«<sup>14</sup> Hier nun kommt der sinn- und identitätsstiftende Effekt des nationalen Kulturbegriffs deutlich zum Ausdruck: »Kultur« zur Veredelung – in der Nennung der Namen Goethe, Beethoven und Kant repräsentiert – und »Kultur« als produktive und reproduktive Tätigkeit in den Metaphern von »Herd« und »Scholle« werden im Begriff »Kulturvolk« verschmolzen und rassistisch artikuliert. Brüderlichkeit als militaristische Kameraderie, so dachten sie sich die deutsch-nationale Überwindung der Ideen von 1789.

Die »Vertreter deutscher Wissenschaft und Kunst« haben sich jedoch getäuscht: Ihr mit bildungsbürgerlichen wie romantisierenden Reminiszenzen geladener Kulturbegriff machte ihnen die gesellschaftliche Entwicklung seit der Reichsgründung, den Kapitalismus der großen Industrie und das politische Erstarken der Arbeiterbewegung in Gestalt der Sozialdemokratie, schließlich aber auch die erstmals technisch wie auch durch die Form der Massenheere bestimmte Kriegsführung selbst unbegreiflich. Die Volksgemeinschaft, die sie mit Goethe, Beethoven, Kant und mit »Herd und Scholle« beschworen, zerbrach nicht nur an der militärischen Niederlage, sondern auch an der revolutionären proletarischen Rätebewegung, die die im Reichstag vertretenen Parteien einschließlich der Mehrheitssozialdemokratie niederzuhalten beabsichtigten. Mit dem Zusammenbruch des wilhelministischen Staats geriet auch die Kulturideologie der »deutschen Gelehrten« in eine Krise.

### Faschistische Kulturpropaganda

Von grundlegender Bedeutung ist die Transformation des Kulturbegriffs, die sich in der Folge durch die Übertragung des Kulturalismus auf die Massen vollzog. Zwar deutet sie sich in dem oben zitierten Aufruf von 1915 bereits an, wurde aber erst in der Krise der Weimarer Republik von den Nazis effektiviert. Auch dem kulturellen Wir des NS-Volksgemeinschafts- und Rassendiskurses sind die Elemente der bürgerlichen Kulturideologie, die Mystifikation der Seelenkräfte und die ästhetische Veredelung, eingegliedert. »Ras-

senseele« ist in diesem Sinne das Schlüsselwort in Alfred Rosenbergs *Mythus des 20. Jahrhunderts*.<sup>15</sup>

Gegen den Klassenkampf gewendet, hat etwa Hitler in seiner Rede zum 1. Mai 1933 auf ähnliche Weise eine »völkische Verbundenheit« konstruiert, indem er die »Volksseele« quasi deutet und ihr zuschreibt: »Das Volk fühlt unbewußt in seinem Inneren, daß jene Feiern marxistischer Art in Widerspruch standen zur Zeit der Frühlingswende. Es wollte nicht Haß, es wollte nicht Kampf, es wollte Erhebung!« Hitler beginnt seine Rede mit der romantisierenden Reminiszenz: »Und heute können wir wieder mit dem alten Volkslied singen: Der Mai ist gekommen. Unseres Volkes Erwachen ist da.« Am Ende seiner Rede verspricht er öffentliche Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen wie etwa das »Programm unseres Straßenneubaus«, um mit der Beschwörung des »ewigen Kampfes« gegen die feindliche Welt und dem Appell an die Opferbereitschaft zu schließen.<sup>16</sup> In der Verschiebung vom kulturellen zum nationalen Wir wird die traditionelle Entgegensetzung von Kultur und Zivilisation abgelöst durch deren mobilisierende Integration, wobei sich der Bogen vom Mailed bis zum Straßenbau oder auch von antikisierendem Klassizismus bis zur Begeisterung für die Motorisierung der Welt spannen konnte. Bereits in Hitlers *Mein Kampf* (1925/1927) finden sich synthetisierende Formulierungen im Kontext des rassistischen Kulturalismus, wenn Hitler den »menschlichen Fortschritt« als kulturelle Mission »arischer Völker« darstellt und der Verbindung aus »hellenischem Geist und germanischer Technik« eine weltbeherrschende Rolle zuweist.<sup>17</sup>

Die klassizistischen wie die romantisierenden Elemente der NS-Propaganda sind der Kulturideologie des Bildungsbürgertums entnommen und mit technizistischen Herrschaftsutopien verknüpft. Das signifikanteste Beispiel dieser Verknüpfung liefert schließlich Goebbels: »Jede Zeit hat ihre Romantik, das heißt: ihre poetische Vorstellung vom Leben, auch die unsere. Diese ist härter und grausamer als die vergangene, aber romantisch ist sie wie diese. Die stählerne Romantik unserer Zeit manifestiert sich in berausenden Leistungen und in einem rastlosen Dienst an einer großen

nationalen Sache, in einem Pflichtgefühl, das zum unumstößlichen Prinzip erhoben wird: Wir alle sind mehr oder weniger Romantiker einer neuen deutschen Geltung vor uns selbst und vor der Welt! Das Reich dröhnender Motoren, himmelstürmender technischer Erfindungen, grandioser industrieller Schöpfungen, weiter, fast unerschlossener Räume, die wir für unser Volkstum besiedeln müssen, – das ist das Reich unserer Romantik!«<sup>18</sup> Die Metapher der »stählernen Romantik« in dieser Sequenz einer Rede, die der Germanist Goebbels am 9. Juli 1943 vor Studenten an der Universität Heidelberg hielt, um, wie er einleitend sagte, »zum geistigen Deutschland zu sprechen«, ersetzt die romantisierenden Reminiszenzen, die noch die Kulturkriegspropaganda im Ersten Weltkrieg charakterisierten. An die Stelle von »Herd und Scholle« sind »himmelstürmende technische Erfindungen« und »grandiose industrielle Schöpfungen« getreten, um den erneuten »Griff nach der Weltmacht« zu illustrieren. Die »stählernen Romantik« ist jedoch nicht nur die Metapher für das traditionelle militaristische Programm nationalstaatlicher Expansion, sondern auch für den »Volks- und Rassekrieg« (Goebbels), den die Nazis vor allem in Osteuropa führten; sie steht zugleich für die rassistische Segregations- und Vernichtungspraxis, die sie betrieben, um ihre »arische Kulturmission« zu erfüllen.

Auch im aktuellen Diskurs der »Neuen Rechten« ist diese Metapher aufzufinden. Wer ihre Texte aufmerksam liest, wird ihren Beteuerungen, sich vom Nazismus völlig gelöst zu haben, ohnehin mit Skepsis begegnen. Die Goebbels'sche Herrschaftsutopie erweist sich jedenfalls als inhärenter Bestandteil ihres vermeintlich kulturrevolutionären Programms. In der Aufsatzsammlung *Kulturrevolution von rechts* etwa kennzeichnet Alain de Benoist, Chefdenker der Nouvelle Droite in Frankreich, die neurechte Zielsetzung dadurch, daß der faschistische »Mensch der Zukunft« eine »Romantik aus Stahl praktizieren«<sup>19</sup> werde. Tatsächlich rufen die faschistischen Protagonisten in der Gegenwart nicht mehr zum »Rassekrieg«, sondern zum »Kulturkrieg« auf. Und zur eigenen Ermutigung behaupten sie, der »kriegerischen Haltung der Neuen Rechten« komme die »Heraus-

forderung der multikulturellen Gesellschaft daher gerade recht«, denn Kultur bedeute »vor allem eine geregelte Form des zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Krieges«. <sup>20</sup> Hier nun scheint der Kulturbegriff etwas von seiner ersten bürgerlichen Bestimmung als Kampfbegriff zurückzuerhalten. Doch den Propagandisten des faschistischen Kulturkriegs geht es nicht mehr um ein – wie auch immer beschränktes – Derivat bürgerlicher Autonomie, sondern um Kultur als Substrat nationaler Ordnung, das sie mit der Bezeichnung kulturelle Identität belegen. Enthielt der frühere bürgerliche Kulturbegriff noch das Versprechen künftiger Freiheit des Individuums, so ist der faschistische Kulturbegriff die schiere Apologie der historischen Transformationen, in denen sich das bürgerliche Kulturverständnis nationalisierte und verstaatlichte, so daß es zum Gefängnis individueller Freiheit und sozialer Emanzipation wurde.

### **Kultureller Antifaschismus**

Die ideologische Transformation des bürgerlichen Kulturalismus in der faschistischen Kulturpropaganda hat nach der Niederlage der parteiförmig organisierten Arbeiterbewegung und der linken Intellektuellen in der Staatskrise von 1930 bis 1933 auch in der antifaschistischen Politik nachgewirkt. An einer Stelle seiner *Quaderni del carcere* hat der italienische Kommunist Antonio Gramsci einen Begründungsansatz hierfür geliefert. Seiner Beobachtung zufolge ist die Herrschaft einer Partei totalitären Typs durch die Prädominanz der kulturellen Funktionen gegenüber der Politik und den politischen Fraktionierungen gekennzeichnet, so daß alle politischen Fragen sich in kulturelle Formen kleiden und als solche unlösbar werden. <sup>21</sup> Ein Beispiel, daß diese Kulturalisierung nicht nur für den faschistischen Staat gelten kann, den Gramsci als dessen Gefangener und unter dem Eindruck der Lektüre faschistischer Zeitschriften vor Augen hatte, sondern auch die politischen Formen der Opposition betrifft, lieferte der Internationale Schriftstellerkongreß zur Verteidigung der Kultur vom 21. bis 25. Juni 1935 in Paris.

Die Bedeutung dieses Kongresses bestand nicht nur darin, die antifaschistische Opposition im kulturellen Bereich

zu sammeln, zugleich ging es um die Vorbereitung der Volksfrontpolitik für Frankreich und für eine geplante deutsche Exilregierung, insbesondere um einen Konsens linker Intellektueller im Vorfeld politischer Initiativen. <sup>22</sup> Bereits die Tagesordnungspunkte verweisen auf diesen politischen Zusammenhang: Neben den enger auf die schriftstellerische Tätigkeit bezogenen Fragestellungen wie »Rolle des Schriftstellers in der Gesellschaft« und »Probleme des Schaffens«, in deren Rahmen nicht selten auch Stellung zu einer möglichen Volksfrontpolitik genommen wurde, dominierten die Themen »Das Kulturerbe«, »Das Individuum«, »Humanismus«, »Nation und Kultur« und selbstverständlich das Oberthema »Verteidigung der Kultur«. <sup>23</sup>

Vergleicht man den Arbeitsplan mit dem tatsächlichen Verlauf des Kongresses, so wird deutlich, daß die Themenstellungen zum Verhältnis von kulturellem Kampf und gesellschaftlichen Klassen und zum Verhältnis von literarischer Produktion und politisch-gesellschaftlicher Entwicklung gestrichen oder an den Rand gedrängt wurden, während überproportional viele Schriftsteller zum Thema »Nation und Kultur« das Wort ergriffen haben. Der thematischen Verschiebung entspricht die Ausgrenzung der künstlerischen Avantgarde und der proletarisch-revolutionären Literatur. Vorherrschend ist in den Redebeiträgen der Rückbezug auf den bürgerlichen Kulturalismus, eine »Rückkehr zum verbürgten Kanon«, in der, wie Albrecht Betz feststellt, die »Sehnsucht nach Harmonie und Sicherheit«, der »verklärende, antikisierende Heroismus« sowie die »traditionelle Spaltung zwischen Dichter und Publikum« zum Ausdruck gebracht wurde, welche »ihr politisches Pendant im Verhältnis von Führer und Masse« findet. <sup>24</sup>

Die meisten Redebeiträge sind durch politisch-ideologische Auffassungen bestimmt, die anzeigen, daß die Intellektuellen im Umfeld der kommunistischen Parteien zuvor bekräftigte Positionen aufgegeben haben. Für die Artikulation sozialer Konflikte und politischer Differenzen ist kein Raum mehr geblieben. Unter Berufung auf Geist, Vernunft, Humanität und Kultur sollte der Kampf gegen den Faschismus organisiert werden, so daß sich die Gegenbegriffe Ungeist,

Unvernunft, Inhumanität und Barbarei ganz unwillkürlich zu dessen Kennzeichnung einstellten. Unter dem Signum »Kultur gegen Barbarei« stehen die politischen Aussagen nahezu aller Rednerinnen und Redner. Dies mag auf den ersten Blick nicht verwunderlich scheinen, da es sich zumeist um Schriftstellerinnen und Schriftsteller handelt, die, wie André Gide sagt, »nur von Kultur und Literatur sprechen« wollen. Die wenigsten äußerten sich aber als solche.

Der kommunistische Schriftsteller Erich Weinert etwa beginnt seine kurze Rede mit den Sätzen: »Dieser Kongreß steht im Zeichen der Verteidigung der Kultur. Die Kultur verteidigen heißt, ihre Widersacher und Verfälscher aus der Welt schaffen. Aber ihre Feinde sind identisch mit den Feinden der Erkenntnis, des Menschenrechts und der Gesittung. Unsere kulturellen Feinde sind gleich unseren politischen Feinden. Daher heißt Verteidigung der Kultur Vernichtung der Feinde der gesellschaftlichen Entwicklung, also Vernichtung des Faschismus als der brutalsten Form der Reaktion.« Zwischen Politik und Kultur wird hier nicht unterschieden; spezifische Formen des kulturellen Kampfes ließen sich so nicht mehr bestimmen.

Das kämpferische Pathos kann die defensive Haltung nicht verbergen, die das Kongreßmotto dem Agitprop-Dichter des »Roten Wedding« von 1929 (»Und was wir spielen, ist Dynamit / Unterm Hintern der Bourgeoisie«) vorgegeben hatte. An die Stelle der Klassenkampf-Rhetorik sind sang- und klanglos die Topoi Erkenntnis, Menschenrecht und Gesittung getreten, denen die aggressiven Töne merkwürdig widerstreiten. Anders als in Weinerts ungelinker Rede nimmt sich die Idealisierung der Vergangenheit und die Rechtfertigung bürgerlicher Ideale in den Beiträgen der kommunistischen Intellektuellen Johannes R. Becher und Anna Seghers aus, die den Begriff Vaterlandsliebe antifaschistisch redefiniert und zur Plattform der Volksfrontpolitik gemacht sehen wollten. Unter Berufung auf Goethe, Hölderlin, Kleist und andere schwelgen sie in Vorstellungen einer besseren deutschen Nation; es geht ihnen um die Inbesitznahme eines nationalen Kulturerbes, das die Faschisten in ihren Augen widerrechtlich okkupiert hielten. Ihr Ziel ist

die »Befreiung« der Kulturnation Deutschland, ohne die historische Herausbildung der faschistischen Identifikation von Kultur und Nation auch nur zur Kenntnis zu nehmen und zu diskutieren.

Dieser Tendenz stellen sich nur wenige entgegen. Unter den französischen Schriftstellern sind es in erster Linie die Surrealisten um André Breton, die sich weigern, die bürgerliche Kultur Frankreichs unbesehen zu verteidigen, und auf dem internationalen Charakter der sozialen und poetischen Revolution beharren. Zu diesen Ausnahmen gehörte aber auch Robert Musil, der in seiner Rede die strikte Trennung von Kultur und Politik auf der Grundlage eines »übernationalen«, durch die künstlerische Individualität geprägten Kulturbegriffs anvisierte. Vom politischen Standpunkt eines an Max Stirner orientierten radikalen Individualismus aus hat etwa der holländische Essayist Menno ter Braak die Begriffe Geist und Freiheit als Instrumente des antifaschistischen Kampfes attackiert, um gegen die verpflichtenden, doktrinären Konzepte einen dynamischen Freiheitbegriff zu setzen, der »kein Absolutum, sondern eine Aktualität« und daher »immer Opposition« bedeute.<sup>25</sup>

Von anderer Seite schließlich versuchte Bertolt Brecht, die Entgegensetzung von Kultur und Barbarei als unzulängliches Mittel der antifaschistischen Politik zu kennzeichnen. Brechts Intervention auf dem Kongreß zielte darauf, die gesellschaftlichen Bedingungen des Faschismus, die »Wurzel der Übel« zur Sprache zu bringen. Daher forderte er die Intellektuellen in seiner kurzen Rede auf, von den Eigentumsverhältnissen zu sprechen. Er appelliert an sie, den Klassenkampf als soziale Bedingung der Faschisierung wie der antifaschistischen Politik zu sehen. Das Signum »Kultur gegen Barbarei« habe keine organisierende Kraft, da sowohl das Barbarische als auch das Kulturelle etwas von Menschen Produziertes und sozial Organisiertes sei.<sup>26</sup> Sicherlich ist Brechts Argumentation durch einen Ökonomismus gekennzeichnet, der die politischen Gewaltverhältnisse im faschistischen Staat mechanisch in die ökonomischen Eigentumsverhältnisse übersetzt. Doch diese Grobschlächtigkeit des Arguments ist nicht der Grund für das Scheitern seiner Inter-

vention, zumal dieser Ökonomismus von vielen der anwesenden kommunistischen Intellektuellen geteilt wurde. Der Grund liegt vielmehr darin, daß Brecht sich der Tendenz widersetzte, die antifaschistische Politik im bürgerlichen Kulturalismus zu fundieren. So gesehen, dokumentiert umgekehrt sein Scheitern die ideologische Prädominanz des Kulturellen in der antifaschistischen Volksfrontpolitik.

### Restaurative Kultur des Konservativismus

Kritische Marxisten haben den historischen Funktionswandel des Kulturbegriffs bereits früh analysiert, allerdings unterschiedlich eingeschätzt. In seinen umfangreichen Studien zur historischen Semantik von Kultur in England seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert, von Edmund Burke bis George Orwell, etwa hat Raymond Williams eine sukzessive Ausweitung des Begriffs festgestellt: von der Bezeichnung für die Gesamtheit des intellektuellen und moralischen Vermögens bezogen auf die Idee menschlicher Vervollkommnung über die Bezeichnung für den allgemeinen Stand der geistigen Entwicklung einer Gesamtgesellschaft bis hin zur Bezeichnung der ganzen, materiell wie geistig bestimmten Lebensweise, die alle sozialen Tätigkeitsbereiche und gesellschaftlichen Klassen einbeziehe. Er sieht in dieser Verschiebung des Begriffs von der privilegierten Bildung zur ganzen Lebensweise eine Demokratisierung der Kultur, die es für eine Theorie der Massenkultur zu nutzen gelte.<sup>27</sup>

Im Gegensatz zu Williams' optimistischer Beurteilung sahen Adorno, Horkheimer und auch Marcuse in der Ausweitung des Kulturbegriffs den Verlust der kritischen Funktion, die Kultur gegenüber der bürgerlichen Lebenspraxis erfüllt habe. »Selbst die Nazis«, notiert Horkheimer, »witterten die Gefahr, die der Kultur droht, wenn sie von den vereinheitlichenden Mechanismen der organisierten sozialen Kontrolle erfaßt wird. Man kann sogar soweit gehen zu mutmaßen, daß die bereits im Begriff der Kultur, der nicht viel älter ist als das Industriezeitalter, angelegte Einheit die geistige Substanz dessen, was als Kultur bezeichnet wird, bedrohen könnte.«<sup>28</sup> Gerade die Massenkultur des 20. Jahrhunderts zeige, so die Analysen im Rahmen der Kritischen

Theorie, daß sich infolge der monopolkapitalistischen Vergesellschaftung nicht demokratische, sondern autoritäre Verhaltenweisen durchsetzten. Die Integration von Kultur und Zivilisation, die in der faschistischen Kulturpropaganda visiert war, ist Teil einer weitreichenden Tendenz zur Affirmation der sich auf den massiven Herrschaftskomplex aus Staat, Kapital und Massenkultur stützenden Autorität; sie hat durch das Angebot bürokratisch verwalteter und warenförmig produzierter Kulturgüter nach Marcuse jene »Spannung zwischen ›Sollen‹ und ›Sein‹, Aktuellem und Potentiellem, Gegenwart und Zukunft, Notwendigkeit und Freiheit« liquidiert, in der sich, noch in Kultur als abgezirkeltem Reservatbereich, eine Opposition und die Absage an die bestehende Gesellschaftsordnung entfaltet habe: »Das Ergebnis: die autonomen, kritischen Kulturgehalte werden pädagogisch, erbaulich, zu etwas Entspannendem – ein Vehikel der Anpassung.«<sup>29</sup>

Mit Blick auf die nachfaschistische Bundesrepublik stellte Adorno bereits 1950 eine »kulturelle Renaissance« fest, die jedoch »etwas von dem gefährlichen und zweideutigen Trost der Geborgenheit im Provinziellen«<sup>30</sup> habe. Im Vergleich zur Exilstation USA mußten trotz aller Bemühungen der Nazis die Zustände im Nachkriegsdeutschland, insbesondere die der kulturindustriellen Entwicklung, zurückgeblieben erscheinen. Diese Ungleichzeitigkeit machte sich nicht zuletzt in der Tendenz der Konservativen geltend, die den traditionellen Kulturalismus des deutschen Bürgertums mitsamt seiner scheinheiligen Trennung von Kultur und Zivilisation, dem Kulturelitisismus und den Mystifikationen der Seelenkräfte zu restaurieren beabsichtigten. Die restaurative Tendenz gab vor, man könne noch einmal dort beginnen, wo sich das kulturelle Leben des bürgerlichen Wirtschaftssubjekts als heile, zumindest versöhnte Welt darstellen ließ, um die eigenen Destruktivkräfte zu bannen. Über den Kreis der Kulturkonservativen hinaus wollte man sich gerne darüber täuschen, daß die Bildungspfade von Goethes Wilhelm Meister, wo nicht verschüttet, längst ausgetrampelt waren, und spielte so der politischen Gerontokratie unter Adenauer in die Hände. »Bildung heute«, so charakterisiert Adorno die

konservative Hegemonie, »hat nicht zum geringsten die Funktion, das Geschehene Grauen und die eigene Verantwortung vergessen zu machen und zu verdrängen. Als isolierter Daseinsbereich, bar einer genauen Beziehung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit, taugt Kultur dazu, den Rückfall in die Barbarei zu vertuschen. Darin setzt sich der Versuch des Nationalsozialismus fort, über die Totenstarre der Herrschaft zu betrügen. ... Solange Hitler herrschte, gelang es ihm nicht, dem Volk die Produkte seiner Kulturvögte anders als auf dem Wege des Zwangskonsums zuzuleiten. Heute aber, da kein solcher Zwang mehr ausgeübt wird, übernimmt man freiwillig ein ganzes Lager von Begriffen und Bildern aus dem autoritären Bereich. Gewiß ist seine Beziehung zur Diktatur durchschnitten. Ihrer inneren geschichtlichen Voraussetzung nach aber sind jene Begriffe und Bilder gekettet an die Vorstellung der Unvermeidlichkeit und Rechtmäßigkeit von Herrschaft und Not.«<sup>31</sup>

Mochten die historischen Reminiszenzen den konservativen Honoratioren als probates Mittel erscheinen, um sich aus den Trümmern davonzustehlen, die ihr Bündnis mit den Nazis hinterlassen hatte, so war ihr verklärender, bildungsbürgerlicher Kulturbegriff völlig untauglich für den technisch-infrastrukturellen Wiederaufbau und die kapitalistische Restrukturierung der Gesellschaft. Die konservative Restauration des Kulturalismus blieb allerdings auch nicht bei dem provinziellen Charakter der unmittelbaren Nachkriegszeit stehen. Auf dem Schleichweg der philosophischen Anthropologie wird die im traditionellen Kulturkonservatismus als seelenlos verpönte Technik in den menschlichen Kulturhaushalt reintegriert.

Der Mensch als »Mängelwesen« unterliege, so etwa Arnold Gehlen, im Unterschied zum instinktgepanzerten Tier aufgrund seiner angeborenen »Weltoffenheit« einer »Reizüberflutung«, die er durch kulturelle Regularien als seine »zweite Natur« zu beherrschen suche. Insofern Gehlen nun der »bekannten Unterscheidung von Kultur und Zivilisation« beziehungsweise der »Antithese Technik und Kultur« nicht beitreten mochte, vielmehr für das »technische Zeitalter« nach einer Phase explosionsartiger Entwicklung die

Wiederkehr stabiler Gesellschaftszustände prognostizierte, war er bestrebt, den Konservativen die »Angst vor der Technik« zu nehmen. Von Anbeginn fungiere die Technik als Ersatz für das Organische, indem sie die defizitäre Organ- und Instinktausstattung des Menschen kompensiere. Analog den »uralten Institutionen« und »strengen professionellen Körperschaften«, Familie, Staat, Recht, Kunst und Religion, die im traditionellen konservativen Denken Autorität und Herrschaft verbürgten, schreibt Gehlen der ihrer sozialen Dimensionen entkleideten Technik die zentrale Funktion einer Entlastung zu, die das Individuum durch Eingliederung in die technifizierte Welt erfahre.<sup>32</sup>

Die Ausweitung des Kulturbegriffs im technokratischen Konservatismus kann als Versuch verstanden werden, die konservative Klientel in die Affirmation der fordistischen Gesellschaft mit ihren kompakten Industriekomplexen, der hochdifferenzierten Arbeitsteilung und dem institutionalisierten Klassenkompromiß einzuüben, nachdem die Verschweißung des deutschen Konservatismus mit dem Nazismus offenkundig gescheitert war. Stellt sich nach dieser Seite die Integration der Technik in das kulturalistische Menschenbild bei Gehlen als Initiative zur Erneuerung des Konservatismus dar, so bleibt sie im Beharren auf institutioneller Sicherheit und Stabilität den autoritär-staatlichen Konzeptionen verbunden. »Zurück zur Kultur!« lautet die zentrale Parole von Gehlens Institutionalismus, denn der »Fortschritt der Zivilisation« schleife »Traditionen, Rechte und Institutionen« und führe zu einer Renaturalisierung des Menschen; sein Verhalten werde »entformt, affektbestimmt, triebhaft, unberechenbar, unzuverlässig«. <sup>33</sup> In der den Konservativen traditionell umtreibenden Furcht vor dem »Chaos« wird so schließlich die dementierte Trennung von Kultur und Zivilisation erneut hypostasiert.

### **Hegemoniales Projekt: Kulturgesellschaft**

Der technokratische Konservatismus war – wie auch die faschistische Kulturpropaganda – bestrebt, Kultur als Prokrustesbett individueller und sozialer Befreiung zu etablieren. Wo dagegen »die konstitutionelle Plastizität der

menschlichen Antriebe, die Variabilität der Handlungen und die Unerschöpflichkeit der Dingansichten zur Geltung« komme, werde, so Gehlen, die Gesellschaft instabil.<sup>34</sup> Genau dies entsprach dem Ansinnen der Kulturrevolutionäre in den sechziger Jahren. Im Rekurs auf die Schriften des jungen Marx, auf seine Forderung nach Verwirklichung der Philosophie und auf sein Postulat über die Aufhebung des Privateigentums als die »vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften«<sup>35</sup>, war der herrschende Kulturalismus, in Form der kulturindustriellen »Massenware« wie in Form der kulturelitären »Spitzenprodukte«, als Staatsideologie zu denunzieren.<sup>36</sup>

Doch im Unterschied zu Marx sah man die kapitalistische Gesellschaftsformation nicht mehr im Ökonomischen dominiert, sondern im Alltäglichen, das den rationalisierenden und planenden Institutionen, den Ideologien und darunter vor allem denjenigen unterstellt sei, die mit dem Begriff der Kultur etikettiert werden. Ausgehend von dieser Einschätzung sollte die revolutionäre Veränderung der Alltäglichkeit im Sexualleben, in der urbanen Gesellschaft und in der Trennung von Alltag und Fest ihre ersten Angriffsflächen finden. Die Revolution müsse total und permanent sein, so faßte 1967 etwa Henri Lefebvre, der marxistische Theoretiker des Alltagslebens und radikale Kritiker des Ökonomismus und Politizismus in Frankreich, die kulturrevolutionären Bestrebungen zusammen, denn die Revolution verändere »das Leben, nicht nur den Staat oder die Eigentumsverhältnisse«. Die anvisierte Kulturrevolution könne dabei nicht auf kulturelle Ziele im herkömmlichen Sinn beschränkt bleiben, sie habe vielmehr einen praktischen Sinn und orientiere auf eine »Kultur, die keine Institution sein soll, sondern Lebensstil«.<sup>37</sup>

Aus heutiger Sicht mutet es verwunderlich an, dem Begriff des Lebensstils eine revolutionäre Bedeutung beizulegen, gehört doch die Rede von der Pluralisierung der Lebensstile mittlerweile zum Standardrepertoire einer positivistischen Kultursoziologie, die auf der Ebene der Wissensproduktion der Kulturalisierung sozialer Verhältnisse Vor-schub leistet. Lebensstil heute erinnert kaum noch an die

transgressive Wirkung der Wünsche, an den Kampf um die Stadt und den Übergang des Alltäglichen zum erweiterten Fest. Die Gründe hierfür liegen vielleicht darin, daß Lefebvre den Begriff zu sehr strapaziert, ihm als Gegenbegriff zur Institution zu viel aufbürdet und ihn in der Perspektive einer totalen Revolution überfrachtet, so daß er selbst ihn als Kampfbegriff entwertet hat. Sicherlich aber sind die Gründe darin zu suchen, daß sich die kulturrevolutionären Impulse zu rasch abgeschwächt haben. Auch wenn man in Rechnung stellt, daß solche Impulse ohnehin eher diskontinuierlich auftreten und sich die historische Kontinuität fest im Griff der Herrschenden befindet<sup>38</sup>, ist über das Scheitern der kulturrevolutionären Bestrebungen noch nicht alles gesagt. Es lassen sich – zumindest im Blick auf die Entwicklung in der Bundesrepublik – drei Momente nennen, die auch auf seiten der Linken diesen Bestrebungen entgegengewirkt und so den Prozeß befördert haben, in dem der Kulturalismus jenes Terrain zurückgewinnen konnte, das sich die Protestbewegung der sechziger Jahre freigeräumt hatte. Man sollte sich daher nicht scheuen, diese Momente als das zu bezeichnen, was sie in ihren Wirkungen waren: Konzepte der kulturellen Gegenrevolution.

Das erste Moment betrifft die radikale Linke der siebziger Jahre. Es handelt sich hierbei um die Entmischung von kulturrevolutionärem Impuls und politischer Aktion im Zuge der theoretischen, marxistisch-leninistischen Dogmatisierung und des praktischen Aufbaus rigider Partei- und Organisationsstrukturen, wie sie etwa Peter Brückner bereits früh analysiert und kritisiert hat. In dem Anfang der siebziger Jahre programmatisch verkündeten Übergang der Protestbewegung von bürgerlich-radikalen zu sozialistischen Organisationsformen wurde die Kritik der alltäglichen Lebensweise ebenso wie die der bürgerlichen Ästhetik durch die Positivität eines vermeintlich proletarischen Standpunkts ersetzt. Einher ging damit eine kulturelle Retraditionalisierung, die den Mustern parteikommunistischer Agitprop und proletarisch-revolutionärer Literatur aus den zwanziger und dreißiger Jahren folgte und sich bei Wiederherstellung (klein)bürgerlicher Moralvorstellungen und

Disziplinanforderungen in der klassenkämpferischen Phrase erschöpfte.<sup>39</sup>

Das zweite Moment der kulturellen Gegenrevolution liegt in der sozialdemokratischen Hegemonie innerhalb der bundesrepublikanischen Linken begründet. Sie läßt sich in der Parole von der »Demokratisierung der Kultur« zusammenfassen, die auf eine »Teilhabe der bisher Nichtprivilegierten« am bürgerlichen Kulturbetrieb, auf deren Partizipation sowohl »am Produkt der künstlerischen Arbeit« als auch »am Prozeß der Entwicklung von Kunst und Kultur« zielte.<sup>40</sup> Mit diesem Anspruch verband sich in der sozialdemokratischen Perspektive, der Tradition des Kultursozialismus der Weimarer Republik verhaftet, eine Reinstitutionalisierung sogenannter Kulturbedürfnisse der Bevölkerung, die einem wachsenden Anteil an Freizeit entsprechend durch die kommunale Kulturpolitik beziehungsweise die gewerkschaftliche Kulturarbeit befriedigt werden sollten. Das Kennzeichen der sozialdemokratisch verwalteten Kultur blieb dabei die affirmative Trennung von Arbeitszeit und Freizeit, so daß sich der partizipatorische Anspruch auf die Teilhabe an den sedimentierten Kulturgütern und den längst deprivierten Kulturinstitutionen des bürgerlichen Lebens wie Theater, Museum, Oper und Operette reduzierte.

Das dritte Moment schließlich bezieht sich auf die künstlerische Subkultur der siebziger Jahre und ist zugleich als Reaktion auf die Konzepte der politischen Linken zu verstehen. Gemeint ist hier der Diskurs des Postmodernismus, in dem die Trennung von politischer und künstlerischer Opposition ihre Legitimation gefunden hatte. Fredric Jameson etwa beschreibt die Postmoderne als »ungeheure Expansion der Kultur in alle Lebensbereiche«, wodurch sich die Unfähigkeit begründe, theoretisch wie praktisch eine kritische Distanz zu den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen herzustellen.<sup>41</sup> Tatsächlich vollzieht sich in diesem Diskurs eine liberale Entwertung vormals kulturrevolutionärer Impulse: Während linke Politik in der Folge als biedere Pädagogisierung verworfen wurde, schien die kapitalistische Gesellschaftsformation eine schier grenzenlose kulturelle Absorptions- und Differenzierungsfähigkeit zu besitzen, die

jeden kulturrevolutionären Versuch obsolet erscheinen ließ. Das Ziel der Kulturrevolution, der Angriff auf die Alltäglichkeit, verkam dabei unter der Hand zur Anerkennung des segmentierten szeneverhafteten Alltags, in dem Lebensstil in der verdinglichten Hülle von Accessoires lediglich signalisiert wurde und sich die postmodernisierte Linke nicht selten zur Reservearmee der kulturindustriellen Branchen degradiert sehen konnte.

Allerdings nicht allein im Diskurs des Postmodernismus avancierte der Kulturbegriff zur Schlüsselkategorie der Abwehr kulturrevolutionärer Bestrebungen. Hatte man hier den Universalisignifikanten der Politik freudig dekonstruiert, so stellte sich bald heraus, daß an seine Stelle der der Kultur getreten war. Denn zumindest in der Bundesrepublik erhielt der Begriff der Kultur eine zentrale Funktion in der politisch-ideologischen Auseinandersetzung um das Projekt nationaler Hegemonie. Von allen im Bundestag vertretenen Parteien wurde die Ablösung der Industriegesellschaft, die an das keynesianische Modell des sozialpartnerschaftlichen Ausgleichs und des sozialstaatlichen Kompromisses gebunden war, durch die sogenannte Kulturgesellschaft propagiert. In schneller Folge beschlossen die verschiedenen Bundestagsparteien »Kulturpolitische Programme«, in denen diesem Übergang Rechnung getragen werden sollte. Die CDU forderte in ihrem 1986 verabschiedeten »Zukunftsmanifest«: »Mehr Sinnerfüllung in einer farbigen Kulturgesellschaft«. Die CSU warnte in ihrem Programm davor, daß »in der Art einer schleichenden Kulturrevolution eine Destabilisierung unserer politischen Ordnung« drohe, falls sich Politiker nicht der Kunst und Kultur in »Verantwortung für die Schöpfung« annähmen. Die FDP machte es sich zur Parteiaufgabe, »kulturelle Aspekte als ein Gestaltungsprinzip wirksam werden« zu lassen. Im »Irseer Entwurf« zu ihrem Parteiprogramm nannten die Sozialdemokraten eine »Wirtschaft, die sich als Teil der Kulturgesellschaft versteht und verhält«, als ihr Ziel und behaupteten, daß die »deutsche Kultur vor mehr als tausend Jahren als Teil der gemeinsamen Kultur europäischer Völker entstanden« sei. Neben der »Sinnerfüllung« ist Kultur als »Beitrag zur Identitätsfin-

dung« der zentrale Topos, der die Funktion des Kulturbegriffs im politischen Diskurs charakterisiert und auf die hier dargestellten nationalen Traditionen zurückverweist.<sup>42</sup>

Mit Bezug auf den wissenschaftlichen Diskurs als Indikator der Transformation der Kulturideologie kann darüber hinaus im Rahmen der Neudefinition der Geisteswissenschaft eine Konzeption gefunden werden, worin die konservative Hegemonie seit der Durchsetzung des technokratischen Konservatismus zum Ausdruck kommt, indem der Kulturbegriff in Anlehnung an Gehlens Kulturalismus die Form eines neuen Holismus angenommen hat. In der Denkschrift *Geisteswissenschaften heute* etwa, die auf Anregung des Wissenschaftsrates und der Westdeutschen Rektorenkonferenz mit Mitteln des Bundesministeriums für Forschung und Technologie an der Universität Konstanz in den achtziger Jahren gefördert und 1991 publiziert wurde, heißt es entsprechend, daß die Geisteswissenschaften »ihre Optik ... auf das kulturelle Ganze, auf Kultur als Inbegriff der menschlichen Arbeit und der Lebensformen, naturwissenschaftliche und andere Entwicklungen eingeschlossen, auf die kulturelle Form der Welt«<sup>43</sup> richten sollten. Statt also im Sinne kritischer Theorie die philosophischen, religiösen, ästhetischen, literarischen und künstlerischen Formen in ihren Produktionsbedingungen und ihren ideologischen Effekten zu analysieren, orientiert dieses holistische Verständnis von Kultur auf eine Wissenschaft, die die gesellschaftliche Arbeitsteilung und die sich aus ihr ergebenden Herrschaftsverhältnisse kurzerhand eskamotiert und so dem Herrschaftsprojekt Kulturgesellschaft sekundiert.

»Mit dieser Integration der Kultur in die Gesellschaft«, so stellte bereits Marcuse fest, »tendiert die Gesellschaft dazu, selbst dort totalitär zu werden, wo sie demokratische Formen und Institutionen bewahrt.«<sup>44</sup> Die gegenwärtige Veränderung des herrschenden Kulturbegriffs deutet offenkundig in die von Marcuse aufgezeigte Richtung. Man kann hier von einer Verdrängung des Sozialen durch das Kulturelle und von einer Kulturalisierung der Politik sprechen. Anhand einer kulturalistischen Nomenklatur der politisch-sozialen Sprache mit Begriffen wie »Wirtschaft als Kultur«,

»Kultur der Arbeit«, »Kulturstaat« und nicht zuletzt durch die Hervorhebung »deutscher Kultur« werden schließlich alle sozialen Konflikte als kulturelle Differenzen artikuliert, um sie der direkten politischen Auseinandersetzung zu entziehen. Der kulturalistische Holismus soll alle sozialen und politischen Gegensätze übertrumpfen. Die neue Kulturgesellschaft liefert die imaginäre Form ihrer Lösung, so lange zumindest, wie der Zauber ungebrochen bleibt, mit dem der Kulturalismus die Formen der Vergesellschaftung umhüllt.

### Anmerkungen

- 1 Vgl. Helmut Bracker/Fritz Wefelmeyer (Hrsg.): *Naturplan und Verfallskritik*. Zu Begriff und Geschichte der Kultur. Frankfurt a. M. 1984; dies. (Hrsg.): *Kultur*. Bestimmungen im 20. Jahrhundert. Frankfurt a. M. 1990; Franz Steinbacher: *Kultur*. Begriff, Theorie, Funktion. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1976; zur Tradition des Kulturbegriffs in Deutschland vgl. neuerdings Georg Bollenbeck: *Bildung und Kultur*. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters. Frankfurt a. M., Leipzig 1994.
- 2 Max Horkheimer: Die Philosophie der absoluten Konzentration (1938). In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 4. Frankfurt a. M. 1988, S. 295–307, hier: S. 299
- 3 Jürgen Kocka: *Sozialgeschichte*. Begriff, Entwicklung, Probleme. 2., erw. Auflage, Göttingen 1986, S. 157f. Vgl. auch: Edward P. Thompson: *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, 2 Bände. Frankfurt a. M. 1987; ders.: *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie*. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts. Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1980.
- 4 Immanuel Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784). In: *Immanuel Kant Werkausgabe*, Bd. XI, hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 1977, S. 31–50, hier: S. 44
- 5 Vgl. Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München 1972. Zur Dichotomisierung von Kultur und Zivilisation vgl. zusammenfassend: Institut für Sozialforschung: *Soziologische Exkurse*. Nach Vorträgen und Dokumenten. Frankfurt a. M. 1956, S. 85–92.
- 6 Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen (1795). In: *Schillers Sämtliche Werke*. Säku-

- lar-Ausgabe. Zwölfter Band, Zweiter Teil hrsg. v. Oskar Walzel. Stuttgart, Berlin 1905
- 7 Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791). Nach der von Bernhard Suphan herausgegebenen historisch-kritischen Ausgabe. Wiesbaden 1985, S. 361 (13. Buch, VII. Abschnitt)
  - 8 Johann Gottfried Herder: Idee zum ersten patriotischen Institut für den Allgemeingeist Deutschlands (1787). In: *Herders Werke* in fünf Bänden. Dritter Band. Berlin, Weimar 1969, S. 359–376, hier: S. 361
  - 9 Herbert Marcuse: Über den affirmativen Charakter der Kultur. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6. Jahrgang 1937, Heft 1, S. 54–94, hier: S. 75
  - 10 Johann Gottfried Herder: Briefe zu Beförderung der Humanität (1793–1797) In: *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben*, 2 Bände. Berlin, Weimar 1971, hier: 2. Band, S. 161 (Neunte Sammlung, 111. Folge der Gallicomanie für Deutschland)
  - 11 Vgl. Jürgen Fohrmann: *Das Projekt der deutschen Literaturgeschichte*. Entstehung und Scheitern einer nationalen Poesiegeschichtsschreibung zwischen Humanismus und Deutschem Kaiserreich. Stuttgart 1989, S. 95ff.
  - 12 Zit. n. Karla Fohrbeck/Andreas Wiesand: *Von der Industriegesellschaft zur Kulturgesellschaft?* Kulturpolitische Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland. München 1989, S. 2.
  - 13 Vgl. Fritz K. Ringer: *Die Gelehrten*. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890–1933. Stuttgart 1983.
  - 14 Zit. n. Corona Hepp: *Avantgarde*. Moderne Kunst, Kulturkritik und Reformbewegungen nach der Jahrhundertwende. München 1987, S. 206f.
  - 15 Vgl. Alfred Rosenberg: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltungskräfte unserer Zeit. 11. Auflage. München 1943, insb. S. 697. Hier gibt Rosenberg vier »lebensgesetzliche Gliederungen« der »Lebenstotalität« an: »1. Rassenseele, 2. Volkstum, 3. Persönlichkeit, 4. Kulturkreis«.
  - 16 Hitlers Rede zum 1. Mai 1933 dokumentiert in: Projekt Ideologietheorie: *Faschismus und Ideologie 1*. Berlin 1980, S. 134ff.; vgl. darin auch Manfred Behrens: Ideologische Anordnung und Präsentation der Volksgemeinschaft am 1. Mai 1933 und Herbert Bosch: Ideologische Transformationsarbeit in Hitlers Rede zum 1. Mai 1933, S. 81ff. und 107ff.
  - 17 Vgl. Adolf Hitler: *Mein Kampf*. Zwei Bände in einem Band. Ungekürzte Ausgabe. München 1935, S. 318.
  - 18 Helmut Heiber (Hrsg.): *Goebbels Reden*. Band 2: 1939–1945. Düsseldorf 1971, S. 253. Die Metapher »stählerne Romantik« gehört zu den mehrfach von Goebbels verwendeten rhetorischen Figuren, vgl. etwa auch seine Rede zur Eröffnung der Reichskulturkammer am 15.11.1933, in: Helmut Heiber (Hrsg.): *Goebbels Reden*. Band 1: 1932–1939. Düsseldorf 1971, S. 131–141, hier: S. 137, oder auch auf den italienischen Faschismus gemünzt in: Joseph Goebbels: *Der Faschismus und seine praktischen Ergebnisse* (1934). Auszüge in: Ernst Nolte (Hrsg.): *Theorien über den Faschismus*. 6. Auflage. Königstein/Ts. 1986, S. 314–319, hier: S. 319
  - 19 Alain de Benoist: *Kulturrevolution von rechts*. Krefeld 1985, S. 37
  - 20 Stefan Ulbrich: Es entsteht eine neue Kultur. In: *Junge Freiheit* 10/1992, S. 24; ders.: Verdammt viele Thesen ... Warum Multikulturalismus ein Konzept der Neuen Rechten ist. In: Ders. (Hrsg.): *Multikultopia*. Gedanken zur multikulturellen Gesellschaft. Vilsbiburg 1991, S. 299–346, hier: S. 342f. Zum »Kulturkrieg« vgl. außerdem bereits die Publikationen des Kasseler »Thule-Seminar« in den achtziger Jahren, u.a. Pierre Krebs: *Die europäische Wiedergeburt*. Aufruf zur Selbstbesinnung. Tübingen 1982.
  - 21 Vgl. Antonio Gramsci: *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. Torino 1975, S. 1939
  - 22 Zur politischen Bedeutung des Kongresses vgl. Ursula Langkau-Alex: *Volksfront für Deutschland?* Band 1: Vorgeschichte und Gründung des »Ausschusses zur Vorbereitung einer deutschen Volksfront«. 1933–1936. Frankfurt a. M. 1977 und Arno Münster: *Antifaschismus, Volksfront und Literatur*. Zur Geschichte der »Vereinigung revolutionärer Schriftsteller und Künstler« (AEAR) in Frankreich. Hamburg, Berlin 1977; zur Funktion des Schriftstellerkongresses als »antifaschistische Sammlungsbewegung in der Kultursphäre« vgl. Albrecht Betz: *Exil und Engagement*. Deutsche Schriftsteller im Frankreich der 30er Jahre. München 1986.
  - 23 Vgl. die allerdings lückenhafte Dokumentation: *Paris 1935*. Erster Internationaler Schriftstellerkongress zur Verteidigung der Kultur. Reden und Dokumente. Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Literaturgeschichte. Berlin 1982. Die folgenden Zitate aus den Reden sind, soweit kein anderer Nachweis erfolgt, diesem Band entnommen.
  - 24 Albrecht Betz: *Exil und Engagement*, a.a.O., S. 110
  - 25 In dem oben zitierten Dokumentenband *Paris 1935* ist die Rede Menno ter Braaks lediglich referiert; zu dessen Position vgl. auch Menno ter Braak: Geist und Freiheit. In: *Die Sammlung*. 1. Jahrgang 1934, Heft 8, S. 393ff.

- 26 Neben seiner Rede von 1935 wie auch der Rede auf dem II. Schriftstellerkongreß zur Verteidigung der Kultur, der im Juli 1937 in Valencia, Madrid und Paris stattfand, hat Brecht, teils in Form fragmentarischer Notizen, teils in thesenartiger Form, weitere Reflexionen zum Kulturbegriff, zur Kritik der linken Intellektuellen und zum antifaschistischen Kampf angestellt. Die entsprechenden Texte finden sich in: *Bertolt Brecht Werke*. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe. Band 22: Schriften 1933–1942, Berlin, Weimar, Frankfurt a. M. 1993. An einer Stelle heißt es in dem Fragment »Das Proletariat ist nicht in einer weißen Weste geboren« (1934): »Die Basis unserer Einstellung zur Kultur ist der Enteignungsprozeß, der im Materiellen vor sich geht. Die Übernahme durch uns hat den Charakter einer entscheidenden Veränderung. Nicht nur der Besitzer ändert sich hier, auch das Besitztum. Und das ist ein verwickelter Prozeß. Was von der Kultur also verteidigen wir? Die Antwort muß heißen: jene Elemente, welche die Eigentumsverhältnisse beseitigen müssen, um bestehenzubleiben.« (S. 64) Hier deutet sich Brechts Konzeption an, sie ist weniger ökonomistisch als die Rede von 1935 vermuten läßt. Es handelt sich um eine Dialektik der konkreten Situation. Programmatisch mit Bezug auf die literarische Produktion formuliert, faßt Brecht seine Auffassung etwa auch am Ende des Aufsatzes »Weite und Vielfalt der realistischen Schreibweise« (1938) zusammen, die als Beitrag zur Realismus-Debatte unter den exilierten Schriftstellern und Schriftstellerinnen konzipiert war: »Über literarische Formen muß man die Realität befragen, nicht die Ästhetik, auch nicht die des Realismus. Die Wahrheit kann auf viele Arten verschwiegen und auf viele Arten gesagt werden. Wir leiten unsere Ästhetik, wie unsere Sittlichkeit, von den Bedürfnissen unseres Kampfes ab.« (S. 433)
- 27 Raymond Williams: *Culture and Society 1780–1950*. Third Edition. Harmondsworth 1963 (dt.: *Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte*. Studien zur historischen Semantik von »Kultur«. München 1972)
- 28 Max Horkheimer: [Deutschlands Erneuerung nach dem Krieg und die Funktion der Kultur]. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 12. Frankfurt a. M. 1985, S. 184–194, hier: S. 194
- 29 Herbert Marcuse: Bemerkungen zur Neubestimmung der Kultur (1965). In: Ders.: *Schriften 8*. Aufsätze und Vorlesungen 1948–1969. Frankfurt a. M. 1984, S. 115–135, hier: S. 122. Neben dem Kapitel »Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug« (Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, 1944/47. In: Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, Band 5. Frankfurt a. M. 1987) vgl. auch die folgenden Aufsätze zum

- Massenkultur und Kulturindustrie von Adorno und Horkheimer: Theodor W. Adorno: Das Schema der Massenkultur. Kulturindustrie [Fortsetzung] (1942). In: Ders.: *Gesammelte Schriften 3*. Frankfurt a. M. 1984; ders.: Résumé über Kulturindustrie (1963). In: Ders.: *Gesammelte Schriften 10.I*. Frankfurt a. M. 1977; Max Horkheimer: Neue Kunst und Massenkultur (1941). In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 4. Frankfurt a. M. 1988.
- 30 Theodor W. Adorno: Auferstehung der Kultur in Deutschland? (1950) In: Ders.: *Kritik*. Kleine Schriften zur Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1971, S. 20–32, hier: S. 23
- 31 Ebenda, S. 28f.
- 32 Vgl. Arnold Gehlen: *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*. Reinbek 1986; ders.: *Der Mensch*. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 9. Auflage. Wiesbaden 1972 (Erstausgabe 1940). Zur Kritik vgl. Hansmartin Kuhn: *Der lange Marsch in den Faschismus*. Zur Theorie der Institutionen in der bürgerlichen Gesellschaft. Berlin 1974.
- 33 Arnold Gehlen: *Untersuchungen*, a.a.O., S. 59
- 34 Arnold Gehlen: *Urmensch und Spätkultur*. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, 5. Auflage. Wiesbaden 1986, S. 21
- 35 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: *MEW 1*, S. 378–391; ders.: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: *MEW 40*, S. 465–588, hier: S. 540
- 36 Vgl. Henri Lefebvre: *Das Alltagsleben in der modernen Welt*. Frankfurt a. M. 1972, S. 137
- 37 Ebenda, S. 275. Lefebvre gewinnt seine Theorie u.a. in Auseinandersetzung mit den Situationisten: »Hinter den erscheinenden Moden, die einander an der tändelhaften Oberfläche der kontemplierten pseudozyklischen Zeit vernichten und wiederzusammensetzen, besteht der große Stil der Epoche stets in dem, was durch die offensichtliche und geheime Notwendigkeit der Revolution orientiert wird.« Guy Debord: *Die Gesellschaft des Spektakels*. Hamburg 1980, S. 91.
- 38 Vgl. Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Band I.2, Frankfurt a. M. 1974, S. 691–704
- 39 Vgl. Peter Brückner: *Kritik an der Linken*. Zur Situation der Linken in der BRD. Köln 1973; siehe auch die Aufsätze »Nachruf auf die Kommunebewegung« (1972), »Politisch-psychologische Anmerkungen zur Roten-Armee-Fraktion« (1973) und »Paradoxien der Protestbewegung« (1973/74) alle in: Ders.: *Zerstörung des Gehorsams*. Aufsätze zur politischen Psychologie. Berlin 1983.

- 40 Hilmar Hoffmann: Zum Verhältnis von öffentlicher und gewerkschaftlicher Kulturarbeit. In: Karl-Heinz Götze (Red.): *Massen/Kultur/Politik*. Berlin 1978, S. 87–98, hier: S. 90; vgl. auch: Hilmar Hoffmann: *Kultur für alle*. 2. Auflage. Frankfurt a. M. 1981
- 41 Fredric Jameson: Postmoderne – zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus. In: Andreas Huyssen/Klaus R. Scherpe (Hrsg.): *Postmoderne*. Zeichen kulturellen Wandels. Reinbek 1986, S. 45–102, hier: S. 95f.
- 42 Zur Debatte um die Kulturgesellschaft und zu den kulturpolitischen Parteiprogrammen vgl. Karla Fohrbeck/Andreas Wiesand: *Von der Industriegesellschaft zur Kulturgesellschaft?* A.a.O., insb. S. 141ff.
- 43 Wolfgang Frühwald u.a.: *Geisteswissenschaften heute*. Eine Denkschrift. Frankfurt a. M. 1991, S. 41
- 44 Herbert Marcuse: Bemerkungen zur Neubestimmung der Kultur, a.a.O., S. 117

## Ein Mythos, ein Staat, ein Volk

### Zur Theorie der Nationform des Politischen

#### Nationaler Mythos

Die Mythen, aus denen sich die Nationalismen speisen, sind keine atavistischen Formen, sondern vor allem moderne Legenden und Erzählungen, historistische Erfindungen des 19. Jahrhunderts. Den kapitalistischen Wirtschaftssubjekten dienten sie feierabends und -tags der Versicherung einer Gemeinschaft, die sie in ihren alltäglichen Konkurrenzbeziehungen zu entbehren schienen. Der Stoff, aus dem ihre Retrospektionen gewebt waren, ist dabei ebenso anheimelnd wie kriegerisch, privat-sentimental wie öffentlich-monumental. Das deutsche Bürgertum hatte den Lindenbaum für die romantisch-biedermeierliche Seele und das Hermannsdenkmal mit dem drohend gegen Frankreich gerichteten Schwert. Bereits 1838 wurde bei Detmold der Grundstein für dieses erst 37 Jahre später dann von Kaiser Wilhelm I. eingeweihte Monstrum gelegt, das den nationalen Ursprungsmythos der Deutschen verkörpern sollte, das Bild einer Schlacht, von der nicht einmal gewiß ist, ob sie tatsächlich im Teutoburger Wald stattfand, und das ihres Siegers, der fälschlicherweise Hermann der Cherusker genannt wurde. Die Legende des Arminius wird seit Martin Luther, der »in von hertzen lib« gewonnen hatte, und Ulrich von Hutten immer wieder aus dürftigen antiken Quellen nacherzählt und ausgeschmückt und wiedererzählt, von dem Barockdichter Lohenstein, von Klopstock, Kleist und Grabbe, bis sie sich als historische Wahrheit im deutschen Bürgertum festgesetzt hatte.<sup>1</sup> Heine dagegen spottete im *Wintermärchen* über den »edlen Recken« samt »seinen blonden Horden«, ironisierte den Teutoburger Wald als »klassischen Morast«: »Die deutsche Nationalität, die siegte in diesem Drecke.«<sup>2</sup> Aber auch Engels hat die nationale Legende in seiner *Urge-*

*schichte der Deutschen* weiterverbreitet und gemeint, »daß die Deutschen hier, am Anfang ihrer Geschichte, entschieden Glück«<sup>3</sup> gehabt hätten. So fischen nicht selten auch marxistische Lehrbücher und Einführungen – gestützt auf zweifelhafte Aussagen über die »Unabhängigkeit Deutschlands« (Engels) im Jahr 9 n. Chr. – im »klassischen Morast«, um am Faden der deutschen Nationalgeschichte mitzuspinnen.

Im nationalen Mythos verdichten sich die Legenden und Erzählungen zu einem historischen Bild, das unmittelbar und unwillkürlich eine politische Funktion erfüllen soll. Der revolutionäre Syndikalist Georges Sorel hat zu Beginn dieses Jahrhunderts die Funktion des modernen Mythos zu definieren versucht. Der Mythos ist ihm zufolge eine »Ordnung von Bildern«, ein »Gesamtbild«, das – rational unwiderlegbar – den jeweiligen Gesinnungen ein »Höchstmaß an Spannkraft« verleihe. Sorel verstand seine Definition als Beitrag zur Revitalisierung der Marxschen Revolutionstheorie, als Konsequenz, die aus Erstarrung und Krise des ökonomistischen Marxismus um die Jahrhundertwende zu ziehen sei. In diesem Sinne wollte er den proletarischen Generalstreik als einen sozialen Mythos verstanden wissen, der die Nation spalte, das Proletariat von den übrigen Klassen absondere und die »*Revolution en bloc*« gebe.<sup>4</sup> Formell hat er damit allerdings zugleich die Definition des Antipoden geliefert, des nationalen Mythos, der die sozialen Spaltungen der Nation überwölbt, die Teile zusammenführt und die Nation »en bloc« gegen andere Nationen richtet. Nationalisten und Faschisten haben sich seine Mythos-Definition zu eigen gemacht und im Bild der »nationalen Wiedergeburt« oder der »nationalen Erneuerung« mobilisierend eingesetzt.

Grundsätzlich lassen sich zwei Typen, oder besser: zwei Modi des nationalen Mythos innerhalb der kapitalistischen Gesellschaftsformationen unterscheiden. Der erste Modus kann als genealogischer Mythos bezeichnet werden, der das Bild einer ursprünglichen Verwandtschaft der Gesellschaftsmitglieder hervorruft, indem dynastisch bestimmte Erbfolgen national umgemünzt und auf die soziale Kategorie »Volk« übertragen werden. Solche Volksgenealogien, wie sie im »*ius sanguinis*« rechtlich kodifiziert sind, lassen sich

in allen Nationalismen des 19. und 20. Jahrhunderts finden. Sie stellen eine gemeinsame »Abstammung« her. In seiner Revolutionsschrift *Qu'est-ce que le Tiers-état?* von 1789 etwa hat Sieyès sie für eine von der »fränkischen« Aristokratie »gereinigte Nation« dargestellt, die »nur aus Abkömmlingen der Gallier und Römer zusammengesetzt«<sup>5</sup> sei. Ebenso hat Fichte sie in seinen *Reden an die deutsche Nation* von 1807/08 mit der Behauptung eines deutschen »Urvolks«<sup>6</sup> seinem Programm einer Nationalerziehung unterlegt. Im genealogischen Mythos stehen Nationalismus und Rassismus, wie Léon Poliakov am Beispiel des »arischen Mythos« verdeutlicht hat, in wechselseitiger Beziehung, sind beide so amalgamiert, daß eine rassistische Ausgrenzung gesellschaftlicher Gruppen installiert werden kann.<sup>7</sup>

Der zweite Modus kann als demokratischer oder plebiszitärer Mythos der Nation charakterisiert werden. Der nationale Einschluß stellt sich hier nicht über das Bild der Verwandtschaft her, sondern über eine gemeinsame Willensäußerung, die juristisch dem »*ius soli*« entspricht. Ernest Renan hat in der programmatischen Rede *Qu'est-ce qu'une nation?* von 1882, dem in der Bundesrepublik seit 1990 wohl meist zitierten Text nationalistischer Literatur, diesen Modus des nationalen Mythos hervorgehoben, indem er ihn in dem Bild des »täglichen Plebiszit«<sup>8</sup> faßte. Er findet sich allerdings bereits in Rousseaus *Du contrat social* vorkonstruiert, worin die »eigentliche Verfassung des Staates« auf die »Macht der Gewohnheit« zurückgeführt wird, die »weder in Erz noch in Marmor, sondern in die Herzen der Bürger eingegraben« sei und »von Tag zu Tag neue Kraft« gewinne.<sup>9</sup> Für Renan nun ist die Nation »eine große Solidargemeinschaft, getragen von dem Gefühl der Opfer, die man gebracht hat, und der Opfer, die man noch zu bringen gewillt ist«; eine Solidargemeinschaft, deren Bildung historische Legenden voraussetze, in denen die nationalen Greuel taten vergessen gemacht werden; eine Solidargemeinschaft schließlich, die »sich in der Gegenwart in einem greifbaren Faktum« zusammenfassen lasse, nämlich in dem »deutlich ausgesprochenen Wunsch, das gemeinsame Leben fortzusetzen«.<sup>10</sup> Damit rekurriert Renan auf die identitätsbildende

Funktion des demokratischen Mythos, in dem die imaginäre Gemeinschaft des Volkes sich als Einheit der Nation spiegelt. Er macht jedoch keine Angaben zur staatlichen Institutionalisierung dieser Willensgemeinschaft, also über den Nationalstaat, in dem die historische und territoriale Umgrenzung der »nationalen Gemeinschaft« materialisiert ist. Auch gibt er keine Auskunft über die soziale Zusammensetzung dieser Solidargemeinschaft, die historisch ebenso als Ein- wie als Ausschlußverfahren gewirkt hat, über die Tatsache also, daß die Repräsentation in der parlamentarischen Demokratie zunächst auf die »nationale Gemeinschaft« von »weißen erwachsenen männlichen Eigentümern« beschränkt war und sich erst in Folge sozialer Kämpfe sukzessive erweitert hat.

Beide Modi des nationalen Mythos implizieren mithin Formen der sozialen Ausschließung, die über das Bild der verwandtschaftlichen beziehungsweise solidargemeinschaftlichen Homogenität zu legitimieren versucht werden. Ohne die Berücksichtigung der sozialen Herrschaftsverhältnisse allerdings kann nicht verstanden werden, wie der nationale Mythos die Verwandtschaft oder den »Wunsch, das gemeinsame Leben fortzusetzen«, produziert, wie beide Varianten die Individuen zur »freiwilligen Unterwerfung«<sup>11</sup> unter die nationale Ideologie bewegen und sie zur Anerkennung der Nation vergattern, gar zur Bereitschaft treiben, für das Vaterland zu töten oder sich töten zu lassen.

Roland Barthes hat in seinem Buch *Mythen des Alltags* den modernen Mythos als ein »sekundäres semiologisches System« bestimmt, das die Artikulationen der realen gesellschaftlichen Beziehungen zum »Rohstoff« enthistorisierender, entpolitizierender und sozial anonymisierender Aussagen macht und ihnen einen imperativen und interpellatorischen Charakter verleiht.<sup>12</sup> Für Barthes ist das zentrale Moment des Mythos die Entnennung sozialer Herrschaft, etwa das Verschwinden der gesellschaftlichen Klassenbeziehungen in der politisch-sozialen Sprache, das sich entlang verschiedener Verbreitungslinien vollzieht und gegenwärtig bis in die Sprache der Linken, ihre Theoriebildung und politische Praxis Auswirkungen zeigt. Vor allem ihre Ausdehnung

indiziert demnach die soziale Macht der modernen Mythen. In Analogie dazu läßt sich der nationale Mythos zugleich als eine bestimmte Ordnung von historischen Bildern im Sinne Sorels und als bestimmte Vorstellung einer territorialen Gliederung fassen, in denen sowohl die Konstruktions- als auch die Ausbreitungsbedingungen der Nationform verdeckt und unkenntlich gemacht sind.

### Nationalstaat

In der neueren kritisch-materialistischen Gesellschaftstheorie wird die »Institution Staat« weder schlicht als Agentur der herrschenden Klasse noch als der »ideelle Gesamtkapitalist«<sup>13</sup> verstanden, sondern als eine komplexe Struktur, in der sich legitimatorische wie repressive Beziehungen zwischen allen gesellschaftlichen Klassen und ihren Fraktionen kristallisieren. Allerdings sind diese Beziehungen bestimmt durch die sozialen Konflikte und Kämpfe, die »Institution Staat« selbst bildet ein Terrain, auf dem sie ausgetragen werden. In dieser Hinsicht steht der kapitalistische Staat den gesellschaftlichen Klassen nicht in äußerlicher Relation gegenüber; er ist weder das politische Instrument der herrschenden Klasse oder einer ihrer Fraktionen, wie er grundsätzlich in der parteikommunistischen Staatstheorie aufgefaßt wurde, noch ein politisches Subjekt mit einer klassenneutralen Schiedsrichterfunktion, wie er sich zumeist in den Köpfen sozialdemokratischer Theoretiker darstellte.

Insofern die »Institution Staat« Produkt wie Terrain von Klassenkämpfen und sozialen Konflikten ist, führt schließlich jede Vorstellung eines monolithischen Staatswesens in die Irre.

In seinem strukturellen Aufbau ist der kapitalistische Staat nicht *eine* Institution, sondern ein Ensemble verschiedener Apparate und Institutionen, die in einem funktionalen Verhältnis zu den verschiedenen gesellschaftlichen Klassen und ihren Fraktionen stehen. Der *Staatstheorie* von Nicos Poulantzas zufolge ist der kapitalistische Staat durch seine institutionelle Materialität und funktionale Ausdifferenzierung in allen gesellschaftlichen Beziehungen präsent, so daß die Unterscheidungen, die etwa zwischen privatem und öf-

fentlichem Bereich innerhalb der kapitalistischen Gesellschaftsformationen oder zwischen ökonomischem und politischem Raum im Sinne der marxistischen Basis-Überbau-Topik getroffen werden, nicht nur konstitutiv für den kapitalistischen Staat sind, sondern ebenso durch ihn konstituiert werden.<sup>14</sup>

Bezogen auf die Nationform des kapitalistischen Staats kommt dieses doppelte Konstitutionsverhältnis in der Umwälzung der Raum- und Zeitordnungen zum Tragen. Durch die arbeitsteilige Kooperation, die nach Marx die »Grundform der kapitalistischen Produktionsweise«<sup>15</sup> bildet, werden die verschiedenen zur Herstellung eines Produkts erforderlichen Operationen aus ihrer zeitlichen Reihenfolge gelöst und räumlich nebeneinander gestellt. Marx hat diese Revolutionierung der Raum- und Zeitordnungen lediglich als Ökonomisierung von Raum und Zeit begriffen. Zugleich aber bedeutet sie deren Politisierung. Im kapitalistischen Produktionsprozeß wird das Produkt nicht mehr in einem kontinuierlichen und homogenen Raum hergestellt, der durch die Einheit von unmittelbarem Produzenten und seinen Produktionsmitteln, wie etwa in der handwerklichen Produktion, bestimmt ist. Vielmehr wird es innerhalb eines seriell-segmentierten Raumes weitertransportiert, der sich unter dem Kommando des Kapitals über die Arbeitskraft aus einer irreversiblen Folge verschiedener Stationen mit diskontinuierlichen und parzellenförmig festgelegten Operationen zusammensetzt. Genauso verhält es sich mit der kapitalistischen Zeitordnung: Die Zeit ist hier nicht mehr ein homogenes und reversibles Kontinuum, in der das Produkt unter der persönlichen Bindung des Produzenten an ritualisierte, stets wiederkehrende Rhythmen, seien sie nun natürlich, kultisch oder religiös begründet worden, verfertigt wird, sondern sie schreitet völlig unabhängig von solchen Bindungen des Produzenten unaufhörlich voran. Dabei ist die kapitalistische Zeit so zerlegbar, daß die auf die Fertigstellung des Produkts angewendete Arbeitskraft in zeitlichen Einheiten meßbar und damit kalkulierbar wird. Das Produkt durchläuft verschiedene serielle Abschnitte einer kumulativen Zeit, innerhalb derer zwar ein Produktionsziel vorgege-

ben wird, die aber im Hinblick auf die erweiterte Reproduktion endlos ist.

Die historische Koinzidenz der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise mit der Etablierung der Nationform des Staats, die Engels zu der historizistischen Aussage verführt hat, daß »seit dem Ausgang des Mittelalters die Geschichte auf die Konstituierung Europas aus großen Nationalstaaten«<sup>16</sup> hingearbeitet habe, ist nur vor dem Hintergrund der neuen Raum- und Zeitordnungen verstehbar. Sind daher der serielle Raum und die serielle Zeit als konstitutive Momente des Nationalstaats anzusehen, so gilt umgekehrt auch, daß der entstehende Nationalstaat die »Auflösung der Feudalität« (Marx) vehement betrieben hat und somit konstitutiv für die auf die arbeitsteilige Kooperation aufbauende große Industrie war. Nicht zuletzt die Fabrikgesetzgebungen, die den »Heißhunger nach Mehrarbeit« (Marx) zügeln sollten, um die »Lebenskraft der Nation« zu erhalten, sind ein entscheidender Motor der kapitalistischen Ökonomisierung von Raum und Zeit.<sup>17</sup> Engels ignoriert also gerade den Prozeß der Politisierung, der sich etwa in den englischen »Factory-Acts« unter den Begriffen Nation und Volk vollzogen hat, und unterstellt ein evolutionäres historisches Schema, das letztlich die kumulative Zeit des kapitalistischen Produktionsprozesses affirmiert.

Der kapitalistische Staat produziert in der Homogenisierung der seriellen Raum- und Zeitordnung zu einem evolutionären Schema allerdings gerade jene soziale Passivierung, durch die Volk und Nation als verallgemeinerte Entitäten des Politischen erscheinen. Er setzt die Grenzen und definiert räumlich ein Innen und ein Außen, zeitlich ein Vorher und ein Nachher, indem er die nationale Einheit »zur Historizität eines Territoriums und zur Territorialisierung einer Geschichte, zur nationalen Tradition eines Territoriums«<sup>18</sup> macht, die sich in seinem institutionellen Aufbau materialisiert hat. In dieser doppelten Bewegung manifestiert sich der ambivalente Charakter, in der die Nationform die soziale Einfriedung bewerkstelligt: die räumliche Partikularisierung mittels der Grenzziehung und die zeitliche Universalisierung durch die Erfindung einer Nationalgeschichte. Vor

dem Hintergrund der seriellen Raum- und Zeitordnung innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise besitzt der Nationalstaat folglich die Fähigkeit, sich weitere Raumsegmente territorial einzugliedern, sie zu annektieren und im Rahmen einer evolutionären Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft historisch zu assimilieren.

Die bisherige Konsolidierung der Nationalstaaten zeigt schließlich, daß die Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Bereich hierbei von sekundärer Bedeutung ist, sich ihre Trennung vielmehr als variabel erweist. Der bürgerliche Nationalstaat ist primär gekennzeichnet durch eine Demokratisierung der Politik als »Nationalisierung der Massen«, wie Nationalisten und Faschisten sie stets propagiert und forciert haben.<sup>19</sup> Es handelt sich hierbei um die autoritär organisierten und staatlich reglementierten Formierungen der Massen, die getragen von unterschiedlichen öffentlichen wie privatisierten Institutionen und Ritualen von Wahlkämpfen, Wahlen und Volksabstimmungen über die Armee mit ihren Militärparaden, die semimilitärischen Aufmärsche der Schützenvereine, korporierten Studenten und Neonazis bis hin zu den Volksparteien, Sportveranstaltungen und Massenmedien wie Presse, Film, Rundfunk und Fernsehen reichen. Demokratisierung bedeutet darüber hinaus eine Ausweitung der staatlichen Regulation im Sinne eines »sozialen Nationalstaats«<sup>20</sup>, der die gesamten Reproduktionstätigkeiten aller StaatsbürgerInnen in der öffentlichen wie privaten Sphäre zu gewährleisten, anzuleiten und zu kontrollieren beansprucht.

Analysiert man nun das staatliche Ensemble von Apparaten und Institutionen unter dem Aspekt politischer Herrschaft, so ergibt sich eine strukturelle Dominanz von Kapitalinteressen, die den Nationalstaat als Klassenstaat, eben als kapitalistischen Staat charakterisiert. Als Struktur und als soziales Verhältnis organisiert und repräsentiert der kapitalistische Staat, wie Antonio Gramsci festgestellt hat, in einer Verbindung aus Zwang und Konsens die Hegemonie der herrschenden Klassen und ihrer Fraktionen und desorganisiert dergestalt die beherrschten Klassen. Diese politische Hegemonie gewährleistet die funktionelle Kohärenz des

staatlichen Ensembles aus unterschiedlichen Apparaten und Institutionen, die Einheit des kapitalistischen Staats, indem sie die Interessen der herrschenden Klassen(fraktionen) verallgemeinert.<sup>21</sup> Mit dieser Feststellung bewegt man sich auf dem Terrain des Nationalstaats, denn auf diese Kohärenz, formuliert als hegemoniales Projekt einer nationalen Politik, bezieht sich die identifikatorische Konstruktion des Volkes als einer imaginären Gemeinschaft, die sich in dem vermeintlich einheitlichen Staat als der einen Institution wiedererkennt und sie im Unterschied zu anderen Staaten als »ihren Staat« anerkennt. Étienne Balibar schließlich hat darauf hingewiesen, daß durch dieses Verhältnis der Wieder- und Anerkennung die politischen Kämpfe in einen staatlichen Horizont gestellt sind, in dem die imaginäre Gemeinschaft des Volkes sogar noch das »Streben nach Reform und sozialer Revolution als Projekt formuliert, das »ihren« Nationalstaat umgestalten soll«.<sup>22</sup>

Allerdings können solche politischen Kämpfe auch zu einer hegemonialen Instabilität, zu einer Staatskrise führen, in der die nationale Einheit implodiert und der ambivalente Charakter der sozialen Einfriedung partikularistische und universalistische Strategien hervorruft, welche sich nicht länger in einem nationalen Herrschaftsprojekt bündeln lassen. Nicht anders hat Marx etwa die Pariser Kommune von 1871 interpretiert, nämlich als »Rücknahme der Staatsgewalt durch die Volksmassen«, die zugleich die »politische Form ihrer sozialen Emanzipation« bilde, und als »wahrhaft nationale Regierung«, deren internationaler Charakter sich gleichzeitig durch die ins Werk gesetzte »Befreiung der Arbeit« ausgedrückt habe.<sup>23</sup> Nicht anders aber konstituieren sich auch regionalistische, separatistische oder irredentistische Tendenzen auf dem Terrain des sich in der Krise befindenen Nationalstaates. Sie zielen auf die Rekonstruktion imaginärer Gemeinschaften mittels eigenständiger Institutionen innerhalb des Nationalstaats, der Eigenstaatlichkeit oder des staatlichen Anschlusses, auf staatliche Institutionen also, in denen sich die »Volksmassen« wiedererkennen und die sie erneut als die »ihrigen« anerkennen sollen.

## Konstruktion des Volks als Nation

Die innere Homogenisierung des Nationalstaats verlangt eine Konstruktion von Volk und Nation, die über die sozialen Ungleichheiten, Spaltungen und Differenzen hinweggeht. Hegemonie kann in diesem Sinn ohne die Modulation eines »politischen Körpers Volk-als-Nation«<sup>24</sup> nicht bestehen. Historisch gehen bestimmte Aspekte des kapitalistischen Staats, etwa die zentralisierte Verwaltung und die Doktrin der Staatsräson, zwar seiner nationalen Form voraus, aber erst der politische Prozeß der äußeren wie der inneren Kolonialisierung schafft Nationen, die sich als Entitäten in einer Rangordnung von kolonisierenden und kolonisierten Staaten, in Zentrum und Peripherie gliedern. Für die Konstruktion des Volks als Nation sind die Mechanismen der inneren Kolonialisierung von grundlegender Bedeutung, weil sie die »unterentwickelten« Regionen innerhalb des nationalen Territoriums und die »schwach ausgebildeten« Traditionen innerhalb der nationalen Geschichte tendenziell isolieren, negieren oder auslöschen. Sowohl in sozialer als auch in kultureller Hinsicht zerstört der Nationalstaat andere Muster der Traditionsbildung, indem er sie entweder der nationalen Tradition assimiliert oder im Namen dieser Tradition annihiliert, um in einem raum-zeitlichen Kontinuum das »eigene Volk« zu kreieren und es als eine »absolut autonome Einheit«<sup>25</sup> darzustellen. Die beiden wichtigsten historischen Kontrahenten des Nationalismus, der Regionalismus und der Internationalismus, sind dagegen bisher vor allem an dieser Konstruktion des »eigenen Volks« gescheitert. Wo sie nicht selbst zum Staat, etwa in Form des Separatismus beziehungsweise Irredentismus oder auch des »sozialistischen Vaterlandes« und des Sozialismus in den jeweiligen »nationalen Farben«, und damit dem Nationalismus völlig symmetrisch geworden sind, treten regionalistische und internationalistische Artikulationen lediglich diskontinuierlich auf.

Mit der Verknüpfung von Nationalismus und Rassismus erzeugt der Nationalstaat neben der historischen Kontinuität des Staatsvolks eine weitere Modalität der inneren Homogenisierung. Da kein Nationalstaat eine ethnische Ba-

sis besitzt, produziert er zur Modulation des »Volkkörpers«, laut Balibar, eine »fiktive Ethnizität«<sup>26</sup>, die zwei komplementäre Wege zur Konstruktion des Volkes einschließt. Zum einen handelt es sich um die »sprachliche Gemeinschaft«, zum anderen um die »rassische Gemeinschaft«. Die erste bezieht sich auf die Nationalsprache, die im linguistisch-philologischen Nationalismus als »natürliche Sprache« auftaucht, tatsächlich aber aus den staatlich organisierten Prozessen der Alphabetisierung und Schriftreformierung, der Sprachplanung und -normierung erst hervorgeht. Eine Fiktion ist die sprachliche Gemeinschaft insofern, als ihr – linguistisch gesprochen – ein gemeinsamer »Code« zwischen Sendern und Empfängern unterstellt wird, der ihnen sozial kommensurabel und völlig transparent erscheinen muß. Allerdings bleibt die sprachliche Gemeinschaft eine prekäre nationalstaatliche Homogenisierung, denn sie assimiliert tendenziell alle kompetenten Sprecherinnen und Sprecher und ihr Ausschlußmodus reicht kaum eine Generation zurück.

Die sprachliche Praxis geht jedoch noch über die imaginäre Gemeinschaft der Kommunizierenden hinaus, wenn diese auf der Identifizierbarkeit der »Muttersprache« als Merkmal nationaler und ethnischer Zugehörigkeit beharren. Obleich also die Nationalsprache einer grundsätzlichen Unwägbarkeit der nationalen Zuschreibung ausgesetzt ist, liefert sie dennoch das Material für rassistische Ausgrenzungen. Es sind die Metaphern für die Sprache als Ausdruck der nationalen Seelenkräfte, der ursprünglichen Gemeinsamkeit eines Volks und als des gemeinsamen Bandes, das seine Mitglieder zusammenhalte, die schon im 18. Jahrhundert charakteristisch für den linguistisch-philologischen Nationalismus der bürgerlichen Intellektuellen, etwa den Nationenbegriff Herders, waren. Ausgehend davon gleitet die »sprachliche Gemeinschaft« über zur »rassischen Gemeinschaft«, deren konstitutives Merkmal die Fiktion einer ursprünglichen Verwandtschaft ihrer Mitglieder, die Eingliederung der Individuen in die Volksgenealogie ist, wie sie dem genealogischen Mythos der Nation entspricht. Die »rassische Gemeinschaft« fußt im Unterschied zur Sprachge-

meinschaft auf einer fiktiven Kette der Generationen, die sich quasi beliebig in Vergangenheit und Zukunft verlängern läßt, aber Integration und Assimilation per se reduziert oder sogar ganz ausschließt. Für sie steht die Metapher der Nation als einer großen Familie, die Hegel etwa 1810, damals Rektor eines neuhumanistischen Gymnasiums in Nürnberg, in dem Text »Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse« durch folgende Formulierung ausgedrückt hat: »Wenn die Familie sich zur Nation erweitert hat und der Staat mit der Nation in eins zusammenfällt, so ist es ein großes Glück.«<sup>27</sup>

Dem Beispiel Hegels lassen sich nicht nur die zentralen Orte der Nationalerziehung entnehmen, wie sie den bürgerlichen Intellektuellen zu Beginn des 19. Jahrhunderts vorschwebte, sondern Familie und Schule sind die Institutionen, in denen sich die Reproduktion der fiktiven Ethnizität abspielt. Balibar zumindest geht davon aus, daß beide eine institutionelle Verbindung innerhalb des Nationalstaats eingehen und so das Volk als ethnische Gegebenheit in Form der »sprachlich-rassischen Gemeinschaft« konstruiert wird. Mehr noch, als schulische und familiäre Staatsapparate bleibt dieses institutionelle Arrangement nicht auf die Schule und die Familie im engeren Sinne, etwa auf den »mutter-sprachlichen Unterricht« beziehungsweise die bürgerliche Kernfamilie, beschränkt. Hinzu kommen weitere öffentliche und private Institutionen, von der Kinderkrippe bis zum Altersheim, von den Standesämtern bis zu den Familienberatungsstellen, von den Sport- und Freizeitvereinen bis zu den Jugendämtern, in denen die Praktiken und Rituale der »sprachlich-rassischen Gemeinschaft« geregelt werden. Demnach definiert der Nationalstaat sowohl staatlich-administrative als auch zivilgesellschaftliche und private Einrichtungen, in denen die Vermittlung von Sprachkompetenz und die Einübung des generativen Verhaltens stattfindet, zu wichtigen Orten der Konstruktion des Volks als Nation. Die staatliche Bevölkerungsplanung besteht dann vor allem darin, diese koordinierend und antizipierend einzusetzen. Der schulische und der familiäre Staatsapparat haben dabei nicht nur die Reproduktion der Arbeitskraft zu garantieren und

die Zugänge innerhalb der Hierarchien der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zu reglementieren, ihre Bedeutung liegt, Balibar zufolge, vielmehr vor allem darin, diese Funktionen der Reproduktion der fiktiven Ethnizität unterzuordnen. Hierdurch erhält schließlich die Bevölkerungspolitik einen zentralen Stellenwert in der nationalstaatlichen Regulation der Ökonomie.

### **Kritik des Nationalismus**

Die Geschichte von der amerikanischen und der französischen Revolution im 18. Jahrhundert bis zur antikolonialen Revolution in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts, von Boston und Paris bis Managua war die Geschichte eines internationalen Befreiungskampfs und zugleich die einer »Nationalisierung der Welt«.<sup>28</sup> Im Inneren wie im Äußeren der kapitalistischen Zentren hat sich die Nationform des Politischen etabliert, weil sie auf der Grundlage der kapitalistischen Zeit- und Raumordnungen eine ungleichzeitige und kombinierte Entwicklung der Gesellschaftsformationen ermöglichte, die sich in den Formen der nationalstaatlichen Territorialisierung und Deterritorialisierung niedergeschlagen hat. Die Herausbildung von Zentren mit konkurrierenden Staaten und von Peripherien mit ihren hierarchisierten Beziehungen zueinander und zu den Zentren, wie Immanuel Wallerstein sie in der Theorie des historischen Kapitalismus als eines Weltsystems<sup>29</sup> gefaßt hat, ist begleitet von einem Prozeß ständiger Grenzbeziehungen und Grenzrevisionen wie von einem permanenten Prozeß der Erfindung und Wiederherstellung nationaler Mythen. Tatsächlich hat die Internationalisierung der kapitalistischen Produktions- und Reproduktionsbedingungen die Kompetenzen der nationalen Politik verengt, ohne jedoch die Nationalstaaten als die bestimmende Form des Politischen aufzulösen. Vielmehr hat sie diese Form sogar noch verhärtet, was sich nicht zuletzt in der Renationalisierung Osteuropas und der verschärften Konkurrenz nationaler Politiken und nationalistischer Bewegungen gezeigt hat, was aber auch an den Versuchen zur Rekonstruktion der Familie und an den autoritären Methoden der Erzwingung von Gehorsam im Innern abzulesen ist.

Hieraus entsteht die paradoxe Situation, daß gerade aufgrund der Internationalisierung des Kapitalverhältnisses linke Politik zunehmend auf den nationalstaatlichen Rahmen verwiesen ist. Sie birgt die Gefahr, daß sich die Linke selbst nationalisiert und als sozialpatriotischer Flügel nationaler und supranationaler Hegemonialbestrebungen agiert. Dies gilt insbesondere, wenn sie sich auf außen- und staatspolitische Zielsetzungen beschränken und fixieren läßt und so ihre kulturrevolutionären Möglichkeiten, ihre Kritik der bestehenden öffentlichen wie privaten Institutionen selbst erstickt.

Zumindest die parteiförmig organisierte Linke hatte bisher mit nationalen Anrufungen kaum Schwierigkeiten. In der Mehrheit waren die Sozialdemokraten keine »vaterlandslosen Gesellen«, sondern »anständige Deutsche« und treue Patrioten. Und als die Kommunisten in den zwanziger Jahren, nach dem Scheitern der revolutionären Bewegung des Proletariats in Westeuropa, daran gingen, den »Sozialismus in einem Land« und den »proletarischen Staat« aufzubauen, taten sie es ihnen gleich, indem sie sich ihre Ziele von einer dekretierten Dialektik vorgeben ließen, wie sie etwa die Stalinsche Formel von 1925 zum Ausdruck gebracht hat: »Proletarisch ihrem Inhalt nach, national ihrer Form nach – das ist die allgemeinemenschliche Kultur, der der Sozialismus entgegenght.«<sup>30</sup> Wenn die etatistische Linke heute für sich den Patriotismus wiederentdecken will, so reagiert sie auf das scheinbare Paradoxon kapitalistischer Internationalisierung und Nationalisierung mit einer national-partizipatorischen Strategie; eine fatale Strategie, die dem demokratischen Mythos der Nation verhaftet bleibt und so vergessen machen soll, daß der Nationalstaat zwar das Terrain der sozialen Kämpfe herrschaftlich vordefiniert, mithin auch ein Ausgangspunkt strategischer Überlegungen sein muß, zugleich aber die unerbittliche Schranke der politischen und sozialen Befreiung bildet.

Frantz Fanon, der auf Martinique geborene algerische Revolutionär, hat bereits 1961 in seinem berühmten Buch *Les damnés de la terre* das Dilemma der Politik nationaler Befreiung mit Bezug auf die antikoloniale Revolution verzeich-

net. Er stellt einerseits den Begriff der Nation ins Zentrum der Theorie des Befreiungskampfs, um den Prozeß der »Dekolonisation« als inneren und äußeren Prozeß der »Wiederherstellung der Nation« und der Gründung einer anerkannten Nation zu bestimmen. Andererseits verweist Fanon auf die »Mißgeschicke des nationalen Bewußtseins«, auf die bedrohlichen Übergänge vom Nationalismus »zum Ultrationalismus, zum Chauvinismus, zum Rassismus« in den neuen Nationen und auf die Etablierung autoritärer Regimes in den halb- und nachkolonialen Nationalstaaten. Seine Schlußfolgerung lautet: »Wenn der Nationalismus nicht erklärt, bereichert und vertieft wird, wenn er sich nicht sehr rasch in politisches und soziales Bewußtsein, in Humanismus verwandelt, dann führt er in eine Sackgasse.«<sup>31</sup> Diese Sackgasse allerdings ist zum Prinzip des historischen Prozesses der »Dekolonisation« geworden.

Schon im *Kommunistischen Manifest* war diese Aporie vorgezeichnet. Der Weg der Befreiung führte in den Augen von Marx und Engels unweigerlich über die Nationform des Politischen. Das Proletariat sollte zuerst »sich die politische Herrschaft erobern, sich zur nationalen Klasse erheben, sich selbst als Nation konstituieren«, um dann die Grenzen der Nation zu überschreiten und so den »mit der Entwicklung der Bourgeoisie« bereits einsetzenden Prozeß vollenden, der die »nationalen Absonderungen und Gegensätze der Völker« zum Verschwinden bringe. Der Nationalismus ist ihnen nicht mehr als eine ephemere Form der bürgerliche Ideologie, während der Vormarsch der industriellen Bourgeoisie und die Entstehung der proletarischen Bewegung ihnen die kosmopolitische Ablösung der Nationen garantierte. Eine spezifische Kritik des Nationalismus schien sich folglich zu erübrigen. Und dennoch taucht diese Kritik auch hier auf, in apodiktischen Sätzen wie: »Die Arbeiter haben kein Vaterland«, und schließlich in der Aufforderung: »Proletarier aller Länder, vereinigt euch!«<sup>32</sup>

Explizit formuliert wurde die Kritik des Nationalismus und Patriotismus bereits vorher von Autoren, die auch Marx und Engels beeinflusst haben, so 1842 von dem Mitgründer des »Bundes der Gerechten« Wilhelm Weitling in *Garanti-*

en der Harmonie und Freiheit und 1844 von den junghegelianischen Schriftstellern Arnold Ruge in *Der Patriotismus* und Max Stirner in *Der Einzige und sein Eigentum*.<sup>33</sup> Sie stellten sich gegen die gesamte Tradition des bürgerlichen Republikanismus, der in der eigenen Nation seine Grenze findet und heute wieder als linke Alternative zur bundesrepublikanischen Verfassungswirklichkeit gepredigt wird. Gemeinsam war ihnen die Einsicht, die Ruge in dem schlichten Satz zusammenfaßte: »Die Freiheit ist nicht national.«<sup>34</sup> Diese Einsicht allerdings war durch grundlegend verschiedene philosophische und politische Auffassungen fundiert, die man als die drei Quellen und Bestandteile einer linken Kritik der Nationform bezeichnen könnte. Weitling vertrat einen kommunistischen Egalitarismus, Ruge einen humanistischen Kosmopolitismus und Stirner einen individualistischen Radikalismus. Sicherlich, jede der drei Richtungen positiv und dogmatisch genommen beinhaltet abstrakte Setzungen, die zu doktrinären Systematisierungen, moralisierenden Postulaten oder egoistischen Idiolatrien verkommen können. Als Formen der Kritik sind sie virulent geblieben, und in historischen Augenblicken, etwa in den kurzen Phasen des proletarischen Kampfes für die Weltrevolution oder in den kulturevolutionären Bestrebungen der künstlerischen Avantgarde, haben sie sich sozial konkretisiert und die Artikulationen sozialer Ungerechtigkeit und politischer Unterdrückung ihrer nationalen Überformung zu entwinden versucht.

Die Kritik des Nationalismus von seiten der radikalen Linken war dagegen in einen sozialen Mythos, in die Evidenz einer Einheit des internationalen Klassenkampfes eingesponnen, die eben jene zentrale Funktion unsichtbar machte, die der schulische und der familiäre Staatsapparat für die Reproduktion der Nationform spielen. Je mehr die radikale Linke in den kapitalistischen Metropolen sich später mit kämpfenden Bewegungen im Trikont identifizierte, die sie als emanzipatorische Nationen, als Speerspitze einer umfassenden Emanzipationsbewegung ansah, je mehr sie die kulturevolutionären Impulse beiseite schob, die die eigene politische Existenz und Lebensweise angingen, desto unaus-

weichlicher war sie dann der nationalen Mystifikation ausgeliefert. Diese wirkte sich umso verhängnisvoller aus, je deutlicher eine kämpfende Bewegung zum Staat wurde und sich die Abkehr der enttäuschten metropolitanen Linken von ihr als deren Heimkehr herausstellte.

## Anmerkungen

- 1 Um nur die wichtigsten Stationen des Arminius- bzw. Hermann-Mythos in der Literatur aufzulisten: Ulrich von Hutten: *Arminius* (Dialog, 1520); Daniel Caspar von Lohenstein: *Großmütiger Feldherr Arminius oder Hermann, als ein tapferer Beschirmer der deutschen Freiheit, nebst seiner durchlauchtigsten Thusnelda in einer sinnreichen Staats-, Liebes- und Heldengeschichte dem Vaterland zu Liebe, dem deutschen Adel aber zu Ehren und rühmlichen Nachfolge vorgestellt* (Roman, postum 1689/90); Johann Elias Schlegel: *Hermann* (Trauerspiel, 1743); Christoph Martin Wieland: *Hermann* (Epos, 1751); Friedrich Gottlieb Klopstock: *Hermanns Schlacht* (1769), *Hermann und die Fürsten* (1784), *Hermanns Tod* (1787); Heinrich von Kleist: *Die Hermannsschlacht* (Drama, postum 1818); Christian Dietrich Grabbe: *Die Hermannsschlacht* (Drama, postum 1836).
- 2 Heinrich Heine: Deutschland. Ein Wintermärchen (1844). Caput XI. In: *Sämtliche Schriften*. Hrsg. von Klaus Briegleb. Band 7: Schriften 1837–1844. Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1981, S. 600ff.
- 3 Friedrich Engels: Zur Urgeschichte der Deutschen (1881/82). In: *MEW* 19, S. 425–473, hier: S.447
- 4 Georges Sorel: *Über die Gewalt*. Frankfurt a. M. 1981, S. 42, 145 und 152; ders.: *Die Auflösung des Marxismus*. Hamburg 1978, S. 57f. und 60.
- 5 Emmanuel Joseph Sieyès: *Was ist der Dritte Stand?* Essen 1988, S. 35
- 6 Johann Gottlieb Fichte: Reden an die deutsche Nation (1807/08). In: *Fichtes Werke VII*. Berlin 1971, S. 257–499, hier insb. S. 359ff. (Siebente Rede)
- 7 Vgl. Léon Poliakov: *Der arische Mythos*. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus. Wien, München, Zürich 1977.
- 8 Ernest Renan: Was ist eine Nation? In: Michael Jeismann/Henning Ritter (Hrsg.): *Grenzfälle*. Über neuen und alten Nationalismus. Leipzig 1993, S. 290–311, hier: S.309
- 9 Jean-Jacques Rousseau: Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts (1762). In: Ders.: *Politische Schriften*. Band 1. Übers. v. Ludwig Schmidts. Paderborn 1977, S. 59–208, hier: S. 116

- 10 Ernest Renan: Was ist eine Nation? A.a.O., S. 309
- 11 Louis Althusser: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg, Westberlin 1977, S. 148
- 12 Roland Barthes: *Mythen des Alltags*. Frankfurt a. M. 1964, insb. S. 92f., 106 und 139. Zur »Operation der Ent-Nennung« heißt es an einer Stelle: »Die Bourgeoisie wird definiert als die soziale Klasse, die nicht benannt werden will. ... Politisch wird die Entnennung durch die Idee der Nation bewirkt.« (S. 124f.)
- 13 Friedrich Engels: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft (1880). In: *MEW 19*, S. 189–228, hier: S. 222
- 14 Nicos Poulantzas: *Staatstheorie*. Politischer Überbau, Ideologie, Sozialistische Demokratie. Hamburg 1978, insb. S. 151ff.
- 15 Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals. *MEW 23*, S. 355. Der vierte Abschnitt des *Kapitals* unter der Überschrift »Die Produktion des relativen Mehrwerts« enthält in der Darstellung des Übergangs von der einfachen Kooperation und der Manufaktur zur Maschinerie und großen Industrie die zentralen Bestimmungen der im folgenden dargelegten kapitalistischen Transformation der Raum- und Zeitordnung. Bereits in der Manufaktur kann die Arbeitsteilung nach Marx die entsprechende Form annehmen: »Statt die verschiedenen Operationen von demselben Handwerker in einer zeitlichen Reihenfolge verrichten zu lassen, werden sie voneinander losgelöst, isoliert, räumlich nebeneinander gestellt, jede derselben einem andren Handwerker zugewiesen und alle zusammen von den Kooperierenden gleichzeitig ausgeführt.« (S. 357) Ist hierin die erste Form bezeichnet, in der die kapitalistische Produktionsweise die Arbeitskraft erfaßt, so richtet sich die große Industrie auf die Arbeitsmittel: »Die moderne Industrie betrachtet und behandelt die vorhandne Form eines Produktionsprozesses nie als definitiv. Ihre technische Basis ist daher revolutionär, während die aller früheren Produktionsweisen wesentlich konservativ war. Durch Maschinerie, chemische Prozesse und andre Methoden wälzt sie beständig mit der technischen Grundlage der Produktion die Funktionen der Arbeiter und die gesellschaftlichen Kombinationen des Arbeitsprozesses um. Sie revolutioniert damit ebenso beständig die Teilung der Arbeit im Innern der Gesellschaft und schleudert unaufhörlich Kapitalmassen und Arbeitermassen aus einem Produktionszweig in den andern.« (S. 510f.)
- Poulantzas hat die kapitalistische Transformation der Raum- und Zeitordnung, insbesondere im Blick auf die Fließbandproduktion, aufgenommen und in Bezug auf die Nationform des kapitalistischen Staats reformuliert; vgl. Nicos Poulantzas: *Staatstheorie*, a.a.O., S. 85ff.
- 16 Friedrich Engels: Die Rolle der Gewalt in der Geschichte (1888). In: *MEW 21*, S. 405–461, hier: S. 407
- 17 Karl Marx: Das Kapital, a.a.O., S. 253 und 453. Die Ökonomisierung von Raum und Zeit, die sich in der Entwicklung der Maschinerie niederschlägt, ist nach Marx selbst Resultat des Klassenkampfes: »Der Kampf zwischen Kapitalist und Lohnarbeiter beginnt mit dem Kapitalverhältnis selbst. Er tobt fort während der ganzen Manufakturperiode. Aber erst mit der Einführung der Maschinerie bekämpft der Arbeiter das Arbeitsmittel selbst, die materielle Existenzweise des Kapitals. Er revoltiert gegen diese bestimmte Form des Produktionsmittels als die materielle Grundlage der kapitalistischen Produktionsweise.« (S. 451) Und: »Die Maschinerie wirkt jedoch nicht nur als übermächtiger Konkurrent stets auf dem Sprung, den Lohnarbeiter »überflüssig« zu machen. Als ihm feindliche Potenz wird sie laut und tendenziell vom Kapital proklamiert und gehandhabt. Sie wird das machtvollste Kriegsmittel zur Niederschlagung der periodischen Arbeiteraufstände, strikes usw. wider die Autokratie des Kapitals. ... Man könnte eine ganze Geschichte der Erfindungen seit 1830 schreiben, die bloß als Kriegsmittel des Kapitals wider Arbeiteremeuten ins Leben traten.« (S. 459) Wie immer die Kampfformen sich historisch darstellen, ob Maschinensturm, Sabotage oder Absentismus, sie sind dem Kapitalverhältnis inhärent und gerade hierin liegt nach wie vor ihre politische Brisanz. Der kapitalistische Staat, und dies hat Marx in den historischen Teilen des *Kapital* dokumentiert, greift daher regulierend ein und befördert die »Ökonomisierung der Produktionsbedingungen« (S. 432).
- 18 Nicos Poulantzas: *Staatstheorie*, a.a.O., S. 107
- 19 Hitler beispielsweise propagierte zur Erlangung der Macht nach dem Ersten Weltkrieg und dem Scheitern der proletarischen Revolution in Deutschland, daß die NS-Bewegung »als oberstes Ziel zunächst die Nationalisierung der Massen durchführen muß«; Adolf Hitler: *Mein Kampf*. Zwei Bände in einem Band. Ungekürzte Ausgabe. München 1935, S. 364–378, hier: S. 369. Die »Nationalisierung der Massen« stellt sich hier als das klassische Ziel einer gegenrevolutionären Strategie im 20. Jahrhundert dar, die auf die Formierung der Massen gerichtet ist.
- 20 Étienne Balibar: Die Nation-Form: Geschichte und Ideologie. In: Ders./Immanuel Wallerstein: *Rasse, Klasse, Nation*. Ambivalente Identitäten. Hamburg, Berlin 1990, S. 107–130, hier: 114
- 21 Vgl. Antonio Gramsci: *Philosophie der Praxis*. Eine Auswahl. Hrsg.

## Theorien über Rassismus und Ethnizität Ideologien, Diskurse, Formationen

- und übers. von Christian Riechers. Frankfurt a. M. 1967, S. 327f.; Nicos Poulantzas: *Politische Macht und gesellschaftliche Klassen*. Frankfurt a. M. 1974, S. 135ff. Zu Gramscis Hegemonie-Konzeption und ihren historischen Entstehungsbedingungen vgl. Perry Anderson: *Antonio Gramsci*. Eine kritische Würdigung. Berlin 1979.
- 22 Étienne Balibar: Die Nation-Form: Geschichte und Ideologie, a.a.O., S. 115
- 23 Karl Marx: Erster Entwurf zum »Bürgerkrieg in Frankreich« (1871). In: *MEW 17*, S. 493–571, hier: S. 543; ders.: Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation. In: *MEW 17*, S. 313–365, hier: S. 346
- 24 Nicos Poulantzas: *Politische Macht und gesellschaftliche Klassen*, a.a.O., S. 138
- 25 Étienne Balibar: Die Nation-Form: Geschichte und Ideologie, a.a.O., S. 119
- 26 Ebenda, S. 118; siehe auch ders.: Rassismus und Nationalismus. In: Ders./Immanuel Wallerstein: *Rasse, Klasse, Nation*, a.a.O., S. 49–84, hier: S. 63 sowie ders.: *Die Grenzen der Demokratie*. Hamburg 1993, S. 129–132.
- 27 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse (1810ff.). In: Ders.: *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817. Werke 4*. Frankfurt a. M. 1970, S. 204–274, hier: S. 246
- 28 Vgl. Eric J. Hobsbawm: *Nationen und Nationalismus*. Mythos und Realität seit 1780. Frankfurt a. M., New York 1991.
- 29 Immanuel Wallerstein: *Der historische Kapitalismus*. Berlin 1984; siehe auch neuerdings: Ders.: *Die Sozialwissenschaften »kaputtdenken«*. Die Grenzen des Paradigmen des 19. Jahrhunderts. Weinheim 1995, insb. S. 316ff.
- 30 Josef W. Stalin: Über die politischen Aufgaben der Universität der Ostvölker. In: Ders.: *Der Marxismus und die nationale und koloniale Frage*. Köln 1976, S. 265–274 hier: S. 269
- 31 Frantz Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt a. M. 1981, S. 133, 174 und 207
- 32 Karl Marx/Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei, *MEW 4*, S. 458–493, hier: S. 479 und 493
- 33 Wilhelm Weitling: *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842). Stuttgart 1974; Arnold Ruge: *Der Patriotismus* (1844). Frankfurt a. M. 1990; Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum* (1844). Stuttgart 1981
- 34 Arnold Ruge: *Der Patriotismus*, a.a.O., S. 32

Spätestens seit der staatlichen Vereinigung von BRD und DDR wird auch hier wie in den westlichen Staaten schon früher, etwa in den USA, den Niederlanden, in Britannien und Frankreich, die Debatte um das Phänomen Rassismus in einer breiteren Öffentlichkeit geführt. Die Gründe hierfür liegen auf der Hand: In der vorangegangenen Dekade bereits hatte sich – auch in der Bundesrepublik wahrnehmbar – ein Rassismus aufgebaut, der scheinbar der Vergangenheit angehörte. Das erneut wirkungsmächtige Auftreten rassistischer Artikulationen in den achtziger Jahren hatte ganz Europa in einem autoritär-populistischen Netzwerk aus sich neu formierenden faschistischen Parteien, den Intellektuellenzirkeln der »Neuen Rechten«, den neokonservativen Regierungen samt politisch-juristischen Bürokratien bis hin zu den starken Worten an familiären Wohnzimmerischen schneller geeint, als dies der in Aussicht gestellte europäische Binnenmarkt vermochte.

In der Bundesrepublik häuften sich dann nach 1989 die Angriffe auf Flüchtlinge, Migrantinnen und Migranten. Sie sind zum Alltag einer Gesellschaft geworden, deren Bürger und Bürgerinnen dem offiziellen Selbstbild zufolge sich doch vom »Rassenwahn« der Nazis losgesagt hatten. Alle Versuche, das Phänomen rassistischer Gewalttaten unter Verweis auf die Pogromstimmungen in Hoyerswerda (1991) und Rostock (1992) entgegen der Anschlußlogik noch schnell zu exterritorialisieren und auf die vermeintliche Zurückgebliebenheit eines unter 40 Jahren SED-Regime leidenden Volks im Beitrittsgebiet abzuwälzen, waren leicht durchschaubare Regierungspropaganda: Auch daran sollten Honecker und Konsorten noch Schuld sein. Ähnliche Pogromstimmungen im zivilisierten Westen der Republik, etwa in Mannheim-Schönau (1992), fanden daher vergleichsweise geringe Auf-

merksamkeit von seiten der Medienöffentlichkeit. Hier war größere Vorsicht geboten, denn es gehörte zum Regierungskalkül, in einem austarierten Verhältnis von angeblich berechtigtem Volkszorn und administrativer Handlungsbereitschaft gegenüber den Flüchtlingen die Kampagne zur De-facto-Abschaffung des Asylrechts durchzuführen und bereits im Vorfeld parlamentarischer Verfahren die entsprechende Legitimität herzustellen. Nach dem Anschlag in Mölln (1992) fügten sich schließlich auch Lichterketten und offiziöse Kampagnen gegen Gewalt in diesen neuen Massenkonsens ein, indem sie das Recht der Regierenden, über das Leben der Flüchtlinge zu verfügen, wenn nicht explizit bestätigten, so doch zumindest nicht anrührten.

Gestützt auf diesen Massenkonsens und mit der parlamentarischen Verabschiedung des neuen Artikels zur Asylverweigerung wurde in weniger als drei Jahren die Erfahrung der Flucht vor den Nazi-Schergen endgültig aus dem kodifizierten Recht gelöscht. Die bundesdeutsche Linke war auf den sich hierin abzeichnenden Erosionsprozeß der Bonner Republik nicht gefaßt. Weder in ihrer Praxis noch in ihrer Theoriebildung erwies sie sich dieser Herausforderung gewachsen. Die Blockade des Bundestags anlässlich der dritten Lesung des Artikels 16a im Mai 1993 war einer der wenigen Versuche ihres radikalen Teils, in einer gegen den nationalen Konsens gerichteten, antirassistischen Initiative diesen Prozeß zu stoppen. Die Aktion ist letztlich daran gescheitert, daß sie sich nicht in den Alltag hinein universalisieren ließ. Aber auch in der theoretischen Reflexion zeigte sich die Linke in der Bundesrepublik wenig vorbereitet auf die Auseinandersetzung mit einem Rassismus, dem nicht nur ungenügend Einhalt geboten, sondern der aufgrund der sozialen Machtverhältnisse und der politischen Hegemonie der Konservativen sogar noch befördert wurde.

#### Die Linke im Rechtsstaat BRD

Die Linke selbst saß lange Zeit jener Staatsdoktrin auf, nach der die BRD kein Einwanderungsland sei. In weiten Teilen war sie sogar dem spezifisch bundesdeutschen Gastarbeiter-system noch negativ verhaftet, indem sie auf die Herkunft-

staaten fixiert war, so daß die Debatte nicht selten auf die Arbeitsemigration (nicht Immigration) und auf die Forderung nach Solidarität zwischen deutschen und ausländischen Arbeitskolleginnen und -kollegen beschränkt blieb. Wo diese Solidarität nicht alltäglich verwirklicht oder wie in den siebziger Jahren in Betriebs-, Häuser- und Stadteilkämpfen erprobt und in organisierender Absicht als Element des revolutionären Internationalismus verstanden wurde, verkam sie zur sozialdemokratischen Völkerverständigungsphrase oder zum politvoueuristischen Revolutionsexotismus.

Obleich die radikale Linke – insbesondere nach den Auguststreiks bei Ford in Köln 1973 – die kämpferische Aktivität und Entschlossenheit der nicht-deutschen MassenarbeiterInnen bewunderte, erschienen Migrantinnen und Migranten in ihrer Theoriebildung aufgrund des ökonomischen Reduktionismus, der in ihr vorherrschte, lediglich als ausländische Arbeitskräfte und Objekte der Kapitalakkumulation. Die politischen und ideologischen Dimensionen des Migrationsprozesses waren nahezu ausgeblendet. Vor allem ließen sich so die subjektiven Begründungen für die Migration und die »Autonomie der Auswanderung gegenüber der Politik der Staaten« (Moulier-Boutang), der Emigration wie der Immigration, nicht erfassen. Selbst noch die rassistische Segregation als funktionale Bedingung des Akkumulationsprozesses blieb dabei weitgehend unbegriffen. Statt dessen konzentrierte sich die Analyse auf den Aspekt niedriger Reproduktionskosten.<sup>1</sup> Rassismus konnte in diesem theoretischen Rahmen lediglich als funktionales Instrument zur ideologischen Spaltung der Arbeiterklasse verstanden werden, während die dringliche Kritik staatlicher Migrationspolitik und alltäglicher Diskriminierungspraxis weitgehend unterlassen wurde beziehungsweise in dem Postulat einer selbstverständlichen Einheit des internationalen Klassenkampfes zu verschwimmen drohte.

Noch die Opposition gegen diese Politik und Alltagspraxis zu Beginn der achtziger Jahre firmierte als Kampagne gegen Ausländerfeindlichkeit. Sie machte sich damit den auf die juristische Kodifizierung (»Ausländergesetz«) und verwaltungstechnische Gliederung (»Ausländeramt«) bezoge-

nen Euphemismus zu eigen, hinter dem das »Objekt der Feindlichkeit« verschwindet und rassistische Verhaltensweisen bagatellisiert werden, indem unterstellt wird, daß alle, die sich nicht im Besitz der Staatsbürgerrechte befinden, unterschiedslos betroffen seien, was offenkundig nicht der Fall war und ist.<sup>2</sup> Erst auf Druck sich selbstorganisierender MigrantInnen-Gruppen und des Vollzugs einer eindeutigen Abschottungs- und Ausgrenzungspolitik von Seiten der Kohl-Regierung setzte zu Beginn der neunziger Jahre in der bundesrepublikanischen Linken eine verbreiterte Rezeption von Theorien über Rassismus ein, die auf Forschungen und Erfahrungen vor allem in Frankreich, Britannien, in den Niederlanden und den USA basierten.<sup>3</sup>

In mehrfacher Hinsicht hat sich hierdurch die theoretische Perspektive verschoben. Zum einen wurden die Borderierungen der westdeutschen Rassismus-Diskussion überwunden, so daß der Zusammenhang von Rassismus und Migrations- und Bevölkerungspolitik thematisiert werden konnte; zum anderen rückten ideologietheoretische und diskursanalytische Fragestellungen in den Blick, und es wurden neue Konzepte zur Analyse alltäglicher Diskriminierungspraktiken entwickelt, die den Rahmen sozialpsychologischer Anomie- und Deprivationsthesen zu verlassen erlaubten. Vor allem aber eröffnete die Rezeption dieser Ansätze die Möglichkeit, zentralen Fragen nachzugehen, die mit der angesprochenen Entwicklung nach 1989 virulent wurden: Wie ist der Rassismus in der Struktur des kapitalistischen Staats westlich-parlamentarischen Typs präsent? Wie rassistisch ist die gegenwärtige bundesrepublikanische Gesellschaft? Was sind die soziohistorischen Bedingungen der Ausbreitung des Rassismus nach 1945? Die folgenden Überlegungen schließen sich dieser neueren Theoriebildung an, ohne allerdings den Anspruch zu erheben, die aufgeworfenen Fragen erschöpfend zu beantworten.

### **Xenophobie und Heterophobie**

Vorherrschend ist in der Bundesrepublik auf Seiten der staatstragenden Linken nach wie vor das theoretische Konstrukt der Fremdenfeindlichkeit, in der die Figur des Frem-

den zum Schlüssel der Diskriminierungspraxis erklärt wird. Fremdenfeindlichkeit ist demnach eine individuelle oder kollektive Reaktionsweise, die sich aus der Angst vor dem Fremden (Xenophobie) oder Anderen (Heterophobie) speise. Albert Memmi hat in seinem Buch *Le racisme* (1982, dt. 1987) diesen Ansatz herausgearbeitet, indem er den Begriff Rassismus für die biologistischen Erklärungsmuster des rassistisch Handelnden privilegierte. Die Grundlage des Rassismus sei das im familiären Kontext entwickelte heterophobe Muster, nach dem die Anerkennung des anderen verweigert werde. Memmis Definition liefert einen erweiterten Rahmen der Analyse, da sie Rassismus als einen »Sonderfall der Heterophobie« darstellt, die allgemeiner die »Ablehnung des anderen unter Berufung auf Unterschiede jedweder Art« meint.<sup>4</sup>

Diese Erweiterung wirft allerdings die Frage nach der sozialen Konstruktion von Differenzen auf, an die sich die angstbesetzte Abwehr knüpft. Das theoretische Problem, das diese Fragestellung impliziert, hat eine doppelte Referenz. Zum einen verweist es auf ein Subjekt, das rassistische Subjekt etwa, das im Sozialisationsprozeß jenes heterophobe Muster erwarb, das es in eine tautologische Handlungsstruktur zwingt. Memmi beschreibt diese Struktur in folgenden Sätzen: »Der Rassist ist ein Mensch, der Angst hat; er hat Angst, weil er der Angreifer ist, und er greift an, weil er Angst hat; ein Mensch, der Angst vor einem potentiellen Angriff hat oder glaubt, man greife ihn tatsächlich an; der schließlich angreift, um seine Angst zu bannen.«<sup>5</sup> Zum anderen nimmt die Frage nach der sozialen Konstruktion von Differenzen Bezug auf die Präsenz beziehungsweise Repräsentanz des Anderen oder auch des Fremden. Memmi behandelt dieses theoretische Problem funktionalistisch, indem er die legitimatorische Bedeutung tatsächlicher oder fiktiver Unterschiede in den Mittelpunkt seiner Definition heterophober Einstellungen rückt. Sie erfahren im Rassismus eine verabsolutierte Wertung, die dem rassistischen Täter nutze und dem Opfer schade.<sup>6</sup>

Zurecht wendet sich Memmi explizit dagegen, den Rassismus lediglich als »reines Wahngelbilde« oder »böswärtige

Lüge« zu begreifen. Da er jedoch über den Prozeß der Konstitution jener Differenzen keine Auskunft gibt, fungieren letztlich reale Präsenz und imaginäre Repräsentanz des Anderen als das soziale Substrat seiner funktionalistischen Bestimmung. Sicherlich betont Memmi, daß dieses wiederum nur im konkreten soziohistorischen Kontext zu eruieren sei, aber seine sozialpsychologisch-soziologische Theorie gibt keinerlei Anhaltspunkte für eine solche Analyse. Sie überläßt sich somit dem historizistischen Empirismus. In der gegenwärtigen Debatte haben sich im wesentlichen zwei Ansätze herauskristallisiert, um diese theoretische Lücke in Memmis Vorarbeiten zur Bestimmung der Heterophobie und Xenophobie zu füllen.

Das Fremde als das eigene Unbewußte

Der erste Ansatz ist an der subjekttheoretisch fundierten Konstruktion der Psychoanalyse orientiert, wie sie etwa in der Ethnopschoanalyse (Erdheim) und der semiologischen Psychoanalyse (Kristeva) vorliegen. Dieser Konstruktion zufolge setze die imaginäre Repräsentanz des Fremden Elemente des Unbewußten (»Es«) in Gang und bewirke ein aggressionsförderndes Außer-Kraft-Setzen des eigenen Selbstbildes (»Über-Ich«), das in der Identifizierung mit der sozialen Autorität hergestellt wurde. Das Bild des Fremden löse die »eigene Erinnerung an die ursprüngliche Trennung von der Mutter«<sup>7</sup> und an die »infantilen Wünsche und Ängste gegenüber dem anderen ... als Tod, als Frau, als unbeherrschbarer Trieb«<sup>8</sup> aus. Damit werde der Kompromiß zwischen triebhaftem »Es« und »Über-Ich« als der Zensur- und Verbotsinstanz des »Ich« (Anerkennung des Gesetzes und der Sittlichkeit) zur Disposition gestellt. Die Wiederkehr des Verdrängten schlage sich in einer Ambivalenz der Gefühle nieder, die zwischen Faszination und Angst vor Enthemmung und Entpersönlichung schwanke. Xenophobie bedeutet demnach eine Angst vor der eigenen Triebentladung, die auf das Bild des Fremden verschoben wird. Die Folge dieser Verschiebung sei schließlich die aggressive Abwehrreaktion, wie sie etwa Memmi in der tautologischen Handlungsstruktur des Rassisten beschrieben hat. Nach

Kristeva ist Fremdenfeindlichkeit nichts anderes als der Kampf gegen das eigene Unbewußte. Eine mögliche Gegenstrategie sieht sie in der Anerkennung des Fremden als des unbewußten Teiles des eigenen Selbst und dem Mut zur eigenen Desintegration.

Der Fremde im sozialen Raum

Der zweite Ansatz nimmt die reale Präsenz des Fremden auf und entwirft eine auf die Migrationsprozesse bezogene Soziologie der räumlichen Gliederung von Gesellschaft. Im wesentlichen geht dieser Ansatz auf Georg Simmels »Exkurs über den Fremden« in seinem bereits 1908 erschienen Buch *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* zurück.<sup>9</sup> Nach Simmel ist das Verhältnis zur räumlichen Ordnung die zentrale soziale Komponente einer Gruppe, indem es – allgemein gefaßt – einerseits Bedingung, andererseits Symbol der Verhältnisse zu Menschen sei. Die Besonderheit der soziologischen Form des Fremden bestehe nun darin, daß er die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft überschreite und in einem neuen Umkreis durch seine räumliche »Gelöstheit« und zugleich »Fixiertheit« charakterisiert sei. Im Unterschied zum Wanderer nämlich, der heute komme und morgen gehe, zeichne sich der Fremde dadurch aus, daß er heute komme und morgen bleibe. Der metaphorische Bezug auf den Wanderer soll hier das doppelte Verhältnis des Fremden zur bestehenden, weitgehend stationär gedachten Gesellschaft verdeutlichen: Einerseits ist er nicht exterritorialisert und gehört somit zu der jeweiligen sozialen Gruppe, andererseits aber repräsentiert er ein »Außerhalb« und ein »Gegenüber«, da er als potentiell Wandernder gilt. Aufgrund dieser Gleichzeitigkeit von Teilnahme und Bindungslosigkeit bleibe seine gesellschaftliche Stellung prekär und könne, so Simmel, in herrschaftsstabilisierender Absicht funktionalisiert werden. Allein seine zwieschlächtige Präsenz prädestiniere den Fremden schließlich für anschuldigende Zuschreibungen, die ihn für alle Momente gesellschaftlicher Desintegration verantwortlich machen können. Gegenüber der Definition Memmis stellt die sozial-räumliche Konzeption Simmels eine theoretisch

genauere Bestimmung der Xenophobie dar, sofern die Immigration in den Begründungszusammenhang rassistischer Angriffe aufgenommen werden soll. In anderer Hinsicht aber liefert die soziologische Konstruktion des Fremden bei Simmel nicht mehr als eine positive Folie für die negative Beschreibung einer Sündenbock-Funktion.

#### Intrinsische Logik der Herrschaft

Beide Ansätze sind den gegenwärtigen Diskriminierungspraktiken wie den Konsequenzen der staatlichen Migrationspolitik entrückt. Die Konzentration auf die Psychologie des rassistischen Subjekts wie auf die sozial-räumlichen Beziehungen, die der Migrationsprozeß konstituiert, führt keineswegs zu einer soziohistorischen Konkretisierung der Bedingungen von alltäglicher Diskriminierung und politischer Ausgrenzung. Vielmehr wird die von Memmi herausgestellte Trennung zwischen dem vermeintlich Eigenen und dem Fremden, die Konstruktion des chimärischen Selbst, das sich durch die Anderen bedroht sieht, in der psychoanalytischen wie in der soziologischen Konzeption hypostasiert. Die soziale Existenz von Migrantinnen und Migranten wie auch das gesellschaftlich vorherrschende Bild von ihnen werden enthistorisiert. Xenophobie erscheint letztlich doch als eine universalgeschichtlich auffindbare und anthropologisch fundierte Folge der realen Präsenz und der imaginären Repräsentanz der Fremden. In diesem Sinne folgen beide Ansätze einem theoretischen Realismus, der in der unzulänglichen Bestimmung des Verhältnisses von Realem und Imaginärem begründet liegt. Ausgeblendet bleiben damit die intrinsischen Logiken sozialer Herrschaft, in denen die Konstruktion des Selbst in der Spaltung von den Anderen konstituiert wird.

Auch die neueren theoretischen Ansätze zur Erklärung des sozialen Phänomens Rassismus beziehen sich auf die konstitutive Trennung von einem Selbst und den Anderen. Entsprechend der ideologietheoretisch gestützten und diskursanalytisch begründeten Herangehensweise ermöglichen sie jedoch den theoretischen Realismus wie den historizistischen Empirismus zu vermeiden, um die intrinsischen Logi-

ken von Herrschaft offenzulegen. Diesen Ansätzen zufolge handelt es sich bei Rassismus um einen Ein- und Ausschlussmodus, der gesellschaftlich koexistierende Gruppen von Individuen betrifft. Allerdings stellt auch diese formale Bestimmung eine Abstraktion von den vielfältigen, historischen wie aktuellen Artikulationen des Rassismus dar, die dazu verleiten kann, ihre transhistorische Gültigkeit – zumindest für die sogenannte europäische Zivilisation oder abendländische Welt – anzunehmen.<sup>10</sup> Es vermag weder theoretisch noch historiographisch zu überzeugen, etwa die Trennung der griechisch-römischen Welt von den Barbaren oder die christliche von der islamischen oder jüdischen Religionsgesellschaft nach dem gleichen Modus zu beschreiben, der den Rassismus charakterisiert.

#### Ideologische Rassenkonstruktion

Die Konstruktion eines Selbst und die Spaltung von den Anderen ist auf einen Typus von Subjektivität bezogen, der sich der Bindungen an mythische und religiöse Gemeinwesen entwunden und historisch im Zuge der Etablierung der Dominanz der kapitalistischen Produktionsweise verallgemeinert hat. Zu denken ist hierbei vor allem an die »Trennung des unmittelbaren Produzenten von den Produktionsmitteln« (Marx), die sich in drei Dimensionen vollzieht: nämlich ökonomisch als Subsumtion der Arbeit unter das Kapital, politisch als Durchsetzung und Behauptung des staatlichen Gewaltmonopols und ideologisch als Konstitution freier Subjektivität.

#### Rassismus als notwendig falsches Bewußtsein

Bereits in den siebziger Jahren hat Peter Schmitt-Egner den Versuch unternommen, Rassismus als notwendigen Schein der bürgerlichen Gesellschaft aus Marxens Wertform-Analyse abzuleiten. Schmitt-Egner sieht dabei sowohl das Postulat universeller Gleichheit und Freiheit, wie es etwa den Menschenrechten zugrunde liegt, als auch das der fundamentalen Ungleichheit, wie es sich im Rassismus manifestiert, im widersprüchlichen Charakter der Warenform, nämlich in der Tausch- und der Gebrauchswertseite der Wa-

re Arbeitskraft begründet. Durch das Lohnverhältnis werde dem Arbeiter in der Beziehung  $W(\text{are})-G(\text{eld})-W(\text{are})$ , das heißt: Verkauf der Arbeitskraft – Lohn – Kauf von Lebensmitteln, also bezüglich seines Konsums, Freiheit und Gleichheit in abstrakter Form gesetzt, so daß sie noch in der Beziehung  $G-W-G'$ , der Verwandlung von Geld in die Ware Arbeitskraft, die sich unter dem Kommando des Kapitals wertschöpfend betätigt, also dem faktischen Vollzug von Unfreiheit und Ungleichheit, ihm als solche erschienen. Bedingung für die Aufrechterhaltung des realen Scheins von Freiheit und Gleichheit ist hierbei, daß der Wert der Ware Arbeitskraft dem historisch-variablen, nicht zuletzt durch die Klassenkämpfe bestimmten Wert der zu ihrer Reproduktion notwendigen Lebensmittel entspricht. Dieser Wert bemißt sich folglich nicht nach der physischen Reproduktionsfähigkeit, sondern nach der historisch-moralischen Schranke der Arbeitszeit, die in den Arbeitskämpfen durchgesetzt wird.

Im Blick auf das Kolonialsystem betont Schmitt-Egner, daß hier Schein und Realität zusammenfallen. Der Kolonisierte tritt im Unterschied zum freien Arbeiter in den Zentren nicht unmittelbar in die Tauschbeziehungen des Weltmarktes ein, so daß er nicht der abstrakten Form bürgerlicher Freiheit und Gleichheit, nicht den Mystifikationen der Beziehung  $W-G-W$  unterliegt. Der Kolonisierte wird nicht durch den stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse in den kapitalistischen Produktionsprozeß getrieben, sondern durch den außerökonomischen Zwang der kolonialisierenden Staatsmacht. Seine Arbeitskraft ist daher nicht die Ware ihres Verkäufers, sondern sie wird behandelt wie ein mit menschlichem Verhalten ausgestattetes Ding, das sich der Kolonisor wie das Land angeeignet hat und wie die Gebäude instandhält. Ihr Wert reduziert sich so auf die physische Reproduktionsfähigkeit. Nach Schmitt-Egner entspringt der Rassismus »genau aus dieser Differenz von historisch-moralischer Reproduktion und physischer Reproduktion«. <sup>11</sup> Er bildet das rationalisierte System der auf Natur reduzierten, als kulturlos, primitiv und barbarisch beschriebenen menschlichen Arbeitskraft und breitet sich in

diesen Zuschreibungen von den kolonisierten Peripherien in die kolonisierenden Zentren aus, so daß sie im kapitalistischen Weltsystem insgesamt – auch über den Prozeß der Dekolonisation hinaus – weiter wirken. <sup>12</sup>

Die intrinsische Logik der sozialen Herrschaft ist in diesem Ansatz auf die Logik des kapitalistischen Verwertungsprozesses zurückgeführt, nach der das Wertgesetz als Wesen der bürgerlichen Gesellschaft alle politisch-sozialen und historisch-konkreten Phänomene als seine Erscheinungen aus sich hervortreibt. Indem Schmitt-Egner den Rassismus so als gesellschaftlich notwendige Bewußtseinsform an die kapitalistische Produktionsweise gebunden sieht, setzt seine theoretisch abgeleitete Genese jedoch logisch wie historisch sowohl das Kolonialsystem (und mit ihm den kolonisierenden Staat) als auch die historische Konstitution freier Subjektivität bereits voraus, die eben jene Differenz zwischen historisch-moralischem Bewußtsein und naturhaft-physischer Existenz etabliert hat.

#### Staat und Subjekt

Die beiden oben angeführten politischen und ideologischen Dimensionen der Trennung des unmittelbaren Produzenten von den Produktionsmitteln, das staatliche Gewaltmonopol und das freie Subjekt, gehen folglich nicht umstandslos aus der Logik der Kapitalakkumulation hervor, obgleich sie für die Wirkungsweise des Wertgesetzes unerlässlich sind. Schon Marx hatte im *Kapital* aufgrund des ökonomischen Primats seiner Kritik diese Dimensionen, die ihm allerdings nicht verborgen geblieben sind, eher vernachlässigt, wenn er etwa in der Darstellung der sogenannten ursprünglichen Akkumulation unter der Zwischenüberschrift »Genesis des industriellen Kapitalisten« zwar auf die brutale Gewalt, insbesondere des Kolonialsystems, verweist und hervorhebt, daß die »Staatsmacht, die konzentrierte und organisierte Gewalt der Gesellschaft« den »Verwandlungsprozeß der feudalen in die kapitalistische Produktionsweise treibhausmäßig« gefördert habe, aber die staatliche Gewalt dann doch lediglich als »ökonomische Potenz« bezeichnet. <sup>13</sup> Auch die ideologische Dimension geht in diese »Genesis«

ein; sie verweist auf die Tradition des europäischen Rationalismus, der seit Descartes' Bestimmung des substantiellen Unterschieds von Körper und Seele (beziehungsweise Verstand und Vernunft) zu Beginn des 17. Jahrhunderts mit dem Problem der Differenz von Natur und Geist beschäftigt ist. Bezogen auf die ideologische Rassenkonstruktion schließlich gibt etwa die Trennung von physischer (»physiologischer«) und pragmatischer Anthropologie bei Kant ein mustergültiges Beispiel hierfür: In der Schrift *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775), behauptet er unzweideutig die Unveränderlichkeit der »Rassen«, während er im Kontext seiner durch den moralphilosophischen Kulturalismus geprägten Geschichtsauffassung Vernunft und Kultur als »ins Unendliche (in der Zeit) fortgehende Veränderung, im beständigen Fortschreiten zum Endzweck« sittlicher Freiheit denkt.<sup>14</sup> Beide Dimensionen werfen folglich die Frage nach den intrinsischen Logiken der Herrschaft mit Bezug auf den kapitalistischen Staat und die Subjektkonstitution auf, die neben den Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie den rassistischen Ein- und Ausschlußmodus bestimmen. In Anlehnung an die Ideologietheorie von Louis Althusser soll diese Frage im folgenden beantwortet werden.

#### Imagination und Fiktion

Nach Althusser lebt das »freie Subjekt« in der Ideologie, die das »imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen« repräsentiert.<sup>15</sup> Dieses Repräsentationsverhältnis ist hier jedoch nicht in einer Wesen-Erscheinung-Relation vordefiniert, sondern das Subjekt realisiert es in den Handlungen und Ritualen, die ihrerseits durch das institutionelle Ensemble staatlicher Apparate determiniert sind. Im Rahmen einer erweiterten Staatsanalyse, die Althusser in dem Text *Ideologie und ideologische Staatsapparate* thesenhaft entworfen hat, lassen sich zwei grundlegende Merkmale der ideologischen Rassenkonstruktion bestimmen: zum einen das strukturelle Merkmal der imaginären Form, zum anderen das funktionelle Merkmal, wonach die Individuen als Subjekte in gesellschaftlich koexistierenden

Gruppen (Familie, Nation und so weiter) leben, die durch die in den ideologischen Staatsapparaten verbundenen Institutionen zusammengefaßt sind. Der rassistische Ein- und Ausschlußmodus stellt bezogen auf das strukturelle Merkmal die imaginäre Form der Identifikation eines Selbst und der Spaltung von den Anderen dar.

Das Imaginäre knüpft sich dabei an bestimmte Zuschreibungen, die als körperliche (etwa Hautfarbe und Physiognomie) oder kulturelle (etwa Name, Sprache, Kleidung oder auch vermeintliche Bildung) Stigmata fungieren und, da sie zumeist amalgamiert auftreten, ein »spezifisches Profil biologischer und kultureller Eigenschaften«<sup>16</sup> konstruieren. In diesem Sinne kann sich das imaginäre Selbst nur in der Spaltung von den Anderen fixieren, das heißt, alle Zuschreibungen des eigenen Selbst sind zugleich negative Identifikationen der Anderen, die im Prozeß der Bedeutungskonstitution von »Rasse« erst zusammengebracht werden müssen. Wenn aber das imaginäre Selbst und die imaginären Anderen sich in der Rassenkonstruktion derart bedingen und aneinander gekettet sind, dann kann der Rassismus nicht wie bei Memmi als ein einfacher »Selbstbetrug« aufgefaßt werden, der den Rassisten »über sich selbst wie über die anderen« täuscht, »um an die eigene vollkommene Überlegenheit und die vollkommene Rechtmäßigkeit des eigenen Tuns zu glauben«<sup>17</sup>. Die ideologische Rassenkonstruktion erfüllt darüber hinaus die »zentrale Funktion der Verkennung«<sup>18</sup> des gesellschaftlichen Reproduktionszusammenhangs, der ökonomischen und politischen Kräfteverhältnisse zwischen den gesellschaftlichen Klassen und ihren Fraktionen sowie innerhalb der internationalen imperialistischen Unterordnungsverhältnisse, indem sie die Individuen als Subjekte einer derart biologistisch oder kulturalistisch konstruierten »Rasse« oder »Ethnie«, was hier nur ein terminologischer Unterschied ist, anzurufen versucht.

Bereits Max Weber verweist in *Wirtschaft und Gesellschaft* auf die soziale Konstruktion von »Rassenzugehörigkeit« und »ethnischer Gemeinschaft«, wenn er sie auf einen »ethnischen Gemeinsamkeitsglauben« zurückführt, für den weniger die Differenz zwischen »Anlage« oder »Tradition« ei-

ne Rolle spiele, als daß er im »(meist politischen) gemeinsamen Handeln« seine Begründung und subjektive Bestätigung finde.<sup>19</sup> Die Ideologeme »Rasse« und »Ethnie«, so ließe sich Webers formale Deskription kritisch aufnehmen, erweisen sich in der Funktion, diesen »Gemeinsamkeitsglauben« zu stiften, als zentrale Momente politischer Herrschaft. Zugleich aber macht die Webersche Auffassung auch deutlich, daß es keineswegs hinreichend ist, »Rassen« und »Ethnien« als soziale Konstruktionen zu charakterisieren. Im Unterschied zur formalen Soziologie müssen jene Identifikationen näher bestimmt werden, die bei Weber durch den Begriff des »Glaubens« verdeckt werden. In einer ersten Annäherung ist festzustellen, daß sich das Imaginäre auf fiktiven Linien ausbreitet, die den Ein- und Ausschlußmodus markieren und so die Identifikation eines Selbst und die Trennung von den Anderen stützen. Étienne Balibar spricht in diesem Zusammenhang von der durch den Nationalstaat produzierten »fiktiven Ethnizität« und nimmt selbst Bezug auf die begrenzte Analogie zur Religion, indem er hervorhebt, daß die religiöse Gemeinschaft von der nationalen dominiert und absorbiert werde, so daß sich die Religion tendenziell nationalisiere.<sup>20</sup>

Fiktion bedeutet hierbei nicht einfach etwas Ausgedachtes, ein Hirngespinnst oder ein Trugbild. Sie installiert vielmehr zwischen dem Imaginären und dem Realen eine Relation der Eindeutigkeit, indem sie bestimmte Kennzeichen in eine narrative Beziehung setzt. Die Narration spielt dabei auf Tatsächliches an, das andere Quellen als solches verbürgen, bringt beobachtete und erfundene Handlungen, habituelle Gesten und körperliche Merkmale in einen gemeinsamen Kontext, schafft Verknüpfungen zwischen heterogenen Elementen, transponiert und universalisiert sie, zitiert, paraphrasiert und kommentiert dazu andere Texte, so daß in einem fast unentwirrbaren Konglomerat aus fiktiven Zuschreibungen und realen Begebenheiten ein ideologischer Effekt hervorgerufen wird, der sich in dem einfachen Satz zusammenfassen läßt: So ist es! Als Beispiel sei hier nur ein kurzer Ausschnitt einer längeren Erzählung von Heinrich Lummer über den Islam wiedergegeben, die darstellen soll,

daß der Islam ein »riesiges Integrationshemmnis« für die westlichen Gesellschaften bilde: »Es fragt sich, inwieweit ein Moslem beispielsweise die Gleichberechtigung der Frau oder die Trennung von Staat und Religion wirklich akzeptieren kann. Er kann es entweder nur taktisch, also mit dem Hintergedanken, nur so lange zuzustimmen, wie äußere Notwendigkeit dies erfordert, oder aber um den Preis der Aufgabe des Islam. Dies ist dem Moslem aber kategorisch verboten. Auch die sogenannten liberalen Schulen des Islam fordern, die entgeltige Abwendung vom Islam sei mit dem Tode zu bestrafen, wie der Koran es vorsieht. Dies ist natürlich mit dem westlichen Verständnis von Religionsfreiheit nicht zu vereinbaren.« Die Anspielungen sind vielfältig: sie reichen vom Kopftuch als Zeichen der Frauenunterdrückung über den universalisierten Fundamentalismus bis hin zur Morddrohung gegen den Schriftsteller Salman Rushdie von seiten des iranischen Regimes und verdichten sich zum vermeintlichen Angriff auf die westlichen Freiheitsrechte. Zuvor hat Lummer den Zoologen Irenäus Eibl-Eibesfeldt aus der *Welt am Sonntag* vom 10. 12. 1989 mit folgender Aussage zitiert: »Handelt es sich um den Zuzug genetisch und kulturell nah Verwandter, dann pflegen sich Immigranten schnell zu integrieren, das heißt, sie übernehmen Sprache und Kultur des Volkes, das sie aufnahm.«<sup>21</sup> Diese Aussage liefert Lummer den ideologischen Fixpunkt, die durch den Wissenschaftler vorgegebene Matrix seiner Narration. Eibl-Eibesfeldt nimmt eine positive Selbstzuschreibung vor, die auf die Bilder von Nähe und Ferne, von Eigenem und Fremdem abhebt, letztlich aber von der Vorstellung einer fiktiven Ethnizität, der genetischen und kulturellen Homogenität des Volks getragen ist. Das kulturelle Stigma führt dann die Erzählung Lummers aus; sie illustriert die Unvereinbarkeit und stellt den Moslem in der Bundesrepublik unter den Verdacht, eigentlich ein ganz anderer zu sein, als er vorgibt. Das Muster ist aus der Geschichte des Antisemitismus bekannt. Dem Verdacht ist nicht zu entkommen; er perpetuiert nicht nur die Diskriminierung, sondern legitimiert darüber hinaus eine Verfolgungspraxis, in der sich der Verfolger ins Recht gesetzt sieht, den Verfolgten anzugrei-

fen, um ihm sein angeblich taktisches Verhalten auszutreiben.<sup>22</sup> Bezogen auf die Diskriminierungs- und Verfolgungspraxis werden die inkriminierten Merkmale, die körperlichen und kulturellen Stigmatisierungen der Anderen zur Legende ihrer Unfähigkeit und Unwissenheit oder ihrer Intransigenz, Unversöhnlichkeit und Bedrohlichkeit verwoben.

Die institutionelle Formierung

In diesen Kontext der narrativen Verknüpfung von Imaginärem und Realem gehört auch die Rede von der Identität, also etwa von nationaler, ethnischer oder kultureller Identität. Sie selbst ist in diesem Sinne eine Fiktion. Im Unterschied zur Identität bezeichnet der Begriff der Identifikation einen Prozeß, in dem, wie Balibar sagt, ambivalente oder uneindeutige Identitäten hergestellt werden. Es handelt sich um soziale Konstrukte, die den für die Konstitution von Subjektivität entscheidenden Prozeß der Identifikation stillzustellen und in einen Mechanismus zu verwandeln suchen, der mögliche Identifikationen verknüpft. Die Subjekte ihrerseits erfordern für eine gelingende Identitätsbildung »symbolische Garantien«<sup>23</sup>, die ihnen durch die Institutionen innerhalb ideologischer Staatsapparate zur Verfügung gestellt werden und bestimmte Handlungsweisen und ritualisierte Verkehrsformen vorschreiben. Identitäten als geronnene, in Institutionen materialisierte Identifikationen repräsentieren eine paradoxe Konstellation: Sie sind zugleich fiktiv und uneindeutig, da sie niemals mit sich identisch sind. Balibar spricht daher von erzwungener Identifikation. Die intrinsische Logik der sozialen Herrschaft zeigt sich mit Bezug auf Staat und Subjekt folglich weniger im tatsächlichen Festhalten am Identischen als in den Reglementierungen der Identifikationen, in ihrer Beziehung von Differenz und Unterordnung, wie sie sich in den ideologischen Staatsapparaten reproduziert.<sup>24</sup>

Genau hierin liegt das Problem jeder Theorie über Rassismus begründet, nämlich in der Frage, welche Institution rassistisches Handeln als solches gratifiziert und einen rassistischen Ein- und Ausschlußmodus installiert, der die gesell-

schaftlich koexistierenden Gruppen und Individuen trennt; sie in Subjekte mit »ethnischer« beziehungsweise »rassistischer« Identität transponiert, eine Institution also, deren Zentrum die ideologische Rassenkonstruktion repräsentieren müßte. Bezogen auf die Verbindung von Rassismus und Nationalismus hat Balibar einleuchtend gezeigt, daß das »Paar Familie-Schule«, die familiären und schulischen Institutionen, unter anderem die Funktion besitzt, die fiktive Ethnizität in ihren korrelativen Beziehungen von Sprachgemeinschaft und auf verwandtschaftliche Genealogien bezogener »rassistischer« Gemeinschaft zu reproduzieren.<sup>25</sup> Geht man allerdings der Frage weiter nach, so stößt man auf eine Vielzahl von Institutionen, in denen der rassistische Ein- und Ausschlußmodus eingelassen ist und die diese Funktion übernehmen können: neben der Familie und der Schule etwa der kulturelle Apparat, Polizei und Justiz, faschistische Organisationen als Teil des politischen Systems und nicht zuletzt die Massenmedien, die rassistische Stigmatisierungen in expliziter oder impliziter Form befördern.<sup>26</sup> In der Verbindung mit solchen Institutionen ergeben sich schließlich die Praxisformen, die als rassistisch oder auch ethnozentristisch bezeichnet werden können. Sie liefern die ausgrenzenden Heiratsregeln, die diskriminierenden Bilder der Fremden, die Kulturkreis-Definitionen und die entsprechenden Kriminalisierungsstrategien, die repressive Übergriffe sanktionieren.

Richtet sich die Analyse auf solche Praxisformen, in die die Narrationen und erzwungenen Identifikationen eingeschrieben sind, so ist eine allgemeine Theorie über den Rassismus (etwa im Sinne der weitverbreiteten Definition des Rassismus als Biologismus) vollkommen unbrauchbar, ja irreführend, um die jeweils besonderen soziohistorischen Bedingungen und aktuellen Kontexte zu untersuchen, die das Auftreten rassistischer Artikulationen ermöglichen. Im Rahmen der hier vorgenommenen ideologietheoretischen Bestimmungen wäre vielmehr gleichzeitig von Rassismen und von staatliche reguliertem Rassismus zu sprechen, wenn erklärt werden soll, wie sich körperliche und kulturelle Stigmatisierungen reproduzieren, so daß sie sich dem Individu-

um wie selbstverständlich aufdrängen und als solche von ihm wieder- und anerkannt werden. Um den Zusammenhang von Körper und Kultur in den rassistischen Artikulationen näher zu erläutern, bietet sich der diskursanalytische Ansatz an, denn er erlaubt es, über die bisherigen Bestimmungen hinaus von der diskursiven Produktion dieser Artikulationen auszugehen und so zu einer Konkretisierung des abstrakten Ein- und Ausschlußmodus beizutragen. Diese Konkretion erst macht es möglich, die jeweilige historische wie aktuelle Diskriminierungs- und Verfolgungspraxis theoretisch zu fassen.

### **Ethnizität als Interdiskurs: Kulturalismus und Biologismus**

Im Gegensatz zur Verwendung des Rassismus-Begriffs in der sozialwissenschaftlichen Literatur läßt sich dem diskursanalytischen Ansatz folgend zwar von einer ideologischen Rassenkonstruktion, jedoch nicht von Rassismus als Ideologie oder von Rassenideologien sprechen. Nur im bewußtseinsphilosophischen Kosmos von Wesen-Erscheinung-Beziehungen, in dem die soziale Konstruktion von »Rasse« als Wesenskern der rassistischen Artikulationen aufgefaßt ist, wäre es sinnvoll, die Rassismen als Ideologien zu bezeichnen. Demnach realisierte sich die Rassenkonstruktion in den Rassismen. Theoretisch-methodisch bleibt dieser Ansatz der essentialistischen Problematik verhaftet. Ist »Rasse« abstrakt als soziale Konstruktion dekuviert, bilden die einzelnen Rassismen nur noch das notwendige, konkretisierte Anschauungsmaterial. Es spricht allerdings einiges dafür, daß es sich genau umgekehrt verhält, nämlich daß die rassistischen Artikulationen die ideologische Rassenkonstruktion realisieren, indem sie diese konkretisieren und aktualisieren. Die ideologietheoretisch bestimmte Unterscheidung zwischen Struktur und Funktion, zwischen imäginärer Form und institutioneller Formierung der Spaltung des Selbst von den Anderen, stützt zumindest diese Auffassung. Funktionelles Merkmal der Rassismen ist zudem die fehlende Eigenständigkeit im Ensemble ideologischer Praxisformen. Wo und wann immer »Rasse« oder »Ethnie« artikuliert wird, ob im

Parlament, in den Gesetzestexten, den Medien, der Schule, den Gewerkschaften, der Kirche oder der Familie, bezieht sich diese Artikulation auf jeweils spezifische Rituale, Handlungen oder Aussagen, die keineswegs rassistisch erscheinen müssen. In der Vielzahl der familiären, schulischen, religiösen, politischen, juristischen und kulturellen Institutionen sind die Artikulationen der Rassismen präsent, ohne daß die ideologische Konstruktion von »Rasse« als deren Zentrum anzusehen wäre. Das »rassistische Subjekt« ist eine Art Phantom; es tritt immer als Subjekt der Familie, der Nation, der Bildung, des Eigentums und vor allem der Kultur auf, in deren Namen es spricht und die es als Eigenes zu behaupten und vor den Anderen oder Fremden zu schützen habe.

Um Rassismus in diesen vielfältigen Artikulationen, in den Verkoppelungen mit anderen Praxisformen zu bestimmen, kann das theoretische Modell des »Interdiskurses« herangezogen werden, wie es der französische Philosoph und Marxist Michel Pêcheux ausgearbeitet hat.<sup>27</sup> Der Interdiskurs ist bei Pêcheux als das soziohistorisch geprägte, diskursive Gedächtnis der Subjekte aufgefaßt, in das sich das »Vor-Konstruierte« (préconstruit), das Bereits-Gesagte, als evidente Referenz der aktuellen Aussagen einerseits und der »Quer-Diskurs« (discours-transvers), das Anderswo-Gesagte, als eine Art Bedeutungsaxiom der aktuellen Aussagen andererseits einschreiben. Die Diskurse über »Rassen« stellen folglich im soziohistorischen Gedächtnis der Subjekte die vorkonstruierten und querlaufenden Elemente zur Verfügung, in denen explizit oder implizit, ausgesprochen oder unausgesprochen, die ideologische Rassenkonstruktion aktualisiert wird. Im Hinblick auf das Ensemble der Institutionen ermöglicht das Konzept des Interdiskurses, die quer zu bestimmten diskursiven Anordnungen fungierenden Aussagen in ihrer axiomatischen Bedeutung zu erkennen. Im oben angeführten Beispiel der Erzählung über den Islam des CDU-Politikers Heinrich Lummer, der das Asylrecht einschränken möchte, hat die Aussage des Zoologen Eibl-Eibesfeldt den Status eines Axioms (»genetische und kulturelle Verwandtschaft« als Kriterium des Zusammenlebens). Mit Pêcheux kann hinzugefügt werden, daß der Interdiskurs eine

spezifische Verkettung der in den unterschiedlichen Kontexten produzierten Diskurse über »Rassen« herstellt, die die Bedeutungskonstitution von »Rasse« im einen Diskurs durch die in den anderen stabilisiert, etwa hier den politischen durch den zoologischen Diskurs.

#### Theorie der Ethnizität

Ein weiterer Aspekt, der in der gegenwärtigen Diskussion über Rassismus eine zentrale Rolle spielt, läßt sich anhand solcher quer-diskursiver Verkettungen erhellen. Mehrfach ist bereits beobachtet worden, daß der Begriff »Rasse« heute in der politisch-sozialen Sprache – im Vergleich etwa zu der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – an Gewicht verloren hat. Das weitgehende Verschwinden dieses Wortes heißt jedoch keineswegs, daß mit ihm auch der semiologische Komplex, jenes Bündel an Bedeutungen, das zuvor in diesem Wort verdichtet war, obsolet geworden ist. Collette Guillaumin zumindest hat in ihren Forschungen zur diskursiven Transformation des Wortes »Rasse« festgestellt, daß heute das Wort »Kultur« den synkretistischen Holismus bezeichnet, in dem soziologische, symbolische, somatische und phantasmatische Merkmale zusammengefaßt werden.<sup>28</sup> Häufiger noch findet sich gegenwärtig die Bezeichnung »Ethnie«, um den an das Phantasma des Blutes, an die pseudowissenschaftliche Physiognomik und Phrenologie des NS-Rassismus erinnernden Begriff der »Rasse« zu vermeiden. Zugleich kündigt diese Bezeichnung als interdiskursiver Effekt von dem Einschnitt, den die Dominanz der Ethnologie gegenüber der Biologie in den Humanwissenschaften nach 1945 bedeutete, oder in Anlehnung an die Terminologie Kants: die Dominanz der pragmatischen gegenüber der physischen, somatischen Anthropologie.<sup>29</sup> Seiner semantischen Wertigkeit nach ist das Wort »Ethnie« allerdings zwischen beiden angesiedelt, so daß es je nach kontextueller Verwendung mal mehr die Konnotation »kulturell«, mal mehr die Konnotation »rassisch« aufweisen kann.

Der Begriff Ethnizität signalisiert das Schwanken des Diskurses zwischen kulturalistischen und genealogischen Aussagen.<sup>30</sup> Keine Definition, und sei sie auch in explizit an-

tirassistischer Absicht formuliert, kommt ohne einen Rekurs auf eine »gemeinsame Herkunft« aus, die das interdiskursive Scharnier zwischen dem historizistischen Diskurs der Überlieferung und dem biologistischen Diskurs der Abstammung darstellt. Zumal in der Wortkombination »ethnisch-kulturell« wird der Akzent des sprachlichen Wertes genau in diese Richtung verschoben. Nach der Definition von Philip Cohen etwa bezeichnet Ethnizität »einen Ursprungsmythos, der nicht über ein genetisch festgelegtes Schicksal spekuliert, sondern sich – im Unterschied zur »Rasse« – auf einen realen Prozeß geschichtlicher Individuation bezieht, insbesondere auf die durch Sprache und Kultur vermittelten Praxisformen, die ein Gefühl für kollektive Identität oder »Heimat« hervorbringen, welches von Generation zu Generation überliefert wird und sich im Prozeß dieser Überlieferung verändert«. Dem Begriff Ethnizität fehle, so betont Cohen, »jede Konnotation bezüglich angeborener Eigenschaften, sowohl höher- als auch minderwertiger«.<sup>31</sup> Neben der Unterscheidung zwischen Biologismus und Kulturalismus enthält diese Definition zwei weitere, formelle Elemente, die eine strikte Trennung von Ethnozentrismus und Rassismus erlauben sollen. Das erste Argument bezieht sich auf die rassistische Hierarchisierung, das zweite auf die Kategorisierung biologistischer Statik und kulturalistischer Dynamik.

#### Überschreiten ethnischer Begrenzung:

Das Beispiel der Black Panthers

Cohen betreibt diese Differenzierungen nicht aus taxonomischer Blindheit. Er will – die Organisationen der »people of color« und die »black communities« vor Augen – Ethnizität als soziales Verhältnis verstanden wissen, das die ethnozentristische Hegemonie wie den »ethnischen« Widerstand umfaßt. Die radikale Linke der Black Community in den USA allerdings ging Ende der sechziger Jahre bereits über diesen Rahmen hinaus. Die Black Panther Party for Self Defense propagierte weder Integration noch Separation. In ihren Angriffen auf die Bürgerrechtsbewegung und den »black capitalism« verknüpfte sie marxistische Kritik mit

Positionen aus dem »schwarzen Widerstand«; in ihren Organisations- und Koalitionsbestrebungen wie in ihren Aktionsformen, die auch ein Zusammengehen mit »weißen Revolutionären« nicht ausschlossen, versuchte sie, die Linie der europa-amerikanischen Hegemonie und die des gegenidentifizierten kulturellen Nationalismus von Black Power zu brechen. Weshalb sollte sich also solcher Widerstand mit einem »Ursprungsmythos« und einer kulturell begründeten Volksgenealogie ausstaffieren? Die Black Panthers zumindest verstanden die Community lediglich als Ort der Selbstverteidigung.

Ihr Widerstand bewegte sich dagegen weitgehend in einer Perspektive, die Marxens Diktum entsprach, die soziale Revolution könne »ihre Poesie nicht aus der Vergangenheit schöpfen, sondern nur aus der Zukunft«. <sup>32</sup> In diesem Sinne forderten sie die künftige Vereinigung von Körper und Geist, die das Kolonialsystem in »schwarz« und »weiß« gespalten hatte; eine Spaltung, die der institutionalisierte Rassismus des US-amerikanischen Staats aufrechterhalten hat. <sup>33</sup> Tatsächlich betrieben die Black Panthers eine Körperpolitik, die der sozialen Dimension ihrer Existenz den Vorrang einräumte, was sich sowohl auf die Geschichte der modernen Sklavenarbeit und die Tradition des Widerstands gegen sie als auch auf die soziale Segregation und das Leben im Getto bezog. Die Militanz ihrer Aktionen wie auch das »ausgeprägte Gefühl für Style & Fashion«, auf das Günther Jacob im Zusammenhang seiner Kritik der um die sozialen Dimensionen verkürzten Rezeption »schwarzer Musik« in der BRD erneut hingewiesen hat, sprengten den Diskurs ethnozentristischer Stigmatisierung und gaben dem Körper eine politisch und sozial bestimmte Aktualität – beschränkt allerdings zunächst auf das heterosexuelle Dispositiv des männlichen Körpers und verbunden mit dem sexistischen und schwulenfeindlichen »Macho-Gehabe«, von dem etwa die Black Panther-Aktivistin Safiya Bukhari-Alston berichtet. <sup>34</sup>

Die »Anziehung des Bildes von den Kämpfern mit ihren Lederjacken und schwarzen Baretten, die mit Gewehren vor dem kalifornischen Abgeordnetenhaus standen«, wirkte nicht nur auf Angela Davis, die erzählt, daß sie das Foto in

einer deutschen Zeitung während ihres Studienaufenthalts in Frankfurt gesehen und sich entschlossen hatte, nach Los Angeles zu gehen. <sup>35</sup> Es tat seine Wirkung sicherlich auch bei der Entstehung von Black Panther Solidaritätskomitees etwa in der BRD. Der Aspekt der »Ethnizität« verliert in diesem Körperbild tendenziell seine prädominante Funktion. Insbesondere das internationalistische Moment spielt dabei eine zentrale Rolle. Die Black Panthers sahen ihren Widerstand als Teil der antikolonialen Revolution, die keineswegs auf das Programm nationaler Befreiung reduziert blieb oder gar die Grenzziehungen einer fiktiven Ethnizität akzeptierte. Gerade im Bruch mit dem kulturellen Nationalismus von Black Power, indem sich die Black Panthers vehement auch gegen »schwarze« Herrscher und Diktatoren (etwa gegen Haile Selassie in Äthiopien oder Papa Doc Duvalier auf Haiti) wandten, setzte sich die der vermeintlichen »Ethnizität« entgegenstehende Einsicht durch, »daß Leiden und Unterdrückung farbenblind sind, daß Imperialismus und Rassismus, Kolonialismus und Neo-Kolonialismus sich ihre Opfer bei allen Hautfarben holen und daß es einer Einigkeit bedarf, die auf revolutionären Prinzipien und nicht auf der Hautfarbe beruht«. <sup>36</sup>

Das Beispiel der Black Panthers läßt erkennen, daß die Kontextualisierung des Körpers im politischen und sozialen Kampf wie die Internationalisierung der Kultur in der revolutionären Perspektive den rassistischen Kordon des Ein- und Ausschlusses ebenso auflösen vermag wie die Kopplung des Kulturalismus an den Biologismus. Dabei wird jedoch ebenfalls die kulturelle Praxis transformiert, und zwar nicht, wie Cohen annimmt, im Sinne einer dynamischen Überlieferung und Traditionsbildung eigener Kultur, sondern in ihrer Bedeutung selbst. Bereits Frantz Fanon, dessen Schriften auch von den Black Panthers rezipiert wurden, wie die zahlreichen Verweise auf ihn belegen, hatte darauf hingewiesen, daß im politischen Kampf gegen den Kolonialismus »die Tradition ihre Bedeutung« ändert, der Befreiungskampf »weder die Formen noch die Inhalte der Kultur unberührt« läßt. <sup>37</sup> Seine Kritik des Kulturalismus richtet sich gegen eine kulturelle Praxis, die sich auf Traditionen ver-

steift und den Bedingungen des Befreiungskampfes unangemessen ist, statt sich aus ihnen zu bestimmen.

An den Diskursen der antikolonialen Revolution, nicht zuletzt an ihren sozialrevolutionären, marxistischen, maoistischen und marxistisch-leninistischen Elementen, die jenseits ihrer an den jeweiligen Organisationsaufbau und die politischen Strategievorgaben gebundenen Differenzen auf das Motiv des Klassenkampfes verwiesen, brach sich die Evidenz rassistischer, aber auch ethnizistischer Zuschreibungen, die als interdiskursive Effekte den Rahmen vorgeben, in dem sich das Oszillieren allein zwischen Überlieferung und Abstammung abspielt. Auch dies wird, wenn auch vor allem negativ, in der Geschichte der Black Panthers deutlich: Ihre Niederlage und die Zerschlagung der Organisationen der radikalen Linken in den Black Communities durch das FBI hat dort einen Prozeß der Re-Ethnisierung der Politik in Gang gesetzt, in dem, wie Angela Davis es nennt, die emanzipatorischen Momente ausgelöscht wurden, so daß heute selbst die Bilder derjenigen, die den kulturellen Nationalismus von Black Power innerhalb der Communities kritisierten, nicht selten als Ikonen seiner Legitimation dienen.<sup>38</sup> Vor diesem Hintergrund muß die Bestimmung der Ethnizität als soziales Verhältnis selbst schließlich wie eine Verdoppelung der schlechten Realität durch die Theorie erscheinen.

#### Dominanz des Kulturalismus

Die Theorie der Ethnizität als soziales Verhältnis erweist ihre Unzulänglichkeit jedoch nicht nur in Bezug auf die Frage des sogenannten »ethnischen« Widerstandes. Auch in ihren formellen und deskriptiven Bestimmungen hält sie einer diskursanalytisch gestützten Überprüfung nicht stand. Schon die Unterscheidung zwischen Biologismus und Kulturalismus ist angesichts der vielfältigen Artikulationen, in denen die ideologische Rassenkonstruktion produziert wird, eine Reduktion, die im Hinblick auf die querlaufenden Elemente des Interdiskurses unzulässig ist. Durch die Verkürzung auf den Biologismus ist das gesamte Feld spiritualistischer, psychologischer und ästhetizistischer Rassismen ausgeblen-

det, so daß der Analyse verborgen bleibt, daß sich der bedeutungsaxiomatische Akzent von »Rasse« oder »Ethnie« permanent zwischen Biologismus und Kulturalismus verschiebt. Diese querdiskursive Verkettung allerdings ermöglicht die wechselseitige Übersetzung der Rassismen, wobei die Aussagen über Kultur teils wörtlich, teils ohne sie wörtlich zu reproduzieren, auf die körperlichen Stigmatisierungen anspielen, die im soziohistorischen, ethnozentrisch beherrschten Gedächtnis mit dem Wort »Rasse« verknüpft sind.

Im Blick auf das Präkonstrukt liefert die wissenschaftliche, essayistische und poetische Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts in Europa einen nahezu unerschöpflichen Fundus rassistischer Artikulationen, aus dem sich die Übersetzungstätigkeit speisen kann.<sup>39</sup> Diese vorkonstruierten Elemente fungieren als evidente Referenz der jeweils aktuellen Bedeutungskonstitution von »Rasse« oder »Ethnie« und erlauben dem Ideologen explizit rassistischer Artikulationen eine flexible Strategie, die seine theoretischen Konstrukte in Alltagswissen überführt und tatsächlich »einer imaginären Überwindung des Grabens, der die Intellektuellen von den Massen trennt«<sup>40</sup>, gleichzukommen scheint. Die Diskurse über »Rassen« sind ohne Übersetzung in Kultur kaum denkbar, da sie sich so vor allem in die sozialen Praxisformen einschreiben. Diese Wirkung ist folglich weniger dem Biologismus geschuldet, als dem Kulturalismus: Er läßt die diskursiven Elemente, die rassistischen Zuschreibungen, die Stereotypen und Stigmata zwischen Alltagswissen und Wissenschaft gleiten, um die Evidenz einer Identität von Körper und Kultur hervorzurufen, ohne die sozialen Distributionsbedingungen des Wissens außer Kraft zu setzen, die den rechten Intellektuellen von den Massen abheben. Die äquivalente Bedeutung von Kultur, im homogenisierenden Sinne von »Kultur eines Volkes«, im hierarchisierenden Sinne von »ein Mensch von Kultur«, ermöglicht, dieses Distiktionsverfahren zur Geltung zu bringen und es zugleich wieder zu verdecken.

Der Kulturalismus knüpft ein Band zwischen Ehe, Familie, Religion und Nation, was zugleich Fortpflanzung, Abstammung, Heiratsritual und Vaterlandsliebe umschließt, in

dem er sie jener imaginären Identität von Körper und Kultur unterordnet. Sekundär schreiben sich in diese imaginäre Identität ästhetizistische, psychologistische und sexistische Elemente ein, die ihrerseits rassistische Artikulationen dynamisieren können und auf hygienische, ästhetische und sexuelle Normierungen der Alltagspraxis verschieben.<sup>41</sup> Die Rassismen bewegen sich auf diesem kulturalistischen Terrain quasi multifunktional, was aber auch den Kampf gegen sie äußerst schwierig macht. Unerkannt bleibt diese Fluidität schließlich, wenn irrtümlicherweise davon ausgegangen wird, daß es sich bei rassistischen Artikulationen um biologistische Argumentationsmuster handeln müsse. Tatsächlich ist jede rassistische Argumentation durch ein Changieren zwischen Kulturalismus und Biologismus gekennzeichnet.

Dynamiken in der kulturalistischen und biologistischen Konstruktion

Bereits 1915 hob Friedrich Hertz in seinem Buch *Rasse und Kultur* hervor, daß es sich bei jeder Definition von »Rasse« um eine »künstliche Einteilung handelt, die den praktischen Bedürfnissen der Menschen« entspreche, denn »die Natur kennt keine scharfen Grenzen«.<sup>42</sup> Hertz hatte es sich in seiner Kritik zur Aufgabe gemacht, die Inkonsistenz und den pseudowissenschaftlichen Charakter der einschlägigen, zu dieser Zeit in weiten Kreisen der Intelligenz kursierenden »Rassenlehren« nachzuweisen, und stellte fest, daß sie sowohl spiritualistischer »Mystik« als auch »nüchternster Ausbeuterlogik« dienten. Die Einteilung der Menschen in »Rassen«, so betonte er schon damals, gründe sich einerseits auf ein statisches Prinzip, auf die Konstruktion unveränderlicher Typen, andererseits auf ein dynamisches Prinzip, auf die Konstruktion entwicklungsgeschichtlich bedingter Objekte. Für die rassistischen Artikulationen seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert zumindest gilt die Unterscheidung zwischen biologistischer Statik und kulturalistischer Dynamik, nach der noch heute die Begriffe »Rasse« und »Ethnie« auseinander gehalten werden sollen, nicht mehr.

Auf dem Feld des Kulturalismus ist hier etwa an Nietzsches Begriff der »Herren-Rasse« zu denken, dem ein akti-

vistisch-dynamischer Züchtungsbegriff zugrunde gelegt ist, so daß er als kulturelle Alternative zur vermeintlichen »Degeneration« des Menschen erscheinen konnte. Nietzsche hat den statischen »Rasse«-Begriff von Gobineau dynamisiert, indem er dessen Dekadenz-Diagnose verschärfte und zur Grundlage eines ethischen Bedürfnisses umdeutete, nach dem künftig »eine bejahende Rasse, welche sich jeden großen Luxus gönnen darf«, entstehen müsse.<sup>43</sup> Aber auch unter dem biologistischen Aspekt ist die statische Rassenkonstruktion seit der Verbreitung rassenhygienischer und eugenischer Züchtungsvorstellungen gegen Ende des 19. Jahrhunderts dynamisiert worden.<sup>44</sup> In Deutschland entwickelten Rassenhygieniker wie Alfred Ploetz und Wilhelm Schallmeyer die Vorstellung eines »idealen Rassenprozesses« (Ploetz) beziehungsweise einer »Nationalbiologie« (Schallmeyer), die der Verbesserung und Vermehrung der »leiblichen, psychischen und intellektuellen Erbqualitäten« und der Züchtung »rassetüchtiger Individuen« dienen sollte.<sup>45</sup>

Von besonderem Interesse sind die interdiskursiven Korrespondenzen, die sich zwischen der kulturalistischen und der biologistischen Rassenkonstruktion aufzeigen lassen. Schallmeyer etwa stellt eine Korrelation von »Kulturhöhe« und »Verfall der Kultur« einerseits und der »natürlichen Lebensauslese« andererseits her. Er schreibt: »Es scheint, daß in der Tat die tüchtige Erbverfassung des Volkskörpers, welche die später zu hoher Kultur gelangten Völker in den Stand gesetzt hatte, unter günstigen wirtschaftlichen Verhältnissen eine hohe Kultur zu entfalten, ein Züchtungsprodukt früherer Zeiten mit wesentlich geringerer Kultur ist, und daß jene besonders tüchtigen Erbanlagen, die zur Entfaltung der hohen Kultur dienten, während dieser Kulturblüte verbraucht werden, so daß sie seltener und geringer werden.«<sup>46</sup> Allerdings waren die Rassenhygieniker ebenso wenig fatalistische Kulturpessimisten wie Nietzsche; sie wollten die nach ihrer Auffassung durch die Entwicklung der Kultur geschwächte »natürliche Auslese« im Sinne von Darwins Kampf ums Dasein – Ploetz nennt diesen »Ausjätung« – durch »künstliche Zuchtwahl« kompensieren, um

für die »Gedeihlichkeit des Rasseprozesses« (Schallmeyer) zu sorgen und die in ihren Augen mißliche Entwicklung umzukehren.

Dem Altphilologen Nietzsche lieferten das antike Griechenland und das Italien der Renaissance die Muster einer kommenden Kultur. Ihm war die Kulturideologie des deutschen Idealismus näher als der zeitgenössische Biologismus, dessen vitalistischer Metaphorik er sich dennoch weitgehend bediente. Nietzsche war kein Nationalist und er verabscheute die Propagandisten jener »verlognen Rassen-Selbstbewunderung und Unzucht«, die »sich heute in Deutschland als Zeichen deutscher Gesinnung zur Schau trägt«. <sup>47</sup> Seine Utopie aristokratischer Herrschaft befand sich in doppelter Frontstellung, zum einen gegen den verstaatlichten Kulturalismus der preußischen Gelehrten-Beamten, zum anderen gegen jede Form der Massenbewegung, gegen die Idealisierung des Bestehenden wie auch gegen die als Nationalisierung der Massen sich vollziehende Demokratisierung der Gesellschaft. Sein Begriff von »Cultur« verhiess noch einmal, befreit von der materiellen Produktion, in individueller Autonomie leben zu können. Nietzsches politische und soziale Aussagen, in denen seine Verheißung eines Lebens im Überfluß jedoch auf eine neue kulturelle Aristokratie als »vornehme Rasse« beschränkt bleibt, sind fundiert durch eine Rassenontologie.

Auch Schallmeyer ist bestrebt, »die rassehygienische Lehre und Propaganda reinzuhalten von den Vorurteilen und willkürlichen Doktrinen und den zumeist recht unsinnigen Tendenzen nordischer Rassenpolitiker«. Sein Vorbild ist die »chinesische Kultur«, deren Konservativismus zu einem starken patriarchalischen und staatlichen Dirigismus beigetragen habe, so daß die Gesellschaftsentwicklung unbeeinträchtigt von revolutionären Erschütterungen bleibe, was ihm zugleich Anlaß ist, eine »gelbe Gefahr« zu beschwören, die seit Beginn des 20. Jahrhunderts zu den feststehenden Topoi kulturpessimistischer Auffassungen gehörte. <sup>48</sup> Schallmeyer ist nationalistischer Etatist, der »Rassenhygiene« als staatswissenschaftliche Disziplin etabliert sehen will und ein umfangreiches Programm zur Durchsetzung seines »Rasse-

dienstes« entwickelt, ein sozialtechnokratisches Programm, das von der Beeinflussung der öffentlichen Meinung über die Umorientierung der schulischen Pädagogik und die Reglementierung des Geschlechtsverkehrs bis hin zu Veränderungen des Erbrechts, des Steuerwesens wie auch des öffentlichen Gesundheitswesens reicht. Als zentrale staatliche Maßnahme schließlich schlug er die Einrichtung sogenannter »erbbiologischer Personalbögen« vor, die für jede Person, zumindest aber für die Familienväter, die Aufzeichnung einer genealogischen Folge, ein Gesundheitsprotokoll, ein Verzeichnis von Talenten und Begabungen sowie von Charaktereigenschaften und Temperament enthalten sollten. Anhand solcher Personalbögen, so sah es seine gesellschaftspolitische Zielsetzung vor, könne dann »auch ein neuer Geburtsadel« geschaffen werden, der »frei von mißratenen Mitglieder wäre«. <sup>49</sup>

Von solchen Planungsvorgaben für die staatliche Bevölkerungspolitik hält sich der ästhetizistische Rassismus eines Nietzsche frei, allerdings nicht von den sozialen Affekten, die das aristokratische Ideal unweigerlich mit sich führt. In rassistischer Terminologie formuliert er eine Diagnose, von der er annahm, daß sie »beinahe für ganz Europa« gelte: »im Wesentlichen hat die unterworfenen Rasse schliesslich daselbst wieder die Oberhand bekommen, in Farbe, Kürze des Schädels, vielleicht sogar in den intellektuellen und sozialen Instinkten: wer steht uns dafür, ob nicht die moderne Demokratie, der noch modernere Anarchismus und namentlich jener Hang zur »Commune«, zur primitivsten Gesellschafts-Form, der allen Sozialisten Europas jetzt gemeinsam ist, in der Hauptsache ein Nachschlag zu bedeuten hat – und dass die Eroberer- und Herren-Rasse, die der Arier, auch physiologisch im Unterliegen ist?« <sup>50</sup> Solche Aussagen waren es, die den deutschen Imperialisten und Rassisten hervoragend in den Kram paßten, um ihre Weltmachtpläne kulturalistisch zu stützen und zu legitimieren. Mehr noch, bei Nietzsche ist selbst der Gedanke der »Vernichtung« bereits vorkonstruiert. 1884 notiert er: »Es bedarf einer Lehre, stark genug, um züchtend zu wirken: stärkend für die Starken, lähmend und zerbrechend für die Weltmüden. Die Ver-

nichtung der verfallenden Rassen. Verfall Europas. – Vernichtung der Sklavenhaften Werthschätzungen. – Herrschaft über die Erde, als Mittel zur Erzeugung eines höheren Typus.«<sup>51</sup>

Gaben die Rassenhygieniker das sozialtechnokratische Programm vor, indem sie die Gobineausche Statik durch die Verknüpfung mit der technologischen Rationalität zu einer Politik biologischer Manipulation dynamisierten, so konnten bei Nietzsche jene kulturalistischen Argumentationen gefunden werden, die das auch von ihnen geteilte Ideal einer aristokratischen Kultur ausgestalten halfen. Tatsächlich haben sich die »Träume der Genetik«<sup>52</sup> nicht realisieren lassen. Ein Blick in aktuelle Lehrbücher der Humangenetik jedoch zeigt, daß Maßnahmen wie die Einführung »erbbiologischer Personalbögen« weiterhin als zukunftsweisend angesehen werden.<sup>53</sup> Der Versuch, in erster Linie von den Nazis unternommen, diese Träume doch zu realisieren, hat offenkundig gemacht, wie mörderisch die Verbindung aus rassistischen Artikulationen und technologischer Rationalität ist. Sie ist dabei nicht allein dem biologistischen Aspekt geschuldet, denn es sollte nicht vergessen werden, daß diese mörderische Verbindung nicht zuletzt unter der Maßgabe einer Kulturalisierung der Politik vollzogen wurde. In dem Kapitel »Volk und Rasse« von *Mein Kampf* hat Hitler, die »Arier« als »Kulturbegründer«, die »Anderen« als »Kulturträger« und die »Juden« als »Kulturzerstörer« eingeteilt<sup>54</sup> und so in der Kulturpropaganda den politischen Boden für die NS-Vernichtungspraxis bereitet.

Das Wechselspiel von biologistischen und kulturalistischen Elementen in den rassistischen Argumentationen diente den konservativ-faschistischen Intellektuellen in der Weimarer Republik dazu, sich bei Aufrechterhaltung der rassenontologischen Prämissen aus Nietzsches Philosophie von krudem Biologismus zu distanzieren. Seine Herrschaftsutopie der »vornehmen Rasse« war von ihnen umso leichter zu adaptieren, als sein dynamischer Kulturalismus die bestehenden sozialen Verhältnisse, und die waren in ihren Augen mit dem Liberalismus und Marxismus zu identifizieren, zwar negiert, der Herrschaftsanspruch einer Elite

sich aber zugleich mittels der rassistischen Prämissen restituieren ließ.<sup>55</sup> In diesen Kontext gehört Heideggers Versuch, die metaphysische Begründung eines Vorrangs des Lebens bei Nietzsches vor dessen biologischer Terminologie zu retten, ebenso wie Jüngers Vorstellung, in der Gestalt des Arbeiters werde »ein Wille zur Rassenbildung lebendig« und zeige sich schließlich die »Ausprägung einer neuen Rasse«<sup>56</sup>. Während hier also der biologistische gegenüber dem kulturalistischen Aspekt an Bedeutung verliert, erfährt er bei Gottfried Benn eine Aufwertung in der Absicht, »die Kunst aus dem Ästhetischen zum Anthropologischen zu überführen«; und Benn, Kulturfunktionär im NS-Staat, nennt 1934 in seiner autobiographischen Schrift *Lebensweg eines Intellektualisten* eindeutig den Feind: »Ich bin von der Generation, die infolge ihrer Stellung und ihrer Erlebnisse vielleicht besonders befähigt ist, das eine klar zu sehen: müßte die weiße Rasse zugrunde gehen, würde sie es an Frankreich. ...; unfähig, rassemäßig zu denken, biologisch geradezu defekt, dysgenisch und geistig tankneurotisch vertritt es heute Afrika statt Europa. Die weiße Rasse, das ist Deutschland, Jugend, vergiß es nie, ihre letzte Züchtung, ihr letzter Glanz bist du.«<sup>57</sup>

Die Epigonen der konservativ-faschistischen Intellektuellen, die Protagonisten der »Neuen Rechten«, greifen zu solchem Pathos nicht mehr, aber auch hier sind in den achtziger Jahren bereits die Konzeptionen ausgearbeitet worden, in denen die Dynamiken biologistischer wie kulturalistischer Konstruktionen aktualisiert worden sind. Unter den Begriffen »Identitätsverlust« und »Ethnomorphose« tauchen mit Bezug auf die Migrationsprozesse der vergangenen vierzig Jahre die Dekadenz-Diagnosen der alten »Rassenlehren« wieder auf. Erneut wird – wie bei den Rassehygienikern zu Beginn des Jahrhunderts – eine pronatalistische Bevölkerungspolitik für Deutsche propagiert und die Forderung aufgestellt, daß »an deutschen Schulen« die »Grundbegriffe der Eugenik« gelehrt werden müßten, um allen zu vermitteln, was etwa das Wort »Fortpflanzungsauslese« bedeutet. Dem »deutschen Volk« soll demnach ein »Wille zur Reproduktion« anernzogen werden, damit es endlich anerkenne,

was es in den Augen faschistischer und völkischer Intellektueller ohnehin ist, nämlich über die »Kultur- und Sprachgemeinschaft« hinaus eine »biologische Abstammungs- und Fortpflanzungsgemeinschaft«. <sup>58</sup> In Ergänzung dazu wird außerdem dem menschenrechtlichen Universalismus eine globale »Biologisierung des Politischen« entgegengesetzt, die in Anlehnung an Ernst Jünger »planetarische Politik« genannt wird und unter dem Stichwort »Bevölkerungsexplosion« auch den Begriff der »Rasse« als politische Kategorie rehabilitieren will, denn »Bevölkerungsexplosion« vollziehe sich »in höchst konkreter Gestalt der Vermehrung von menschlichen Wesen, die zu bestimmten Nationen und Rassen gehören und bestimmten Raum besetzen oder besetzen wollen«. <sup>59</sup> Wird dies als Resultat der massendemokratischen Phase unter US-amerikanischer Dominanz dargestellt, so hängen die neurechten Intellektuellen Konzeptionen an, die sich nicht auf den Biologismus beschränken, sondern auf Nietzsches Glauben an eine künftig »reine europäische Rasse und Kultur« <sup>60</sup> zurückgehen, indem sie die Vorstellung einer »Wiedergeburt Europas« an den »Niedergang Amerikas« binden, der in einem »Kulturkrieg gegen den American way of life« <sup>61</sup> besiegelt werden soll. Die Propaganda dieses kulturellen Antiamerikanismus verfolgt zwei politische Ziele, zum einen unter Verweis auf amerikanische Verhältnisse die faktische Abschottungspolitik der europäischen Staaten gegen die Einwanderung zu forcieren, zum anderen Europa zu einer weltpolitischen Ordnungsmacht auszubauen.

### Antisemitismus

In den Analysen zum Antisemitismus wird – nicht selten im Unterschied zur Analyse der Rassismen – vom fiktiven Charakter der Bilder ausgegangen, die der Antisemit vom Juden zu dem Zweck entwirft, sie sogleich zu demontieren. Er attackiert, wie Theodor W. Adorno sagt, einen Popanz, »ohne sich sonderlich um den Realitätsgehalt dieser Bilder zu kümmern«. <sup>62</sup> Für den Antisemitismus gilt dabei in besonderer Weise, daß diese Bilder stärker auf den Kulturalismus, also auf die kulturelle »Andersartigkeit«, denn auf den Biologismus abgestellt sind. Ein zweites Moment kommt hinzu:

Es handelt sich um die häufig festgestellte Persistenz antisemitischer Artikulationen. Ohne hier die Stereotypen zu wiederholen, aus denen jene dauerhaften Bilder zusammengesetzt sind, kann aus den Analysen festgehalten werden, daß sich die antisemitische Darstellung der Zersetzung praktisch selbst in immer subtileren Formen perpetuiert. Je weniger nämlich die Differenz körperlich und kulturell zu stigmatisieren ist, desto intensiver fahndet der Antisemit nach Indizien des Verfalls, den er den Juden zuschreibt.

Carl Schmitt etwa notiert 1947 in seinem Tagebuch: »Gerade der assimilierte Jude ist der wahre Feind.« Und dies war keineswegs auf das NS-Regime allein bezogen, sondern entsprang Schmitts eigenem antisemitischen Ressentiment. Einige Monate später findet sich die Eintragung, die den Satz kommentiert: »Wie Karl Marx sagt: Die Emanzipation der J. hat sich in der Weise vollzogen, daß die Christen Juden geworden sind, so in gleicherweise haben sich die Assimilanten vom Schlage Kurt Hillers nicht nur die Emanzipation, sondern auch die Assimilation gedacht. Schließlich soll das ganze Dorf mauscheln.« <sup>63</sup> Die Imagination der Infiltration gehört zu den beständigsten Phantasmen deutscher Antisemiten. In Marx' früher Schrift *Zur Judenfrage* (1843), einer Auseinandersetzung mit dem Junghegelianer Bruno Bauer, heißt es dagegen: »Der Jude hat sich auf jüdische Weise emanzipiert, nicht nur, indem er sich die Geldmacht aneignet, sondern indem durch ihn und ohne ihn das Geld zur Weltmacht und der praktische Judengeist zum praktischen Geist der christlichen Völker geworden ist. Die Juden haben sich insoweit emanzipiert als die Christen zu Juden geworden sind.« Die Perspektive, in der diese Sätze formuliert sind, war nicht die der Assimilation, sondern die der Emanzipation. Der gesellschaftstheoretische Rahmen geht in Schmitts Notiz vollkommen verloren, mit Absicht, denn das beste Argument gegen die Juden sind dem Antisemiten diese selbst. Nach Marx' Auffassung aber sollte nicht von der Religion auf die soziale Praxis geschlossen werden, sondern von der sozialen Praxis auf die religiöse Ideologie. Die soziale Praxis, die den realen Kern dieser Ideologie bildet, ist für den jungen Marx die Zirkulationssphäre; auf Handel und

Geld reduziert er die gesellschaftlichen Verhältnisse und identifiziert sie mit dem Judentum als der ideologischen Form. Die Herrschaft des Geldes ist es, die in seinen Augen die Emanzipation verhindert, nicht etwa die Herrschaft der Juden, wie es sich im Kopf des Antisemiten darstellt, denn deren Emanzipation fordert Marx ja gerade: Endet der erste Teil seiner Schrift, der der Kritik der Menschenrechte gewidmet ist, mit der Aufhebung der Trennung von Staat und Gesellschaft als Ziel menschlicher Emanzipation, so schließt der zweite Teil mit der Aufhebung seiner ideologischen Form als deren Bedingung: »Die gesellschaftliche Emanzipation des Juden ist die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum.«<sup>64</sup>

#### Legendenbildung

Mit der Identifikation von Geld und Judentum sitzt allerdings auch der junge Marx einer Legende auf, die immer wieder die Matrix für antisemitische Ressentiments abgibt und zudem nicht selten als deren materielles Substrat angesehen wird. Sie verweist auf die vorkapitalistische Gesellschaftsformation, in der die Sphäre der Zirkulation noch nicht zum Zentrum des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses gehörte. Es handelt sich um die Legende vom jüdischen Wucherer, in der die lange Verfolgungs- und Vertreibungsgeschichte der Jüdinnen und Juden exkulpiert wird, als hätte er keine nicht-jüdischen, zumal christlichen Konkurrenten gekannt. Der Historiker Jacques Le Goff, der sich in dem Buch *Wucherzins und Höllenqualen* mit der sukzessiven gesellschaftlichen Anerkennung der christlichen Wucherer im 13. Jahrhundert beschäftigt, schreibt über den Unterschied: »Christliche Wucherer werden als Sünder vor kirchliche Gerichte, die *Offizialate*, gestellt, die in der Regel eine gewisse Nachsicht walten ließen und Gott die Bestrafung durch Verdammnis anheimstellten. Juden und Ausländer (in Frankreich Wucherer aus Italien und Südfrankreich, aus der Lombardei und aus der Gegend von Cahors) hingegen unterliegen der härteren und repressiveren weltlichen Rechtsprechung. Philipp August, Ludwig VIII. und vor allem Ludwig der Heilige erlassen strenge Gesetze gegen jü-

dische Wucherer. So nährt die gleichzeitige Unterdrückung des Judentums und des Wuchers den aufkeimenden Antisemitismus und verdüstert zusätzlich das Bild des mit dem Juden mehr oder minder gleichgesetzten Wucherers. Der große wirtschaftliche Aufschwung des 12. Jahrhunderts erhöht die Anzahl der christlichen Wucherer. Diese schüren die Feindseligkeit gegen die Juden, da diese bisweilen eine gefährliche Konkurrenz darstellten.« Zunehmend aus der bäuerlichen und handwerklichen Produktion verdrängt, unterliegt die jüdische Bevölkerung also zudem restriktiveren Bestimmungen in dem Erwerbszweig, der es ihr letztlich erlaubte, die Gemeinde am Leben zu halten. Auch wenn die Kirche in der Theorie den christlichen Wucherer weitaus heftiger angriff, wurden in der Praxis die jüdischen Geldverleiher dennoch härteren Pressionen ausgesetzt. Noch einmal Le Goff: »Der jüdische Wucherer, der von der christlichen Gesellschaft mehr und mehr zum Wucher getrieben wurde, litt unter der Zunahme des Antisemitismus, der in der latenten Judenfeindlichkeit wurzelte; obgleich der jüdische Wucherer weder gegen jüdisches noch gegen christliches Gesetz verstieß, schürten die Kirche und die christlichen Fürsten in ihrem Kampf gegen den Wucher Ausbrüche von Antisemitismus. Der christliche Wucherer wählte sich von den im Ansehen steigenden irdischen Werten den am meisten verabscheuten, wengleich faktisch mehr und mehr erstrebten aus: das Geld. Für mich stellt sich der christliche Wucherer nicht als Opfer, sondern als Mitschuldiger dar, der sein Vergehen mit der ganzen Gesellschaft teilt; diese Gesellschaft verachtete und verfolgte ihn zwar, bediente sich jedoch seiner und teilte seinen Hunger nach Geld.«<sup>65</sup>

Der theoretisch entscheidene Aspekt ist hierbei, daß bereits im 12. und 13. Jahrhundert durch eine verschärfte anti-jüdische Haltung der Kirche das Bild vom Juden mit dem vom Wucherer verschmolzen wurde. Niemals betätigten sich nur jüdische Geldverleiher und Händler innerhalb der expandierenden Geldwirtschaft. Hinter dem von der machtvollsten Institution der spätf feudalen Ordnung etablierten Bild vom jüdischen Wucherer konnten seine Konkurrenten verschwinden, während sich umgekehrt das Stereotyp zum

Stigma einer ganzen Religionsgesellschaft erweiterte. Auf der Seite der Angreifer durchzieht die Verbindung von christlicher Legitimität und ökonomischem Interesse die gesamte Geschichte der Verfolgung und Vertreibung der jüdischen Gemeinden in den folgenden Jahrhunderten;<sup>66</sup> ihre Vertreibung im ausgehenden 13. Jahrhundert aus England, wo erst im Zuge der bürgerlichen Revolution im 17. Jahrhundert sich wieder neue Gemeinden ansiedeln sollten, aus Frankreich im 14. Jahrhundert, aus Spanien am Ende des 15. Jahrhunderts ebenso wie ihre Gettoisierung und Vertreibungen aus den Gettos in den deutschen Städten, die zahlreichen Plünderungen und Pogrome ebenso wie die jeweilige rechtliche Sonderbehandlung, etwa von der kaiserlichen »Kammerknechtschaft« im 13. Jahrhundert bis hin zum 1750 von Preußenkönig Friedrich II. erlassenen »Generalreglement« für Juden, all dies diente der Abpressung von Steuern, der Ausschaltung von Konkurrenten oder schlicht der räuberischen Aneignung des Eigentums von Jüdinnen und Juden, was grosso modo den geistlichen und weltlichen Herrschenden zugute kam.

#### Moderner Antisemitismus

Angesichts dieser Verfolgungs- und Vertreibungsgeschichte erscheint der Antisemitismus wie ein historisches Kontinuum, nicht zuletzt das Bild vom jüdischen Wucherer erweist sich als über Jahrhunderte stabiles Stereotyp. Wie etwa Gustav Freytags Erfolgsroman *Soll und Haben* (1855) zeigt, war es auch für den deutschen Nationalliberalismus reaktivierbar.<sup>67</sup> Um die deutschen Kaufleute – vor allem in der Figur des schließlich zum Teilhaber eines Handelshauses aufsteigenden Anton Wohlfahrt – als tüchtige und moralisch einwandfreie Männer zu stilisieren, kontrastiert Freytag ihnen nicht nur die als haltlos und unzuverlässig, stets an der Vergangenheit hängend geschilderten Figuren der Adligen, sondern in den Figuren der Kaufleute Hirsch Ehrenthal und Itzig Veitel eben auch das Bild des jüdischen Wucherers, dessen Praktiken allerdings den ethisch-politischen Maßstäben wie auch dem Geschäftssinn des deutschen Bürgertums unterliegen müssen. Schon zwanzig Jahre zuvor registrierte

Heinrich Heine die Veränderung, die der Antisemitismus mit dem Heraufkommen der neuen Klasse und ihrer intellektuellen erfahren hatte: »Wir leben nicht mehr im Mittelalter, auch das gemeine Volk wird aufgeklärter, schlägt die Juden nicht mehr auf einmal tot, und beschönigt seinen Haß nicht mehr mit der Religion; unsere Zeit ist nicht mehr so naiv glaubensheiß, der traditionelle Groll kleidet sich in modernen Redensarten, und der Pöbel in den Bierstuben wie in den Deputiertenkammern deklamiert wider die Juden mit merkantilistischen, industriellen, wissenschaftlichen oder gar philosophischen Argumenten.«<sup>68</sup>

Die bürgerlichen intellektuellen lösten den tradierten Antisemitismus der spätfudalen und absolutistischen Ordnung von den christlich-religiösen Legitimationsmustern und verknüpften ihn, wie Heine beobachtete, mit Versatzstücken aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen und philosophischen Diskursen. Bereits 1793, zwei Jahre nachdem die Nationalversammlung in Frankreich den Juden gleiche Rechte eingeräumt hatte, vertrat etwa Johann Gottlieb Fichte, gerade in der Schrift, die er zur Verteidigung der Französischen Revolution verfaßte, die Auffassung, den Juden seien zwar die Menschenrechte nicht zu verwehren, wohl aber die Bürgerrechte. Fichte, der religiöse Motive weit von sich weist, insistiert darauf, sich auf »Tatsachen« berufen zu können, wenn er meint, daß das Judentum einen »Staat im Staate« bilde, und zwar einen »mächtigen, feindselig gesinnten Staat«, der die bürgerliche Emanzipation verhindere. In der Fußnote kommentiert er: »Menschenrechte müssen sie haben, ob sie gleich uns dieselben nicht zugestehen; denn sie *sind* Menschen, und ihre Ungerechtigkeit berechtigt uns nicht, ihnen gleich zu werden. Zwingen keinen Juden wider seinen Willen, und leide nicht, dass es geschehe, wo du der nächste bist, der es hindern kann, das bist du ihm schlechterdings schuldig. Wenn du gestern gegessen hast und hungerst wieder, und hast nur auf heute Brot, so gib es dem Juden, der neben dir hungert, wenn er gestern nicht gegessen hat, und du thust sehr wohl daran. – Aber ihnen Bürgerrechte zu geben, dazu sehe ich wenigstens kein Mittel, als das, in einer Nacht ihnen allen

die Köpfe abzuschneiden und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sey. Um uns vor ihnen zu schützen, dazu sehe ich wieder kein anderes Mittel, als ihnen ihr gelobtes Land zu erobern, und sie alle dahin zu schicken.«<sup>69</sup> Fichtes Argumentation besitzt paradigmatische Bedeutung, weil sie das Phantasma jüdischer Macht und der aus ihm gefolgerten Legitimation von Vertreibungs- und Gewaltexzessen auf die neuen sozialen Bedingungen hin durchschauen läßt.

Die Trennung von Menschenrechten und Bürgerrechten, das strikte Humanitätsgebot, das Fichte errichtet, einerseits und das Staatsprinzip, das dieses Gebot letztlich wieder kassiert, andererseits reflektiert, wie Detlev Claussen herausgearbeitet hat, die Spaltung zwischen dem Bourgeois und dem Citoyen, die den widersprüchlichen Charakter bürgerlicher Subjektivität kennzeichne.<sup>70</sup> Dem Identitätsphilosophen Fichte bleibt dieser Widerspruch allerdings verborgen. Er will das »reine identische Ich« und schiebt ihn kurzerhand den Juden zu, die »sich zu dem den Körper erschlaffenden, und den Geist für jedes edle Gefühl tödtenden Kleinhandel verdammt« (Fichte) hätten und somit auch verdammt seien. Der Vertreibungs- und Gewaltexzeß gilt also einer bestimmten sozialen Praxis. Der »Kleinhandel« ist hier wiederum nichts anderes als die Metapher für die Sphäre der Zirkulation. Im Unterschied aber zu der von der feudalen Produktionsweise dominierten Gesellschaftsformation rückt die Zirkulationssphäre in das Zentrum des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses ein, da in der kapitalistischen, vor allem in der durch das industrielle Kapital dominierten Gesellschaftsformation nur so der im unmittelbaren Produktionsprozeß erzeugte Wert realisiert werden kann. Mit der Verallgemeinerung der Zirkulation als Instanz gesellschaftlicher Vermittlung erhält der Antisemitismus eine völlig neue Bedeutung. »Die anonyme Kapitalisierung der Existenzbedingungen«, so erläutert Claussen den Übergang vom Judenhaß zum modernen Antisemitismus, »wird mit dem Namen derer belegt, die in der Epoche davor die personalidentischen Träger der Geldmacht schienen: die Juden.« Für die antisemitische Propaganda sind sie unersetzlich, denn sie

»verkörpern das Allgemeine als Partikulares«.<sup>71</sup> Diese Zuschreibung ist im modernen Antisemitismus das Primäre und unterscheidet ihn von seinen Vorläufern wie von allen Rassismen.

Seit Fichtes Identitätsphilosophie fungiert das Bild vom Juden als eine universelle Metapher, in der sekundäre körperliche und kulturelle Stigmatisierungen mit dem Alltagsverstand des Geldbesitzers verdichtet sind, nämlich mit der Vorstellung, Geld regiere die Welt. Im Kontext von Marxens Kritik der politischen Ökonomie, im Unterschied zu den frühen Schriften wie *Zur Judenfrage*, entspricht diese Vorstellung einer Verkennung, die das fetischisierte Bewußtsein als Denkform der Warenproduktion hervorbringt. Fixiert auf die Geldverhältnisse bleibt der gesellschaftliche Charakter der Produktion wie der Distribution von Waren undurchsichtbar, weil »sich das Tauschverhältnis als eine dem Produzenten gegenüber äußere und von ihm unabhängige Macht« darstellt und die »Kluft zwischen dem Produkt als Produkt und dem Produkt als Tauschwert zu wachsen« scheint.<sup>72</sup> Der moderne Antisemitismus setzt die »scheinbar transzendente Macht des Geldes« (Marx) mit der »Natur« der Juden in eins. Auf dieser Identifikation beruht schließlich die Macht, die antisemitische Weltverschwörungstheorien im Imaginären besitzen.

In dem Aufsatz »Antisemitismus und Nationalsozialismus« hat Moishe Postone diesen Erklärungsansatz erweitert und zugespitzt. Der moderne Antisemitismus ist Postone zufolge ein verkürzter Antikapitalismus, der dem Kapitalfetisch aufsitzt, nämlich der Vorstellung, daß das zinstragende Kapital unabhängig vom Produktions- und Zirkulationsprozeß, getrennt vom Reproduktionsprozeß des Kapitals die Quelle seiner eigenen Vermehrung sei. Der Fetisch bewirke, daß »kapitalistische gesellschaftliche Beziehungen sich selbst als widersprüchlich, als Gegensatz von Abstraktem und Konkretem darstellen«.<sup>73</sup> In der Unmittelbarkeit dieses Widerspruchs befangen, vollziehe der moderne Antisemitismus nicht nur die Identifikation der Juden mit der vermeintlichen Macht des Geldes, sondern darüber hinaus mit dem unter der »Form der erscheinenden Abstraktion« mißver-

standenen Kapitalismus. Der antisemitische Angriff gelte abstrakter Vernunft und abstraktem Recht ebenso wie dem Tauschwert, der abstrakten Arbeit, dem Verwertungsprozeß, dem Geld- und Finanzkapital, während das Produkt als Gebrauchswert, die nützliche Arbeit, der Arbeitsprozeß, die Technologie, die industrielle Anlage und so weiter, also die stoffliche Seite des Akkumulationsprozesses ontologisiert werde. Die vermittelnde Funktion von Geld und Zins erscheint als »abstraktes Moment an stofflichen Formen« und das Konkrete seinerseits »nicht als eine Vergegenständlichung vermittelnder gesellschaftlicher Beziehungen«. Personifiziert werden beide Seiten schließlich in der antisemitischen Entgegensetzung von »Juden« einerseits und »Ariern« andererseits. Die NS-Vernichtungspolitik, so Postones These, müsse als der Versuch einer antikapitalistischen Negation jenes auf das »erscheinende Abstrakte« reduzierten Kapitalismus gesehen werden: »Auschwitz war eine Fabrik zur Vernichtung des Werts«, d.h. zur Vernichtung der Personifizierungen des Abstrakten.«

Nach Postone bildet der moderne Antisemitismus mithin eine logische Folge der im Kapitalfetisch angelegten Dichotomie von Abstraktem und Konkretem, und noch die NS-Vernichtungspraktiken sollen sich aus ihr ableiten lassen. Erhellend diese theoretischen Überlegungen die grundlegende Transformation, die der Antisemitismus in den kapitalistischen Gesellschaftsformationen erfährt, so erweisen sie sich jedoch im Hinblick auf die politische und ideologische Dimension als unzulänglich. In gewissem Sinn liefert diese Ableitung des modernen Antisemitismus aus den Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie das Pendant zu dem oben im Kontext der Bestimmung der ideologischen Konstruktion von »Rassen« zitierten Ansatz bei Schmitt-Egner. Demnach bezögen sich die Rassismen auf das Konkrete, etwa auf die vermeintliche Natur und die physischen Reproduktionsfähigkeit des Kolonisierten, während der moderne Antisemitismus auf das Abstrakte Bezug nehme. Im einen Fall handelte es sich um die Drangsalierung des zum Untermenschen gemachten Abhängigen, im anderen um die Beseitigung der zu Unmenschen gestempelten Konkurren-

ten. Gestützt wird diese Unterscheidung ohne Zweifel durch bestimmte Elemente der Nazi-Propaganda selbst, etwa Gottfried Feders Parole von der »Brechung der Zinsknechtschaft« oder die absurde Gegenüberstellung von »schaffendem« und »raffendem« Kapital. Auch finden sich Anhaltspunkte über die antikapitalistische Rhetorik der Nazis hinaus, wenn man etwa an Werner Sombarts 1911 veröffentlichte antisemitische Schrift *Die Juden und das Wirtschaftsleben* denkt. Allerdings verweist die Nazi-Propaganda ebenfalls auf die Aporien dieses theoretischen Ansatzes. Nach Hitler nämlich soll die Wirtschaft »Dienerin des Staates«, nicht »Herrin der Nation« sein, und an einer Stelle in *Mein Kampf* heißt es dann unter Berufung auf Feder: »Die scharfe Scheidung des Börsenkapitals von der nationalen Wirtschaft bot die Möglichkeit, der Verinternationalisierung der deutschen Wirtschaft entgegenzutreten, ohne zugleich mit dem Kampf gegen das Kapital überhaupt die Grundlage einer unabhängigen völkischen Selbsterhaltung zu bedrohen.«<sup>74</sup> Zwar macht Postone deutlich, daß der antisemitische Angriff sich gerade nicht gegen das industrielle Kapital richtet, aber die zentrale Rolle die dabei die Artikulation des Antisemitismus mit Staat und Nation spielt, ignoriert er weitgehend; sie bleibt in seiner logischen Deduktion außen vor.

#### Staatliche Macht und diskursive Ordnung

In dem Buch *Antisemitismus und Volksstaat* vertritt Ulrich Enderwitz die Gegenposition zu Postone, der zufolge aus der Trennung von Staat und Gesellschaft der moderne Antisemitismus erklärt werden müsse. Enderwitz rekurriert dabei auf die von Marx in seinen Analysen der Klassenkämpfe in Frankreich festgestellte restaurative Tendenz des bürgerlichen Staates sowie auf dessen These einer Verselbständigung der Exekutive gegenüber der herrschenden Klasse.<sup>75</sup> Die politische Entmachtung der bürgerlichen Klasse zur Erhaltung der sozialen Macht des Kapitals vollziehe sich im preußischen Obrigkeitsstaat ebenso wie im faschistischen Volksgemeinschaftsstaat, indem sich der Staat mit Notstandsvollmachten ausgestattet gegenüber dem Proletariat

und als Vermittler konfligierender Privatinteressen gegenüber der Bourgeoisie etabliert. Beides, so Enderwitz' These, exekutiert er zur Krisenbewältigung an den Juden als den universellen »Ersatzobjekten« staatlichen Handelns. Diese neue Funktion charakterisiert den modernen Antisemitismus im Unterschied zu der traditionellen Judenverfolgung in der europäischen Geschichte. Insbesondere in der Entwicklung des deutschen Nationalstaates wird der Antisemitismus aus Staatsräson zu einem entscheidenden politischen Faktor. Im Zuge der Integration der sozialen Klassen in den Nationalstaat steigert er sich schließlich bis hin zur NS-Vernechtungspolitik im Krieg. »Dieser Mord an Millionen«, schreibt Enderwitz, »ist von ebenso schrecklicher Stringenz wie entsetzlicher Akzidentalität. Akzidentell ist er, weil er einer wahnhaften Ersatzhandlung des faschistischen Staates entspringt, deren Umfang und Erscheinung keiner inneren Gesetzmäßigkeit unterliegt, sondern eine variable Funktion äußerer Anlässe, eine blinde Reaktion auf heteronome Auslöser ist. Zwingend aber ist er, weil er in der gegebenen Auslösersituation Logik, um nicht zu sagen: Rationalität beweist.«<sup>76</sup>

Diese Rationalität ist politisch fundiert; sie bestimmt den faschistischen Terror seit seinem Auftreten und entspricht der faschistischen »Stoßtrupp-Taktik« des politischen Kampfes.<sup>77</sup> Daß sich der schließlich staatlich organisierte Terror gegen die Jüdinnen und Juden richtet, ist jedoch keineswegs so unwesentlich oder zufällig, wie Enderwitz zu glauben scheint. Zurecht weist er den theoretischen Realismus zurück, der in antisemitischen Vorurteilen nach einem empirischen Gehalt sucht oder in endlosen Schleifen den Schein des im Antisemitismus verstellten Seins analysiert. Er selbst begreift ihn als Symptom einer pathologischen Ausübung politischer Herrschaft. Auch hier liegt folglich eine Reduktion vor. Was Enderwitz nicht in den Blick bekommen kann, sind die ideologischen und diskursiven Prozesse, in denen sich die antisemitischen Zuschreibungen generieren und das Objekt der Gewalthandlungen produziert wird. Es bleibt für ihn kontingent, obgleich er auf die zentrale Funktion der Staatsmacht hinweist, die eben nicht nur ma-

nipulativ, sondern auch diskursiv die ideologische Macht der Herrschenden organisiert.

Im Unterschied zu den westlichen Staaten, deren Konstitution auf den revolutionären Akt des Bürgertums zurückging und die Judenemanzipation sukzessive einschloß, sind es in Deutschland, wie Enderwitz betont, gerade der »Staat und sein engeres Personal, die Junker, Staatspapierrentiers, höheren Verwaltungsbeamten, Gerichtsassessoren, Gymnasiallehrer und Universitätsprofessoren ...«, die im 19. Jahrhundert die Juden aus allen Emanzipationsträumen herausreißen und erneut ins Schußfeld einer gesellschaftspolitischen Feindbildprojektion rücken.«<sup>78</sup> Diese Projektion folgt einer diskursiven Ordnung, die das vermeintliche Ersatzobjekt in bestimmten Konturen und Eigenschaften zu fixieren sucht. Schon Fichte hatte auf der Körper und Geist zersetzenden Wirkung des den Juden zugeschriebenen »Kleinhandels« beharrt, um sie aus dem Staatswesen auszuschließen. So findet sich bei ihm bereits vorkonstruiert, was antisemitische Literatur und Propaganda in unzähligen Varianten wiederholt hat, bis es sich im soziohistorischen Gedächtnis fest verankert hatte. In den faschistischen Bedrohungsphantasmen schließlich werden die angebliche Macht und die vermeintliche Zersetzung, Weltverschwörung und Weltzerstörung zu einem Bild der Juden verschmolzen, das die »Gegenrasse, das negative Prinzip als solches«<sup>79</sup> darstellt.

Noch von jeder realen Präsenz jüdischer Leute völlig abgekoppelt, wirken die phantasmatischen Zuschreibungen der Antisemiten weiter. Vom Hörensagen wissen alle, die sich empfänglich für antisemitische Propaganda zeigen, bereits Bescheid. Es bedarf nur der Anspielung, ein Verfahren, dessen sich in der Bundesrepublik nach wie vor in systematischer Weise bedient wird. Nun schon über Generationen hinweg lautet der Standardsatz dieses Antisemitismus: »Man darf ja gegen Juden heute nichts sagen.« Nach einer Interpretation Adornos wird mit diesem Argument aus dem öffentlichen Tabu über antisemitische Äußerungen nach 1945 ein Argument für den Antisemitismus gemacht. Es suggeriert, an dem, was als negative Kollektivzuschreibung von

seiten der Antisemiten lanciert wird, könne auch etwas dran sein. Adorno sieht darin einen Projektionsmechanismus wirksam werden, der jene Umkehrung der Täter-Opfer-Metaphorik in Gang setzt, nach der die Verfolger sich aufspielen, als seien sie die Verfolgten.<sup>80</sup> Was sich hierin äußert ist die neue Form des sekundären Antisemitismus. Wenn man so will, handelt es sich um einen postmodernen Antisemitismus, der zitierend, nicht agitierend, verdeckt, nicht offen vorgetragen wird. Und es ist anzunehmen, daß dies seine Wirkung kaum beeinträchtigt hat und künftig kaum beeinträchtigen wird. Denn, wie Adorno in einem Aphorismus bemerkt: »Der Antisemitismus ist das Gerücht über die Juden.«<sup>81</sup> Bekanntlich verbreitet sich das Gerücht als Unterpfand des Ressentiments im Verborgenen, hinter vorgehaltener Hand ebenso schnell wie in der marktschreierischen Weise der faschistischen und antisemitischen Agitatoren.

\*\*\*

Für diesen Punkt, weniger für die Unterscheidung zwischen kulturalistischen oder biologistischen Aspekten, die beide das Gerücht weitertragen, trifft vollkommen zu, wenn Balibar den Neorassismus als »verallgemeinerten Antisemitismus« kennzeichnet. Die neuen Rassentheoretiker sind nach Balibar eben weder »Mystiker des Erbguts« noch Apologetiker rassistischer Superiorität, sondern sie präsentieren sich als »Techniker der Sozialpsychologie«<sup>82</sup>, die immerzu vor der Provokation von Haßausbrüchen durch das Überschreiten angeblicher »Toleranzschwellen« warnen, um ihr ethnopluralistisches Apartheid-Modell als Lösungskonzept anzupreisen. Mit der Niederlage des deutschen Faschismus und im Zuge der »Entkolonialisierung« sind in gewissem Sinn alle Nietzscheaner geworden, die Rassismus, Ethnozentrismus und Antisemitismus für Namen der »Schlechtweggekommenen«<sup>83</sup> halten und zugleich aber über »Rassenunruhen« in den US-amerikanischen Städten, über »ethnische Kriege«, »ethnisch-kulturelle Identitäten« in Europa und dergleichen spekulieren. Davor ist auch der Kritiker neuerer Theorien über Rassismus und Ethnizität nicht gefeit, wenn er seine Theoriebildung mit dem Hauch des herr-

schen Realismus versehen will. So meint etwa Detlev Claussen in seinem Einleitungssessay zu dem Dokumentationsband *Was heißt Rassismus?* hervorheben zu müssen: »Jede moderne Gesellschaft gerade nach dem Ende der Identität von bürgerlicher Gesellschaft und Nationalstaat muß ethnischen Realitäten Rechnung tragen.« Denn, so führt er weiter aus: »Die Realität der globalen Überbevölkerung, die zu einer Immigration in die entwickelten kapitalistischen Länder führt, löst nicht nur die Traditionen der verlassenen Lokaltäten auf, sondern auch die zu nationalen Traditionen gewordenen Gesellschaften der Moderne. Mit dem Zusammenbruch der Kolonialreiche ist die Diskussion um die ethnischen Zusammensetzungen der Gesellschaften in die »Mutterländer« eingekehrt.«<sup>84</sup> Die Annahme, daß der Nationalstaat eine ethnische Basis besitze oder zumindest besessen habe, wird hartnäckig weiter verbreitet. Doch neben dem staats- und ideologietheoretischen Defizit, das sich in solchem theoretischen Realismus äußert, ist vielmehr die Weigerung frappierend, aus der Analyse des Antisemitismus auch Konsequenzen für die Diskussion um Rassismus und Ethnizität zu ziehen. Eine könnte dagegen lauten: Die vielzitierten »ethischen Realitäten« sind auch nichts anderes als das Gerücht über die Migrantinnen, Migranten und Flüchtlinge. Zumindest den Mythen der Rechten ließe sich mit dieser Haltung die diskursive Grundlage entziehen, wie es ideologiekritischer Absicht entspräche.

Da weder Rassismus noch Antisemitismus universalgeschichtliche Phänomene sind, sondern ihre Artikulationen sich an die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaftsformationen binden, müssen ohne Zweifel ihre politischen wie ökonomischen Bedingungen und Dimensionen theoretisch näher bestimmt werden. Der theoretische Rahmen läßt sich folgendermaßen skizzieren: Im ökonomischen Raum bewirken die Rassismen die »Ethnisierung der Weltarbeitskraft«<sup>85</sup> als konstitutive, allerdings diskursiv produzierte Momente der Segregation innerhalb der nationalen und internationalen Arbeitsteilung. Der Antisemitismus dagegen fungiert hier als Medium, in dem die Gegensätze konfligierender Kapitalinteressen ausgetragen werden. Daher koinzi-

diert sein verbreitetes Auftreten historisch mit der schnellen Entwicklung des industriellen Kapitals in Deutschland nach 1871 und den Auseinandersetzungen verschiedener Kapitalfraktionen, etwa zwischen Bank- und Industriekapital, um die hegemoniale Stellung innerhalb der herrschenden Klasse. Bezogen auf das Politische sind die rassistischen, ethnischen und antisemitischen Zuschreibungen funktionell in den kapitalistischen Staat eingegliedert, das heißt, die imaginäre Form der biologistischen und kulturalistischen Stigmatisierung wie ihre diskursive Anordnung und Ausrichtung sind in die Grenzziehungen eingeschrieben, innerhalb derer der kapitalistische Staat die Einheit des Volks als Nation homogenisiert. Im Nationalstaat materialisiert sich die nationale Einheit in raum-zeitlicher Ausdehnung, die den Legendenbildungen Vorschub leistet und die den »fremden« Körper und die »fremde« Kultur tendenziell ausschließt. Diese Aus- und Einschließungspraktiken, die die sozialen Beziehungen regeln, sind dem kapitalistischen Staat inhärent; sie verdichten sich im institutionellen System des Staats und werden von den staatlichen Institutionen ausgearbeitet. Die Gettos, die Konzentrationslager und die Völkermorde sind die schrecklichen Manifestationen des totalitären Charakters, den der moderne Nationalstaat aufweist.

## Anmerkungen

1 Zu den Migrationsprozessen sowohl hinsichtlich ökonomischer und politischer Aspekte als auch mit Bezug auf die subjektive Dimension der Flüchtlinge, der Autonomie ihrer Entscheidungen gegenüber politischen und ökonomischen Herrschaftslogiken vgl. das instruktive Interview mit Yann Moulier-Boutang in: *Strategien der Unterwerfung, Strategien der Befreiung*. Thesen zur Rassismuskonstruktion. Materialien für einen neuen Antimperialismus Nr. 5. Berlin, Göttingen 1993, S. 29–55. Exemplarisch für den reduktionistischen Ansatz und symptomatisch für die Analyse der Arbeitsemigration von seiten der Neuen Linken dagegen ist der folgende kurze Text: Johannes Agnoli: Die Gastarbeiter und die Reservearmee im Spätkapitalismus (1971). In: Redaktion diskus (Hg.): *Küss den Boden der Freiheit*. Texte der Neuen Linken. Berlin, Amsterdam 1992, S. 121ff. Agnoli spricht darin zwar die Frage von Familie und Schule an, jedoch nur unter

dem Aspekt niedriger Reproduktionskosten für die ausländische Arbeitskraft. Eine gewisse Ausnahme in der bundesrepublikanischen Debatte bilden die Beiträge von Peter Schmitt-Egner, der allerdings ebenfalls nicht auf die Migrationsprozesse eingeht und sich auf Faschismus und Kolonialismus konzentriert. Vgl. Peter Schmitt-Egner: *Kolonialismus und Faschismus*. Eine Studie zur historischen und begrifflichen Genesis faschistischer Bewußtseinsformen am deutschen Beispiel. Gießen, Lollar 1975; ders.: Wertgesetz und Rassismus. Zur begrifflichen Genesis kolonialer und faschistischer Bewußtseinsformen. In: *Gesellschaft*. Beiträge zur Marxschen Theorie 8/9. Frankfurt a. M. 1976, S. 350–404.

- 2 Annita Kalpaka/Nora Räthzel: Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein. In: Otger Atrata u.a. (Hrsg.): *Theorien über Rassismus*. Eine Tübinger Vorlesungsreihe. Hamburg 1989, S. 86
- 3 Sporadisch sind bereits früher Texte zum Thema Rassismus in deutscher Sprache erschienen, denen allerdings geringere Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Verweisen möchte ich hier nur auf die folgenden Texte: Stuart Hall: Rasse – Klasse – Ideologie. In: *Das Argument* 122, 22. Jg. 1980; Étienne Balibar: Der Widerspruch hat die Grenzen des Erträglichen überschritten! Die KPF zwischen Internationalismus und Chauvinismus. In: *Prokla* 43, 11. Jg. 1981, S. 147–160; John Solomos: Spielarten der marxistischen Konzepte von ›Rasse‹, Klasse und Staat: eine kritische Betrachtung. In: *Peripherie* 24, 6. Jg. 1986, S. 7–28; Stephen Castles: *Migration und Rassismus in Westeuropa*. Berlin 1987. Für den bundesdeutschen Kontext vgl. Annita Kalpaka/Nora Räthzel: Wirkungsweisen von Rassismus und Ethnozentrismus. In: Dies. (Hrsg.): *Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein*. Berlin 1986, S. 36–92; Klaus F. Geiger: *Rassismus und Fremdenfeindlichkeit*. Beiträge zu ihrer Erforschung. Kassel 1985. Einen repräsentativen Einblick in die Forschungen in anderen europäischen Staaten liefert der unter der Redaktion von Annita Kalpaka und Nora Räthzel vom Institut für Migrations- und Rassismusforschung e. V. herausgegebene Band: *Rassismus und Migration in Europa*. Beiträge des Hamburger Kongresses »Rassismus und Migration in Europa« (26.–30. September 1990). Hamburg, Berlin 1992.
- 4 Albert Memmi: *Rassismus*. Frankfurt a. M. 1987, S. 124
- 5 Ebenda, S. 100
- 6 Vgl. ebenda, S. 164ff.
- 7 Mario Erdheim: Zur Ethnopschoanalyse von Exotismus und Xenophobie. In: Ders.: *Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur*. Aufsätze 1980–1987. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1991, S. 258–265, hier: S. 259

- 8 Julia Kristeva: *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt a. M. 1990, S. 208
- 9 Georg Simmel: *Soziologie*. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt a. M. 1992, S. 764–771. Im folgenden zitiert ohne Einzelnachweis.
- 10 So verfährt beispielsweise Robert Miles in dem Kapitel »Darstellungsformen des Anderen« in: Robert Miles: *Rassismus*. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs. Hamburg 1991, S. 19ff.
- 11 Peter Schmitt-Egner: Wertgesetz und Rassismus, a.a.O., S. 377
- 12 Vgl. Immanuel Wallerstein: *Der historische Kapitalismus*. Berlin 1984.
- 13 Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. *MEW* 23, S. 779
- 14 Immanuel Kant: Das Ende aller Dinge (1794). In: *Immanuel Kant Werkausgabe* Bd. XI, hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 1977, S. 173–190, hier: S. 183. Der zitierte Band enthält auch Kants Schrift »Von den verschiedenen Rassen der Menschen« (1775) sowie weitere Schriften zu Anthropologie und Geschichtsphilosophie, wie etwa »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« (1784), »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« (1784), »Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte« (1786) und »Zum ewigen Frieden« (1795), in denen er seine Fortschrittskonzeption darlegt. Daß es sich bei der Rassenkonstruktion nicht um eine Konzeption allein aus Kants vorkritischer Zeit handelt, machen sowohl die Rezensionen zu Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, die Kant 1786 veröffentlichte, als auch die Schrift *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) deutlich, wo er das Programm der »physischen Geographie«, in deren Zusammenhang die Rassenkonstruktion gehört, erneut bestätigt. Diese Texte finden sich in: *Immanuel Kant Werkausgabe* Bd. XII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 1977, S. 395–690 und S. 779–806. Zu Kants Kulturalismus vgl. auch meinen Beitrag »Zauberwort Kultur« in diesem Band.
- 15 Louis Althusser: Ideologie und ideologische Staatsapparate (Anmerkungen für eine Untersuchung). In: Ders.: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg, Westberlin 1977, S. 108–153, hier: S. 133
- 16 Robert Miles: *Rassismus*, a.a.O., S. 95. Schon früher betonte Léon Poliakov, daß sich Rassenkonstruktionen nach einem biologistischen und nach einem kulturalistischen Aspekt unterscheiden lassen, die nur wenig gemeinsam hätten, und fügt hinzu, daß die zugeschriebenen Rassenmerkmale völlig fiktiv sind.; vgl. Léon Poliakov/Christiane Delacampagne/Patrick Girard: *Über Rassismus*. Sechzehn Kapitel zur Anatomie, Geschichte und Deutung des Rassenwahns. Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1984, S. 10.
- 17 Albert Memmi: *Rassismus*, a.a.O., S. 109
- 18 Étienne Balibar: Gibt es einen »Neo-Rassismus«? In: Ders./Immanuel Wallerstein: *Rasse, Klasse, Nation*. Ambivalente Identitäten. Hamburg, Berlin 1990, S. 23–38, hier: S. 25. Allgemein zum Begriff der Verknennung vgl. auch Louis Althusser: Ideologie und ideologische Staatsapparate, a.a.O., S. 141–149.
- 19 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriß der verstehenden Soziologie. 5., revidierte Auflage, Tübingen 1980, S.234ff.
- 20 Étienne Balibar: Die Nation-Form: Geschichte und Ideologie. In: Ders./Immanuel Wallerstein: *Rasse, Klasse, Nation*, a.a.O., S. 117ff.; vgl. auch ders.: Rassismus und Nationalismus. In: Ebenda, S. 49–84, hier: S. 63 sowie ders.: *Die Grenzen der Demokratie*. Hamburg 1993, S. 129ff.
- 21 Heinrich Lummer: *Asyl*. Ein mißbrauchtes Recht. Frankfurt a. M., Berlin 1992, S.95f. Vgl. auch Irenäus Eibl-Eibesfeldt: Wider die Mißtrauensgesellschaft. Streitschrift für eine bessere Zukunft. München, Zürich 1994. Hier heißt es an korrespondierenden Stellen: »Die Einwanderer nehmen mit ihrer Niederlassung auf Dauer die kostbarste Ressource in Anspruch, die einem Volk zur Verfügung steht, nämlich deren Land. Sie werden daher als Eindringlinge wahrgenommen, und das löst geradezu automatisch territoriale Abwehrreaktionen aus, und zwar dann, wenn die Gruppen sich voneinander abgrenzen, was kulturell einander Fernstehende ja auch zu tun pflegen.« (S.130) Und: »Ein friedliches Zusammenleben von Völkern ist am besten gewährleistet, wenn jedes Volk über ein eigenes Land verfügt und sich in diesem Gebiet nach eigenem Gutdünken selbst verwalten und kulturell entfalten kann. (S. 157) Was hier als kulturalistische Argumentation erscheint, ist bei dem Autor biologistisch unterfüttert: »Zieht man die Biologie zu Rate, dann wird man die ethnische Vielfalt durchaus bejahen. Sie ist Ausdruck der Dynamik des Lebens, das die verschiedensten Möglichkeiten auslotet und kulturell verschiedene Formen politischen, wirtschaftlichen und ideologischen Strebens erprobt, wobei Kultur zum Schrittmacher auch der weiteren biologischen Evolution auf der Ebene sich abgrenzender Menschenpopulationen wird.« (S. 173) Die gleichen Argumentationsfiguren finden sich bei den Rassenhygienikern zu Beginn des Jahrhunderts, die weiter unten behandelt werden. Der Autor liefert mit diesen Aussagen das Muster des ethnopluralistischen Nationalismus; vgl. »Rassismus und Nationalismus der ›Neuen Rechten« in der Bundesrepublik« in diesem Band.

- 22 Jan Philipp Reemtsma schreibt hierzu: »Der Rassismus hat seine Ursache in der Verfolgungsgeschichte. Er ist der Versuch seitens des verfolgenden Kollektivs, sich sein eigenes Verhalten zu erklären und zwar zu einem Zeitpunkt, an dem die ursprünglichen Ursachen respektive Motive der Verfolgung nicht mehr weiterexistieren, bzw. nicht mehr Motiv genug sind, die Verfolgung fortzusetzen. Das Fatale hierbei ist, daß es für das verfolgte Kollektiv kaum eine Möglichkeit gibt, dem rassistischen Blick zu entgehen, da dieser in einem immerwährenden Verdacht besteht. Auf keinen Fall kann es ihm entkommen, indem es seine Assimilationsanstrengungen intensiviert, wie das Deutschland des zwanzigsten Jahrhunderts beweist.« Jan Philipp Reemtsma: Die Falle des Antirassismus. In: Ders.: *u.a. Falun*. Reden & Aufsätze. Berlin 1992, S. 303–322, hier: S. 306. Wie sooft zeigt auch hier die Alliteration (die »ursprünglichen Ursachen«) an, wo das Argument schiefliegt. Davon abgesehen aber besteht der Haupteinwand gegen Reemtsma wohl darin, daß er es unterläßt, seine richtige Einsicht auf die gegenwärtige Bundesrepublik und die Aktivitäten von Rechten wie Lummer zu beziehen und Strategien des Antirassismus auch nur zu diskutieren.
- 23 Étienne Balibar: Die uneindeutigen Identitäten. In: *kultuRRévolution*. Zeitschrift für angewandte diskurstheorie, Heft 27, August 1992, S. 75
- 24 Vgl. hierzu die Adaption der Ideologietheorie Althusser's bei Michel Pêcheux: zu rebellieren und zu denken wagen! ideologien, widerstände, klassenkampf. In: *kultuRRévolution*. Zeitschrift für angewandte diskurstheorie, Heft 5, Februar 1984, S. 61–65 und Heft 6, Juni 1984, S. 63–66. Pêcheux stellt darin das Konzept des regionalen Charakters ideologischer Herrschaft dar, das heißt der auf ein jeweils »spezialisiertes« Gebiet (etwa Kultur, Justiz, Religion, Familie, Wissenschaft, Schule, politische Partei) bezogenen Gliederung der ideologischen Staatsapparate.
- 25 Vgl. Étienne Balibar: Die Nation-Form, a.a.O., S. 123ff.; siehe auch – daran anknüpfend – meinen Beitrag »Ein Mythos, ein Staat, ein Volk« in diesem Band.
- 26 Vgl. Stuart Hall: Die Konstruktion von »Rasse« in den Medien. In: Ders.: *Ausgewählte Schriften*. Hamburg, Berlin 1989, S. 150–171
- 27 Michel Pêcheux: Über die Rolle des Gedächtnisses als interdiskursives Material. Ein Forschungsprojekt im Rahmen der Diskursanalyse und Archivlektüre. In: Manfred Geier/Herold Woetzel (Hrsg.): *Das Subjekt des Diskurses*. Beiträge zur sprachlichen Bildung von Subjektivität und Intersubjektivität. Berlin 1983, S. 53ff. Vgl. auch Michel Pêcheux: *Les Vérités de La Palice*. Linguistique, sémantique, philosophie. Paris 1975. Einen umfassenden Einblick in die verschiedenen Phasen der Arbeit, die Pêcheux der Methodik der Diskursanalyse gewidmet hat, gibt Denise Maldidier (Hrsg.): *L'Inquiétude du discours*. Textes de Michel Pêcheux. Paris 1990.
- 28 Vgl. Colette Guillaumin: RASSE. Das Wort und die Vorstellung. In: Uli Bielefeld (Hg.): *Das Eigene und das Fremde*. Neuer Rassismus in der Alten Welt? Hamburg 1991, S. 159–171
- 29 Dokumente, die diese Dominanz belegen, sind die folgenden, für die UNESCO verfaßten Aufsätze: Michel Leiris: Rasse und Zivilisation (1951). In: Ders.: *Die eigene und die fremde Kultur*. Ethnologische Schriften Band 1. Frankfurt a. M. 1985, S. 72–118; Claude Lévi-Strauss: Rasse und Geschichte (1952). In: Ders.: *Strukturelle Anthropologie II*. Frankfurt a. M. 1975, S. 362–407. Die Perspektive dieser Dokumente läßt sich in folgendem Satz Leiris' andeuten: »Sobald man das Feld der reinen Biologie verläßt, verliert das Wort »Rasse« jede Bedeutung.« (S. 114) Vgl. auch Theodor W. Adorno u.a.: *Der autoritäre Charakter*. Band 1. Amsterdam 1968, S. 89ff.
- 30 Vgl. etwa Friedrich Heckmann: *Ethnische Minderheiten, Völk und Nation*. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen. Stuttgart 1992, S. 31ff.; Eckhard Dittrich/Frank-Olaf Radtke (Hrsg.): *Ethnizität*. Op-laden 1990.
- 31 Philip Cohen: Gefährliche Erbschaften: Studien zur Entstehung einer multirassistischen Kultur in Großbritannien. In: Annita Kalpaka/Nora Räthzel (Hrsg.): *Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein*, a.a.O., S. 81–144, hier: 97. Stuart Hall vertritt die Auffassung, in der Reflexion über die Konzeptionen von kultureller Identität und Differenz entstehe eine Ethnizität neuen Typs, die sich auf die Erfahrung der Diaspora und auf die »Kulturen der Hybridität« stütze, vgl. Stuart Hall: *Rassismus und kulturelle Identität*. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg 1994. Die Aporien dieser Position allerdings sind an der Geschichte des Antisemitismus und der sogenannten Judenemanzipation in Deutschland abzulesen.
- 32 Karl Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (1852). In: *MEW* 8, S.111–207, hier: S. 117
- 33 Exemplarisch hierfür sind die Ausführungen von Huey Newton, dem Mitbegründer der Black Panther Party, anlässlich eines Interviews im August 1968; in: Gerhard Amendt (Hrsg.): *Black Power*. Dokumente und Analysen. Frankfurt a. M. 1970, S. 139–155.
- 34 Günther Jacob: *Agit-Pop*. Schwarze Musik und weiße Hörer. Texte zu Rassismus und Nationalismus, HipHop und Raggamuffin. Berlin, Amsterdam 1993, S.69. Das Interview mit Safiya Bukhari-Alston findet sich in dem Band: Redaktionskollektiv »Right on« (Hg.): *Black Power*. Interviews mit (Ex-)Gefangenen aus dem militanten Schwar-

- zen Widerstand. Berlin, Amsterdam 1993, S. 27–54, hier: S. 38. Vgl. auch die Dokumente in: Gerhard Amendt (Hrsg.): *Black Power*, a.a.O.; hier zum Beispiel George Murray: »Wir erklären, daß die Grundfesten des Amerikanismus Lüge sind. Amerika ist der Vater der Lügner, der Prostituierten und der Mörder der Menschheit. Wie wir das beweisen wollen? Ein Mann wie Humphrey sagt, das Problem seien die Verbrechen auf der Straße. Es geht nicht um die Verbrechen auf der Straße. Es geht um die Verbrechen im Weißen Haus; die Homosexualität im Weißen Haus, die Verbrechen in den Rathäusern, den Gerichten, Gefängnissen und Strafanstalten.« (S. 89) Ein weiteres Beispiel liefert Huey Newton in dem bereits zitierten Interview: »Die schwarze Frau hatte es schwer, den schwarzen Mann zu achten, weil nicht einmal er selbst sich als Mann definierte, weil er keinen Verstand, keinen Geist hatte, weil die Entscheidungen ihm äußerlich waren. Aber wir, die Avantgardegruppe, die Black Panther Partei, haben zusammen mit den revolutionären schwarzen Gruppen unseren Geist und unsere Männlichkeit zurückgewonnen.« (S. 150) Sowohl Safiya Bukhari-Alston als auch Angela Y. Davis berichten von der Zurückdrängung dieser heterosexistischen Stereotype in der Black Panther Party zu Beginn der siebziger Jahre; siehe Angela Y. Davis: Schwarzer Nationalismus in den 60ern und den 90ern. In: Diedrich Diederichsen (Hg.): *Yo! Hermeneutics!* Schwarze Kulturkritik. Pop, Medien, Feminismus. Berlin, Amsterdam 1993, S. 205–210, hier: S. 209. Vgl. auch Michele Wallace: Black Macho. Wie ich es damals sah, wie ich es heute sehe. In: Ebenda, S. 55–69.
- 35 Angela Y. Davis: Schwarzer Nationalismus in den 60ern und den 90ern, a.a.O., S. 206
- 36 Eldrige Cleaver: Offener Brief an Stokeley Carmichael, Juli 1969. In: Gerhard Amendt (Hrsg.): *Black Power*, a.a.O., S. 189–194, hier: S. 189
- 37 Frantz Fanon: Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt a. M. 1981, S. 190 und 207
- 38 Dies gilt vor allem für Malcolm X, aber auch für die Black Panthers, unter ihnen ist wohl Eldrige Cleaver der am häufigsten Zitierte. Tatsächlich scheint die Geschichte der Black Panther Party, die auch eine Geschichte der Ablösung vom kulturellen Nationalismus ist, in den Erzählungen über Black Power zu verschwinden, gerade der Schritt über die Black Community hinaus wird so negiert. Die soziale Artikulation der Befreiung ist durch die Fixierung auf die Ethnizität verdrängt. Vgl. Angela Y. Davis: Schwarzer Nationalismus in den 60ern und den 90ern, a.a.O., S. 208ff.; auch Günther Jacob führt in *Agit-Pop* eine Reihe von Beispielen hierfür an.
- 39 Vgl. etwa die historischen Darstellungen: Léon Poliakov: *Der arische Mythos*. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus. Wien 1971; George L. Mosse: *Rassismus*. Ein Krankheitssymptom in der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Königstein/Ts. 1978; Immanuel Geiss: *Geschichte des Rassismus*. Frankfurt a. M. 1988.
- 40 Étienne Balibar: Gibt es einen »Neo-Rassismus«? A.a.O., S. 27
- 41 Vgl. George L. Mosse: *Nationalismus und Sexualität*. Bürgerliche Moral und sexuelle Normen. Reinbek 1987, S. 170ff.
- 42 Friedrich Hertz: *Rasse und Kultur*. Eine kritische Untersuchung der Rassentheorien. 2., neu bearbeitete Auflage von »Moderne Rassentheorien« (1904). Leipzig 1915, S. 8
- 43 Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente (Herbst 1887). In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2., durchgesehene Auflage, Band 12. München 1988, S. 426 (= KSA 12, S. 426). Vgl. auch Comte Joseph Arthur de Gobineau: *Essai sur l'inégalité des races humaines*. 4 Bde. Paris 1853/55 (dt.: *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen*. 5 Bde. Stuttgart 1898ff.); zu Gobineaus Rassenkonstruktion siehe etwa Patrik von zur Mühlen: *Rassenideologien*. Geschichte und Hintergründe. Berlin, Bonn 1977, S. 52ff.
- 44 Bereits in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts vertrat Francis Galton entsprechende Auffassungen über die Züchtung von Menschen; zusammengefaßt in: Francis Galton: *Hereditary Genius*. Its Laws and Consequences. London 1869 (dt.: *Genie und Vererbung*. Leipzig 1910).
- 45 Vgl. Alfred Ploetz: *Die Tüchtigkeit unsrer Rasse und der Schutz der Schwachen*. Ein Versuch über Rassenhygiene und ihr Verhältnis zu den humanen Idealen, besonders zum Socialismus. Berlin 1895; Wilhelm Schallmeyer: *Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker*. Eine staatswissenschaftliche Studie auf Grund der neueren Biologie. Jena 1903; Wilhelm Schallmeyer: *Vererbung und Auslese*. Grundriß der Gesellschaftsbiologie und der Lehre vom Rassedienst. 3., umgearbeitet und vermehrte Auflage. Jena 1918. Siehe auch Peter Weingart/Jürgen Kroll/Kurt Bayertz: *Rasse, Blut und Gene*. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland. Frankfurt a. M. 1988.
- 46 Wilhelm Schallmeyer: *Vererbung und Auslese*, a.a.O., S. 262
- 47 Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft (1882/1887). In: KSA 3, S. 630 (Fünftes Buch, Nr. 377)
- 48 Wilhelm Schallmeyer: *Vererbung und Auslese*, a.a.O., S. 386; zur »chinesischen Kultur« vgl. darin den Abschnitt »Betrachtungen über die älteste lebende Kultur« (S. 283ff.) und bereits in:

- Wilhelm Schallmeyer: *Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker*, a.a.O., S. 193ff.
- 49 Wilhelm Schallmeyer: *Vererbung und Auslese* a.a.O., S. 391 f.
- 50 Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift (1887). In *KSA 5*, S. 263f. (Erste Abhandlung, Nr. 5)
- 51 Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente (Frühjahr 1884). In: *KSA 11*, S. 69
- 52 Vgl. Ludger Weiß (Hrsg.): *Die Träume der Genetik*. Gentechnische Utopien von sozialem Fortschritt. Nördlingen 1989.
- 53 So etwa in Peter Emil Becker: *Zur Geschichte der Rassenhygiene*. Stuttgart, New York 1988. Auch in der Bevölkerungspolitik spielen »Rassenlehren« nach wie vor eine zentrale Rolle, vgl. Heidrun Kaupen-Haas (Hrsg.): *Der Griff nach der Bevölkerung*. Aktualität und Kontinuität nazistischer Bevölkerungspolitik. Nördlingen 1986. Zur Fortsetzung solcher Diskurse nach 1945 vgl. etwa Michael Billig: *Die rassistische Internationale*. Zur Renaissance der Rassenlehre in der modernen Psychologie. Frankfurt a. M. 1981.
- 54 Vgl. Adolf Hitler: *Mein Kampf*. Zwei Bände in einem Band. Ungekürzte Ausgabe. München 1935, S. 317ff.
- 55 Zur Nietzsche-Rezeption vgl. Bernhard H. F. Taureck: *Nietzsche und der Faschismus*. Eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und ihre Folgen. Hamburg 1989.
- 56 Ernst Jünger: *Der Arbeiter*. Herrschaft und Gestalt (1932). Stuttgart 1982, S. 107 und 305. Zu Heideggers Nietzsche-Lektüre vgl. Martin Heidegger: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*. Gesamtausgabe Band 47. Frankfurt a. M. 1989, insbesondere S. 58ff.
- 57 Gottfried Benn: *Prosa und Autobiographie in der Fassung der Erstdrucke*. Frankfurt a. M. 1984, S. 341 und 343. Das zuletzt Zitierte ist in der Wiederauflage 1950 gestrichen; vgl. ebenda, S. 390.
- 58 Robert Hepp: Reproduktion und Identität. Kulturbio-logische Anmerkungen zur »Identitätskrise« der Deutschen. In: Hubert Gros-ser (Hrsg.): *Das Volk ohne Staat*. Von der Babylonischen Gefangen-schaft der Deutschen. Bad Neustadt a. d. Saale 1981, S. 77–110
- 59 Panajotis Kondylis: *Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg*. Berlin 1992, S. 54
- 60 Friedrich Nietzsche: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile (1881). In: *KSA 3*, S. 214 (Viertes Buch, Nr. 272: Die Reinigung der Rasse)
- 61 Pierre Krebs: *Die europäische Wiedergeburt*. Aufruf zur Selbstbesin-nung. Tübingen 1982, S. 34ff.; vgl. auch Pierre Krebs: Unser inneres Reich. In: Ders. (Hrsg.): *Mut zur Identität*. Alternativen zum Prinzip der Gleichheit. Struckum 1988, S. 9–39.
- 62 Theodor W. Adorno: Antisemitismus und faschistische Propaganda. In: Ernst Simmel (Hg.): *Antisemitismus*. Frankfurt a. M. 1993, S. 148–161, hier: S. 152
- 63 Carl Schmitt: *Glossarium*. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951. Berlin 1991, S. 18 und 61
- 64 Karl Marx: Zur Judenfrage (1843). In: *MEW 1*, S. 347–377, hier: S. 373 und 377
- 65 Jacques Le Goff: *Wucherzins und Höllenqualen*. Ökonomie und Reli-gion im Mittelalter. Stuttgart 1988, S. 38 und 71f.
- 66 Vgl. Léon Poliakov: *Geschichte des Antisemitismus*. Band I-VI Worms 1978–1987, Band VII-VIII Frankfurt a. M. 1988/89; bezogen auf Deutschland liefert folgende Darstellung einen Überblick: Ismar El-bogen/Eleonore Sterling: *Die Geschichte der Juden in Deutschland*. Frankfurt a. M. 1988.
- 67 Zu Gustav Freytag vgl. Leo Löwenthal: Studien zum deutschen Ro-man des 19. Jahrhunderts. In: *Schriften 2*. Das bürgerliche Bewußt-sein in der Literatur. Frankfurt a. M. 1981, insbesondere S. 349–363
- 68 Heinrich Heine: Shakespeares Mädchen und Frauen. In: *Sämtliche Schriften*. Hrsg. von Klaus Briegleb. Band 7: Schriften 1837–1844. Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1981, S. 260
- 69 Johann Gottlieb Fichte: Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution (1793). In: *Fichtes Werke Band VI*, Berlin 1971, S. 149f.
- 70 Vgl. Detlev Claussen: *Vom Judenhaß zum Antisemitismus*. Materialien zu einer verlegneten Geschichte. Darmstadt, Neuwied 1987, S. 11–15.
- 71 Detlev Claussen: *Grenzen der Aufklärung*. Zur gesellschaftlichen Ge-schichte des modernen Antisemitismus. Frankfurt a. M. 1987, S. 34; zu Fichte vgl. hier: S. 120ff.
- 72 Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohent-wurf)*. 2. Auflage, Berlin 1974, S. 65
- 73 Moïshe Postone: Antisemitismus und Nationalsozialismus. In: Re-daktion diskus (Hg.): *Küss den Boden der Freiheit*. Texte der Neuen Linken. Berlin, Amsterdam 1992, S. 425–437, hier: S. 432. Im fol-genden ohne weiteren Nachweis nach dieser Version zitiert. Vgl. auch: Moïshe Postone: Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch. In: *Kritik & Krise*. Materialien gegen Ökonomie und Politik. Nr. 4/5 (Sommer 1991), S. 6–10. Zum Be-griff Kapitalfetisch vgl. Karl Marx: *Das Kapital*. Kritik der politi-schen Ökonomie. Dritter Band. Buch III: Der Gesamtprozeß der

- kapitalistischen Produktion. Hrsg. von Friedrich Engels. *MEW* 25, S. 405.
- 74 Adolf Hitler: *Mein Kampf*, a.a. O., S. 228 und 232f.
- 75 Vgl. Karl Marx: Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850 (1850). In: *MEW* 7, S. 7–107, hier vor allem: S 43, sowie Karl Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (1852), a.a.O.
- 76 Ulrich Enderwitz: *Antisemitismus und Volksstaat*. Zur Pathologie kapitalistischer Krisenbewältigung. Freiburg i. Br. 1991, S. 153
- 77 Vgl. Arthur Rosenberg: Der Faschismus als Massenbewegung. In: Ders.: *Demokratie und Klassenkampf*. Ausgewählte Schriften. Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1974, S. 221–303, hier: S. 234ff. sowie den Beitrag »Faschismus und Demokratie« in diesem Band.
- 78 Ulrich Enderwitz: *Antisemitismus und Volksstaat*, a.a.O., S. 104
- 79 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*. Band 5. Frankfurt a. M. 1987, S. 290, hier: S. 197
- 80 Theodor W. Adorno: Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute (1962). In: Ders.: *Kritik*. Kleine Schriften zur Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1971, S. 105–133, hier: S. 115f.
- 81 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a. M. 1951, S. 141
- 82 Vgl. Étienne Balibar: Gibt es einen »Neo-Rassismus«? A.a.O., S. 31f. Zur Unterscheidung von universellem, superiorem und differentiellen Rassismus vgl. Jost Müller: Rassismus und die Fallstricke des gewöhnlichen Antirassismus. In: Redaktion diskus (Hg.): *Die freundliche Zivilgesellschaft*. Rassismus und Nationalismus in Deutschland. Berlin, Amsterdam 1992, S. 25–44, insb. S. 33f.
- 83 Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente (1887–1889). In: *KSA* 13, S. 365
- 84 Detlev Claussen: Was heißt Rassismus? Darmstadt 1994, S. 22f. Vgl. dagegen Alex Demirović: Vom Vorurteil zum Neorassismus. Das Objekt »Rassismus« in Ideologiekritik und Ideologietheorie. In: Redaktion diskus (Hg.): *Die freundliche Zivilgesellschaft*, a.a.O., S. 73–93.
- 85 Immanuel Wallerstein: Der historische Kapitalismus, a.a.O., S. 67

## Rassismus und Nationalismus der »Neuen Rechten« in der Bundesrepublik.

### Die Aktualisierung der »Konservativen Revolution« im Kontext des Neorassismus.

Die Diskussionen um den gegenwärtigen Rassismus bewegen sich auf einem ideologischen Terrain, das noch keineswegs abgesteckt ist. Wenn der Neo-Rassismus, wie Étienne Balibar meint, tatsächlich ein »Rassismus ohne Rassen«<sup>1</sup> ist, dann muß sich den Debatten um ihn das Objekt entziehen. Dem entspricht die Beobachtung, daß das Wort »Rasse« verschwindet, ohne daß die Bedeutungskonstitution von »Rasse« beseitigt ist. In einer semiologischen Analyse wäre somit das Objekt weiterhin rekonstruierbar: »Rasse« ist demnach ein »semiologischer Komplex«, ein »Bündel von Bedeutungen«, in dem somatische, soziologische, symbolische und phantasmatische Merkmale ohne systematisch-vereinheitlichendes Ordnungsprinzip verschmolzen sind. Das Verschwinden des Wortes »Rasse« erscheint dagegen als ein »Oberflächeneffekt« der Transformation des Rassismus. Bei Aufrechterhaltung des grundlegenden »semiologischen Komplexes« von »Rasse« liefere das Wort »Kultur« einen Surrogat-Begriff.<sup>2</sup>

Mit Bezug auf die Rassenlehre von Arthur Comte de Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853–1855) hat der Anthropologe Claude Lévi-Strauss 1971 in *Rasse und Kultur* genau umgekehrt argumentiert. Gobineau setze die »Rassen«, so Lévi-Strauss' Argument, »lediglich als apriorische Bedingungen der Verschiedenheit der historischen Kulturen voraus«; der »Rasse«-Begriff fungiert hier als Surrogat des Kultur-Begriffes. »Wenn man also versucht, die Rassenunterschiede aus Urzeiten herzuleiten«, hält Lévi-Strauss fest, »verstellt man sich eben damit jede wirkliche Einsicht, und das, womit man sich tatsächlich auseinander-

setzt, ist nicht die Verschiedenheit der Rassen, sondern die Verschiedenheit der Kulturen.« Mehr noch, er meint, »daß die Rasse – oder das, was man gemeinhin unter diesem Begriff versteht – eine Funktion der Kultur unter anderen ist.«<sup>3</sup>

Lévi-Strauss' Beispiel ist in doppelter Weise lehrreich für die Rassismus-Debatte. Zum einen demonstriert er an Gobineau, daß sich »Rasse« und Kultur ohne weiteres wechselseitig übersetzen lassen. Zum anderen insistiert er auf der »Verschiedenheit der Kulturen« als der fundamentalen Kategorisierung menschlicher Geschichte. Seine Argumentation verweist auf die Möglichkeit des Changierens zwischen Biologismus und Kulturalismus wie auf die Formation des differentiellen Rassismus, der auf der Unvereinbarkeit der »eigenen« mit der »fremden« Kultur oder »Ethnie« beharrt und das Überschreiten ihrer Grenzen ausschließt. Die Transformationen des Rassismus lassen sich folglich nicht auf eine semantische Anpassung reduzieren.<sup>4</sup>

Unter expliziter Berufung auf Lévi-Strauss verwirft die Nouvelle Droite in Frankreich den superioren Rassismus, in dem das Kriterium der Rangordnung, der »Minder-« oder »Höherwertigkeit« der »Rassen« im Mittelpunkt steht, als eine »Form von biologischem Reduktionismus«, da der »Mensch-als-Mensch« letztlich »nicht der Natur, sondern der Kultur, nicht der Biologie, sondern der Geschichte« unterstehe. In dieser Kritik des Biologismus bleibt der »Rasse«-Begriff unangetastet, er wird dem Kulturbegriff lediglich untergeordnet. Der Kulturalismus ist allerdings nur ein Aspekt dieser Verschiebung, denn »Kulturen«, so führt der Cheftheoretiker der Nouvelle Droite, Alain de Benoist, weiter aus, liege »ausschließlich das Recht auf Verschiedenheit zugrunde«, und er setzt hinzu: »das Recht auf Verschiedenheit zu fordern, schließt die Verpflichtung mit ein, dieses Recht auszuüben.«<sup>5</sup> Diese Verpflichtung zur »Verschiedenheit der Kulturen« soll die Abgrenzung und Abschirmung der »eigenen« Kultur gegenüber den »fremden« Kulturen zementieren, um so die »kulturelle Identität« vor den vermeintlichen Gefahren der »Vermischung« und »Verunreinigung« zu bewahren.

Im Kontext der »Neuen Rechten« der Bundesrepublik scheint diese Verschiebung ebenfalls vollzogen worden zu sein. Die Kritik des Biologismus von seiten der politischen Rechten läßt sich allerdings bereits in der Weimarer Republik im Umkreis der sogenannten »Konservativen Revolution« finden. So formuliert etwa Arthur Moeller van den Bruck 1924: »Die geistige Rassezugehörigkeit gehorcht anderen Gesetzen als die biologische Rassezugehörigkeit. Die Rasseanschauung darf nicht zu einer deutschen Problematik führen, indem sie Menschen, die ihrer Rasse aus geistigen Gründen angehören, aus biologischen Gründen ausschließt.«<sup>6</sup> Mit dem Begriff »geistige Rassezugehörigkeit« spielt Moeller auf die »politische Rassenontologie« Friedrich Nietzsches an, auf die sich etwa auch Oswald Spengler und Ernst Jünger in ihrer Ablehnung des Biologismus stützten. Nietzsches »Rasse«-Begriff ordnet sich dabei in die Artikulationen des superioren Rassismus ein. Seine »Herren-Rasse« soll »eine Rasse mit eigener Lebenssphäre, mit einem Überschuß von Kraft für Schönheit, Tapferkeit, Cultur, Manier bis ins Geistige«<sup>7</sup> sein.

Die Aufrechterhaltung des »Rasse«-Begriffs als ontologische Kategorie kann als »Präkonstrukt«<sup>8</sup> im Diskurs des differentiellen Rassismus der »Neuen Rechten« aufgefaßt werden. Präkonstrukt bezeichnet in der Diskursanalyse eine der Vielzahl diskursiver Ereignisse vorgängige, in einem anderen sozio-historischen Kontext konstituierte Redeweise, die aktualisierbare Wörter, Begriffe und Aussagen zur Verfügung stellt. Diese aktualisierten interdiskursiven Elemente funktionieren in Produktion und Interpretation der Diskurse als evidente Referenz; sie können den Sinn einer Aussage stabilisieren, indem sie unter Berufung auf die Autorität des Autors auf etwas Schon-Immer-Gesagtes verweisen, sie können ihn aber zugleich auch destabilisieren, da sie die Bruchstellen des Diskurses für die Interventionen anderer Diskurse liefern.

In dieser Hinsicht fungieren die Aussagen der Autoren der »Konservativen Revolution« in der Weimarer Republik als Präkonstrukt der »Neuen Rechten« in der Bundesrepublik. Dabei ist die »Konservative Revolution« nicht in erster

Linie der »geistesgeschichtliche Hintergrund«<sup>9</sup> der »Neuen Rechten«, sondern ihre Aktualisierung folgt einer politisch-diskursiven Strategie, die auf die Reartikulation von Konservatismus und Faschismus zielt.<sup>10</sup> Im Rekurs auf die konservativ-faschistische Publizistik in der Weimarer Republik sollte einerseits die faschistische Ideologie in der Bundesrepublik vom Odium des Nazismus gereinigt, andererseits die konservative Politik aus den »Nachkriegsverirrungen des Demutskonservatismus und des Gärtnerkonservatismus«<sup>11</sup> herausgezogen werden. Der Bruch mit dem so denunzierten Liberalkonservatismus der CDU blieb zunächst auf kleine Intellektuellenzirkel und ihr publizistisches Umfeld begrenzt, die es den konservativ-faschistischen Intellektuellen Arthur Moeller van den Bruck, Carl Schmitt, Hans Freyer, Ernst Jünger, Edgar Julius Jung oder Hans Zehrer und seinem Kreis um die Zeitschrift *Die Tat* in ihrer Abrechnung mit dem wilhelministischen Konservatismus gleich tun wollten.<sup>12</sup> Erfolg war dieser Strategie dann in den achtziger Jahren beschieden, als es gelang, im Kontext der Debatte um die »Identität der Deutschen«<sup>13</sup> und der »Renaissance des Freund-Feind-Denkens«<sup>14</sup>, die »Neue Rechte« als »Scharnier zwischen Neokonservatismus und Rechtsextremismus«<sup>15</sup> zu etablieren.

### Metapher »Konservative Revolution«

In der neueren politischen Ideengeschichte und Soziologie sind zwei gegensätzliche Tendenzen in der Bestimmung des Begriffs »Konservative Revolution« festzustellen. Zum einen wird die »Konservative Revolution« in der Weimarer Republik als »letzte Phase eines spezifisch deutschen Konservatismus« definiert, der das »konservative Dilemma« zwischen dem »Gewachsenen« und dem »Hergestellten«, zwischen »Wachsen« und »Machen«<sup>16</sup> in einer »ausweglosen Absurdität« bezeichne und im Umschlag zur Revolution »strenggenommen zu bestehen« aufhöre.<sup>17</sup> Zum anderen erscheint die »Konservative Revolution« lediglich als Durchgangsstadium einer Morphologie vom klassischen Konservatismus, der noch an die monarchistische Abwehr der bürgerlichen Revolution gekoppelt war, zum Neokonservatismus, der

sich auf die Grundlagen der kapitalistischen Ökonomie und die technologische Entwicklung stütze.<sup>18</sup> In beiden Fällen ist die »Konservative Revolution« immerhin als akzeptabler Oberbegriff zur Kennzeichnung einer zwar heterogenen, aber doch identifizierbaren Gruppe von konservativen Autoren aufgenommen, die die Konsequenzen aus dem gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß gezogen hätten.<sup>19</sup>

Betrachtet man allerdings die Genese des Terminus »Konservative Revolution«, so läßt sich leicht feststellen, daß es sich hierbei nicht um einen Begriff, sondern um eine Metapher handelt. Bereits im Februar 1921 hat Thomas Mann sie in den *Süddeutschen Monatsheften* für die »Synthese« von »Sinnlichkeit« und »Kritizismus« bei Nietzsche<sup>20</sup> verwendet. Bei Moeller van den Bruck taucht sie 1923 in seinem Buch *Das Dritte Reich* als Synonym für Nationalismus auf.<sup>21</sup> Weitergetragen und popularisiert wurde sie dann 1927 durch den in konservativen Kreisen vielbeachteten Essay *Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation* von Hugo von Hofmannsthal, wo sie für den »synthesuchenden Geist« als »eine innere Gegenbewegung« gegen Reformation und Renaissance steht.<sup>22</sup> In allen drei Beispielen hat die Metapher synthetische Funktion, ohne daß die Synthese ausgearbeitet würde, an ihre Stelle tritt die hybride Wortbildung.

Offenbar ermöglicht die Metapher »Konservative Revolution« eine Polyvalenz der Bedeutung, verschiedene Sinn-Effekte, die noch keineswegs politisch-ideologisch stabilisiert sind. Erst am Ende der Weimarer Republik wird von dem konzeptiven Intellektuellen Edgar Julius Jung der Versuch einer Definition der »Konservativen Revolution« unternommen. Für Jung bedeutet sie die »Wiederinachtsetzung aller jener elementaren Gesetze und Werte, ohne welche der Mensch den Zusammenhang mit der Natur und mit Gott« verliere und »keine wahre Ordnung aufbauen« könne;<sup>23</sup> sie sei die »deutsche Revolution«, um »die ewigen Grundtatsachen des menschlichen Seins in Kultur, Gesellschaft und Wirtschaft« wiederherzustellen, die in »einer neuen europäischen Epoche« den »Wertungsweisen und sozialen Formen der 1789 durchgebrochenen liberalen Welt« entgegengesetzt sein sollen.<sup>24</sup> Politisch orientiert Jung auf

eine Verbindung von faschistischer Aktion und konservativer Elite, die von allen unter dem Terminus »Konservative Revolution« versammelten Autoren angestrebt wird. Allerdings ist Jungs Definition aufgrund des christlich-konservativen Elements unter ihnen keineswegs konsensfähig gewesen. Ernst Jünger etwa visierte eine technifizierte Kultur für eine »neue Rasse« an, die sich in der »Gestalt« des sozial unspezifizierten »Arbeiters« ausdrücken sollte.<sup>25</sup> Der *Tat*-Kreis um Zehrer wollte die politischen Gegensätze zwischen »Rechts und Links« in einer »Synthese« aus »Ständestaat und Rätestaat« als »einer dritten Form« des Staates aufheben, um »eine neue Volksgemeinschaft zu schaffen unter dem Mythos einer neuen Nation«.<sup>26</sup> Übereinstimmung herrscht unter den konservativ-faschistischen Protagonisten lediglich darüber, daß das Ende der Ära des Liberalismus nahe, wobei sie den Liberalismus als »konsequentes, umfassendes, metaphysisches System«<sup>27</sup> auffassen und als Sammelnamen für nahezu alle sozialen, politischen und ideologischen Phänomene der verhaßten Weimarer Republik einsetzen.

Tatsächlich aber ergeben selbst die gemeinsamen positiven Bezüge auf den Nationalismus und der gemeinsame »Kampf gegen den Liberalismus« als metaphysisches System noch keinen »Kernbestand politischer, sozialer und wirtschaftlicher Überzeugungen, der nur den Autoren der »Konservativen Revolution« eigen wäre und sie von anderen Richtungen unterschiede«, so daß er sich als »ein polemischer, eine unverwechselbare Identität bezeichnender Begriff« nicht aufrechterhalten läßt.<sup>28</sup> Nur insofern »Konservative Revolution« oder »revolutionärer Konservatismus« den konservativ-faschistischen Protagonisten am Ende der Weimarer Republik als Selbstbezeichnung diente, kann der Terminus deskriptiv-historiographische Verwendung finden. In ideologiekritischer Perspektive ist darüber hinaus festzuhalten, daß er als Ober- oder Sammelbegriff ein Euphemismus darstellt, der die Artikulation von Konservatismus und Faschismus verdeckt und so den Bestrebungen der »Neuen Rechten« entgegenkommt, für sich selbst einen epochemachenden Begriff zu kreieren. Die Verbreitung des Terminus »Konservative Revolution« im Zusammenhang

der Debatten und Auseinandersetzungen um die »Ideologie und Programmatik der Neuen Rechten« bis hin zu populär-journalistischen Darstellungen<sup>29</sup> ist Effekt dieser politisch-diskursiven Strategie der »Neuen Rechten«, die in apologetischer Absicht Armin Mohler bereits 1950 in *Die Konservative Revolution in Deutschland. Grundriß ihrer Weltanschauungen* in Angriff genommen hatte. Seine inzwischen in der dritten Auflage auf zwei Bände angewachsene Kompilation aller weder explizit altkonservativen noch eindeutig an die NSDAP gebundenen Strömungen der Weimarer Rechten unter dem Sammelbegriff »Konservative Revolution«, einschließlich der Nationalbolschewisten und der völkischen und bündischen Gruppen, setzt in dieser Absicht die metaphorische Verwendung aus der Zwischenkriegszeit lediglich fort.<sup>30</sup> Bezieht man sich jedoch auf die Artikulation von Konservatismus und Faschismus, um die Aktualisierung der »Konservativen Revolution« im Diskurs der »Neuen Rechten« zu erhellen, so ist man auf das Sammelsurium unterschiedlicher, teils gegensätzlicher Konzeptionen und Aussagen verwiesen, das in der Metapher verdichtet ist.

### **Ethnopluralistischer und etatistischer Nationalismus**

Die politisch effektivsten Grundkonzeptionen der »Neuen Rechten« in der Bundesrepublik lieferten im vergangenen Jahrzehnt der ethnopluralistische Nationalismus einerseits und der etatistische Nationalismus andererseits. Zugleich bilden sie die Spannweite des Diskurses der »Neuen Rechten« bezüglich der Verbindung von Volk, Nation und Staat. Während nämlich die ethnopluralistische Konzeption die »nationale Frage« nicht mehr an den Staat, also den Nationalstaat, sondern an das Volk, die »volkliche Identität« bindet, die auf Separatismus, Irredentismus und Abkoppelung der nationalen und regionalen Minderheiten zielt<sup>31</sup>, faßt die etatistische Konzeption die Nation als »das Ganze eines als Staat organisierten Volkes«.<sup>32</sup>

Zunächst als ein »biologisches Ordnungsverhältnis zwischen den Rassen«<sup>33</sup> ausgeführt, kann die ethnopluralistische Konzeption in den achtziger Jahren als die weitreichendste Verschiebung vom Biologismus zum Kulturalismus

angesehen werden. Das zentrale Thema der »Neuen Rechten«, die »nationale Identität«, ist hier als »Kulturrelativismus«, als Differenz der »kulturellen Identitäten« der Völker konzipiert, die dem »Universalismus« in Gestalt des Christentums, des kapitalistischen Liberalismus und des Marxismus widerstrebe, denen die Zerstörung der »Ethnokulturen in Europa« zugeschrieben wird.<sup>34</sup> In Anknüpfung an die Jugend- und Lebensreformbewegung vor 1914, die der »konservative Revolutionär« Jung 1931 als »kulturelle Widerstandsbewegung gegen liberalistische Zersetzung und materialistische Verflachung« darstellte und als notwendige Ergänzung des politischen »Aufstands der Rechten« ansah<sup>35</sup>, wird Nationalismus als kulturrevolutionäres Konzept vorgestellt. Doch nicht mehr eine »geistige Elite« liefert in der ethnopluralistischen Konzeption den Ausgangspunkt für die Kulturalisierung der Politik, sondern die »Sprache der Körper«, denn »nationale Entfremdung« werde »als körperliche erfahren« und darum manifestiere »sich auch der Widerstand körperlich«.<sup>36</sup> Die Verknüpfung von Körper und Kultur suggeriert einen »sinnlichen Nationalismus« (Eichberg), der das Politische in fixierbar gedachten Formen des Kulturellen transformiert.

Die »Erfassung des Politischen vom kulturellen Standpunkt aus«<sup>37</sup> ist – dem differentialistischen Modell des ethnopluralistischen Nationalismus folgend – gegenwärtig als Intervention in die Debatten um die multikulturelle und zivile Gesellschaft reartikuliert: Zum einen wird er als »Ethnopluralismus im Kleinen« mit dem ansonsten von der »Neuen Rechten« zumeist bekämpften Multikulturalismus verknüpft, der »im ethnopluralistischen Mikrokosmos multikultureller Urbanität« die Bewahrung der »eigenen« gegenüber der »fremden« Identität herausfordere.<sup>38</sup> Zum anderen wird der ethnopluralistische Nationalismus als »dritter Weg« der »volkklichen Bewegungen«, als »gesellschaftliche Selbstorganisation« des Volkes gegen die »fortschreitende Kolonisierung der zivilen Gesellschaft durch die Kräfte von Staat und Markt« dargestellt.<sup>39</sup>

Im Unterschied dazu berufen sich die etatistischen Nationalisten auf die Forderung nach der »Emanzipation des

Staates von den gesellschaftlichen Kräften«<sup>40</sup>, um den »Partikularismus« der bürgerlichen Gesellschaft im »Universalismus« des Nationalstaates aufzuheben. Zu diesem Zweck wird die Legende der Weimarer Rechten von der Zerstörung der Nation, der »wahren Volksgemeinschaft« von 1914 durch die »liberalistische Revolution von 1918«<sup>41</sup> fortgesetzt und in der Kennzeichnung der Bundesrepublik Deutschland als »Produkt einer liberalen Restauration« aktualisiert.<sup>42</sup> Die angestrebte »Rekonstruktion der nationalen Identität« (Willms) und »Wiederherstellung Deutschlands« (Sander) verfolgt das Ziel einer nationalen Abgrenzung. Entsprechend definiert Bernard Willms: »Die Konkretion der Nation für sich oder nach innen ist also immer und unausweichlich die Konkretion gegen andere und nach außen.«<sup>43</sup> Die »Konkretion der Nation« liefert die Ausformulierung des nationalen Mythos, die etwa Carl Schmitt und Hans Zehrer am italienischen Faschismus bewundert haben. Den Etatisten der »Neuen Rechten« bedeutet er die Durchsetzung des »nationalen Imperativs« als »schicksalsmächtige Fügung«<sup>44</sup> und die »Notwendigkeit kollektiver Selbstbehauptung« als unausweichliches »Schicksal«.<sup>45</sup>

Im Europa-Konzept des etatistischen Nationalismus konkretisiert sich der nationale Mythos als historische Mission. Im März 1933 formuliert Edgar Julius Jung diese Mission in der Perspektive, »den chaotischen Zustand der weißen Rasse zu überwinden« und »vom deutschen Mittelpunkt des alten Europa aus ein neues Europäertum zu entwickeln«.<sup>46</sup> Für die »Neue Rechte« besteht die Mission darin, daß die »Wiederherstellung Deutschlands in seinen historischen Grenzen« zugleich die »Wiederbegründung Europas« unter deutscher Hegemonie sein soll, da Deutschland über »eine gewisse Erfahrung aus der hegemonialen Schirmherrschaft« verfüge, »die es zur Blütezeit des Ersten Reiches einmal in Europa ausübte«.<sup>47</sup> Während im ethnopluralistischen Nationalismus die »Gleichsetzung von Nation und Reich ausgeräumt werden«<sup>48</sup> soll, stellt sich im etatistischen Nationalismus die Vorstellung eines nunmehr »Vierten Reiches« (Sander) wieder ein. Aber auch in der spirituell-kulturalistischen Version einer »europäischen Wiedergeburt« im Dis-

kurs der »Neuen Rechten« wird Deutschland die »hegemoniale Schirmherrschaft« zugewiesen.<sup>49</sup> Hierdurch ist eine Verbindung zwischen Kulturalismus und »nationalem Imperativ« hergestellt, die sich mit dem ethnopluralistischen Nationalismus zu dem »Modell einer heterogenen Welt homogener Völker« (Krebs) verschmelzen kann.

Zwar wird im etatistischen Nationalismus unter Betonung der Historizität die rassistische Begründung der Nation als »theoretische Verdinglichung« der »Idee der Nation«<sup>50</sup> und im ethnopluralistischen Nationalismus ein »Denken im Sinne einer etwaigen gleichbleibenden nationalen Substanz« abgewiesen. Doch ist zugleich dem »Nationalismus der Neuzeit ... in seiner konkreten historischen Entwicklung eine deutliche Tendenz zum Bezugssystem des Volkstums mit den Kriterien Sprache, Geschichte und gemeinsame Abstammung«<sup>51</sup> zugeschrieben. Und es wird daran festgehalten, daß die »Frage nach ›Rasse‹ als einer biologischen Grundlage erfahrbarer Gemeinsamkeiten ... immer noch eine der politisiertesten Fragen der Gegenwart« sei. Mehr noch, die »nationale Selbstbehauptung« umfasse »nicht mehr nur den Kampf um die ›Seele der Nation‹ im Sinne der Erneuerung des Nationalbewußtseins, sondern als Folge auch den Kampf um ihren ›Körper‹, d.h. die biologischen Bedingungen ihrer Selbstbehauptung als dieser, also Probleme des Umgangs mit den Fremden und mit der eigenen Fortpflanzung«.<sup>52</sup>

Genau solche Formulierungen markieren die Bruchstellen, an denen der biologische Diskurs im Kontext der »Neuen Rechten« expandieren kann.<sup>53</sup> Bereits in der Weimarer Republik waren die Übergänge zwischen der Volkstumsideologie, dem geistig-kulturellen und dem biologisch-naturalistischen Rassismus fließend, als die politische Rechte den »Kampf gegen die Überfremdung« und die »Reinerhaltung der völkischen Substanz« forderte.<sup>54</sup> Auch gegenwärtig werden solche Übergänge etwa im Kontext der »ökologischen Deutungsmuster des rechten Lagers«, im Begriff des »Lebensschutzes«<sup>55</sup>, aber vor allem in der Bevölkerungspolitik deutlich, in der der Rassismus nach Foucault die Funktion hat, Bevölkerung als ein »biologisches Feld«

zu definieren, um sie durch eine »Zäsur biologischen Typs« differenzieren zu können.<sup>56</sup>

Die Anerkennung der Differenz der Nationen wie der Kulturen ist im Diskurs der »Neuen Rechten« dem Primat der »nationalen Homogenität« untergeordnet, das Carl Schmitt mit der Konsequenz der »Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen« zur »Substanz« des Demokratie-Begriffes erklärt hatte.<sup>57</sup> Das faschistische Projekt einer Umdeutung von Demokratie in ein autoritäres Repräsentationsmodell von politischer Führung und Volk als homogener Einheit dementiert soziale Machtverhältnisse im Inneren und verlagert sie nach außen. In dieser Hinsicht geht es der »Neuen Rechten« vor allem darum, »Demokratisierung« als »Nationalisierung« darzustellen, um sie so der Kritik der Politik und der Auseinandersetzung um die konkreten Formen parlamentarischer Repräsentation und selbsttätiger Organisation zu entziehen, in denen soziale Ungleichheit und politische Ungerechtigkeit erst artikulierbar sind. Dieses Ziel der »Neuen Rechten« scheint im Prozeß der deutsch-deutschen Vereinigung erreicht, der sich ideologisch als »Wiedervereinigung« vollzogen hat, wobei unter penetranter Berufung auf das »Selbstbestimmungsrecht der Deutschen« die Vorstellung »nationaler Homogenität« als Staatsprinzip propagiert wurde und so der öffentliche Raum dem seit Beginn der achtziger Jahre grassierenden Nationalismus und Rassismus zur Verfügung gestellt ist.

Spekulationen über das Ende der »Neuen Rechten« entbehren daher jeder Grundlage. Nach wie vor sucht sie in der Verbindung zwischen Körper und Kultur die »Rasse« oder »Ethnie« aufzufinden und die Nation zu befestigen. Wenn sich dieser Versuch gegenwärtig vor allem auf eine Revision der Migrationsprozesse der vergangenen vierzig Jahre in Europa konzentriert, kann sich linke Politik nicht – wie die heutigen Sozialpatrioten es wollen – auf eine »nationale Immigrationspolitik« festlegen lassen, die selbst »eine gewisse Homogenität der Einheimischen« unterstellt und »eine Gegenüberstellung von Einheimischen und Immigranten« beinhaltet.<sup>58</sup> Der Schritt von der zweifellos notwendigen Theorie der Nation-Form zur praktischen Anerkennung der

Nation als der verewigten Form des Politischen bedeutet die freiwillige Unterwerfung unter die nationale Ideologie. In diese Ideologie aber sind vor dem Hintergrund der Migrationsprozesse der Gegenwart die Artikulationen des Neorassismus eingegliedert. Wer vorgibt, Nationalismus und Rassismus ließen sich in diesem Kontext auseinanderhalten, spielt unwillkürlich den Protagonisten der »Neuen Rechten« in die Hände und befördert deren Strategie der Renationalisierung und Kulturalisierung von Politik.

### Anmerkungen

- 1 Étienne Balibar: Gibt es einen »Neo-Rassismus«? In: Ders./Immanuel Wallerstein: *Rasse, Klasse, Nation*. Ambivalente Identitäten. Hamburg, Berlin, S. 23–38, hier: S. 28
- 2 Colette Guillaumin: RASSE. Das Wort und die Vorstellung. In: Uli Bielefeld (Hg.): *Das Eigene und das Fremde*. Neuer Rassismus in der Alten Welt? Hamburg 1991, S. 159–173, hier: S. 167 und 171; vgl. auch dies.: Zur Bedeutung des Begriffs »Rasse«. In: *Rassismus und Migration in Europa*. Hrsg. v. Institut für Migrations- und Rassismusforschung e.V. Hamburg, Berlin 1992, S. 77–87.
- 3 Claude Lévi-Strauss: Rasse und Kultur (1971). In: Ders.: *Der Blick aus der Ferne*. München 1985, S. 21–52, hier: S. 22 und 38
- 4 Vgl. Jost Müller: Rassismus und die Fallstricke des gewöhnlichen Antirassismus. In: Redaktion diskus (Hg.): *Die freundliche Zivilgesellschaft*. Rassismus und Nationalismus in Deutschland. Berlin, Amsterdam 1992, S. 25–44
- 5 Alain de Benoist: Der Rassismus – Was ist das? In: Stefan Ulbrich (Hrsg.): *Multikultopia*. Gedanken zur multikulturellen Gesellschaft. Vilsbiburg 1991, S. 197–210, hier: S. 202 und 208
- 6 Zit. n. Hans-Joachim Schwierskott: *Arthur Moeller van den Bruck und der revolutionäre Nationalismus in der Weimarer Republik*. Göttingen, Berlin, Frankfurt a. M. 1962, S. 103.
- 7 Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente 1885–1887. *KS A 12*. München 1988, S. 426; vgl. auch Bernhard H. F. Taureck: *Nietzsche und der Faschismus*. Eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und ihre Folgen. Hamburg 1989, S. 27ff.
- 8 Vgl. Michel Pêcheux: Über die Rolle des Gedächtnisses als interdiskursives Material. Ein Forschungsprojekt im Rahmen der Diskursanalyse und Archivlektüre. In: Manfred Geier u.a. (Hrsg.): *Das Subjekt des Diskurses*. Berlin 1983, S. 50–58; siehe auch Michel Pêcheux:

Metapher und Interdiskurs. In: Jürgen Link u.a. (Hrsg.): *Bewegung und Stillstand in Metaphern und Mythen*. Stuttgart 1984, S. 93–99.

- 9 Hans-Gerd Jaschke: Nationalismus und Ethnopluralismus. Zum Wiederaufleben von Ideen der »Konservativen Revolution«. In: Institut für Sozialforschung (Hg.): *Aspekte der Fremdenfeindlichkeit*. Beiträge zur aktuellen Diskussion. Frankfurt a. M., New York 1992, S. 101–116, hier: S. 103. Die ideengeschichtliche Rekonstruktion des Rechtsextremismusforschers und Mitarbeiters am Frankfurter Institut für Sozialforschung stieß bei den Protagonisten der »Neuen Rechten« auf so viel Zustimmung, daß sie diesen ursprünglich in der Beilage von *Das Parlament* erschienenen Aufsatz in ihr Jahrbuch aufgenommen haben; vgl. Theo Homann/Gerhard Quast (Red.): *Jahrbuch zur Konservativen Revolution 1994*, Köln 1994, S. 197–213. Der Autor hat, wie die Herausgeber betonen, ihnen den Beitrag »zur Nachveröffentlichung zur Verfügung gestellt« (ebd., S. 402), obgleich er ihre politischen Ziele nicht teilt. Diese Veröffentlichungsstrategie gehört zu dem diskursiven Verwirrspiel, das die »Neue Rechte« in den vergangenen Jahren betrieben hat. Doch nicht allein die Publikationspraxis ist hier von Interesse, symptomatisch ist vielmehr das Verfahren einer unkritischen Rekonstruktion der »Konservativen Revolution« in der gegenwärtigen Rechtsextremismusforschung, von dem sich die Epigonen der Weimarer Rechten anscheinend eine ideengeschichtliche Aufwertung versprechen können.
- 10 Vgl. Margret Feit: *Die »Neue Rechte« in der Bundesrepublik*. Organisation, Ideologie, Strategie. Frankfurt a. M., New York 1987, S. 12
- 11 Armin Mohler: *Von rechts gesehen*. Stuttgart 1974, S. 63
- 12 An zwei Beispielen läßt sich verdeutlichen, wie die konservativ-faschistischen Intellektuellen in der Weimarer Republik das NS-Regime gleichsam herbeigeschrieben haben, obwohl sie andere politische Optionen, nämlich die Fortsetzung der Präsidialdiktaturen von 1932, verfolgten. Das erste Beispiel liefert Edgar Julius Jung, einer der prominentesten Publizisten der Weimarer Rechten und Verfasser von Reden für Franz von Papen, den Reichskanzler von 1932 und späteren Vizekanzler in Hitlers Kabinett. Im Juni 1932 schreibt Jung: »Der Nationalsozialismus ist unsere Volksbewegung, muß von uns geschützt werden und darf niemals von dem Blickwinkel aus angegriffen werden, von dem aus der Liberalismus und das sterbende Bürgertum ihn ansehen«; Edgar J. Jung: Neubelebung von Weimar? In: *Deutsche Rundschau*, 58 Jg. 1931/32, Heft 9, S. 153–162, hier: S. 160. Das zweite Beispiel gibt der Herausgeber der konservativ-faschistischen Monatszeitschrift *Die Tat*, Hans Zehrer, der im Januar 1932 schreibt: »Der Nationalsozialismus ist der Anfang einer Bewegung, in ihm bricht ein Volk auf und beginnt zu marschieren. Dieser

- Marsch wird vorläufig immer nur vorwärts gehen, selbst bei einem Verfall der Partei, er ist nicht wieder zur Rückkehr und Umkehr zu bringen«; Hans Zehrer: Die eigentliche Aufgabe. In: *Die Tat*, 23. Jg. 1931/32, Heft 10, S. 777–800, hier: S. 792. Zehrer ist Ende des Jahres publizistischer Propagandist der Präsidialdiktatur von Schleichers, der das Ziel verfolgte, aus Teilen der NSDAP und aus nationalorientierten sozialdemokratischen Gewerkschaftsfunktionären im ADGB seiner Diktatur eine Massenbasis zu verschaffen; vgl. Axel Schild: *Militärdiktatur mit Massenbasis*. Die Querfrontstrategie der Reichswehrführung um General von Schleicher am Ende der Weimarer Republik. Frankfurt a. M., New York 1981. Die Apologie des Nationalsozialismus als »deutsche Bewegung« findet sich folglich auch bei den Protagonisten der »Konservativen Revolution«. Im folgenden werde ich mich weiterhin vor allem auf Jung und Zehrer beziehen, da sie auch direkt politisch organisierend gewirkt haben. Jung wurde am 23. Juni 1934 als Organisator konservativer Oppositionskreise verhaftet und eine Woche später erschossen. Zehrer schied im September 1933 aus der *Tat*-Redaktion aus und tauchte für einige Jahre unter, aber 1939 war er wieder in Berlin als Verlagslektor tätig; nach 1945 setzte er seine publizistische Tätigkeit vor allem im Springer-Verlag fort: 1953 wird er Chefredakteur der *Welt*, bis 1961 schrieb er für die *Bild*-Zeitung Glossen unter dem Titel »Hans im Bild«. Zum *Tat*-Kreis in der Weimarer Republik vgl. auch Klaus Fritzsche: *Politische Romantik und Gegenrevolution*. Fluchtwege in der Krise der bürgerlichen Gesellschaft: Das Beispiel des »Tat«-Kreises. Frankfurt a. M. 1976. Und zur publizistischen Tätigkeit von Mitgliedern des *Tat*-Kreises in der bundesrepublikanischen Presse vgl. Otto Köhler: *Wir Schreibmaschinentäter*. Journalisten unter Hitler – und danach. Köln 1989.
- 13 Vgl. Werner Weidenfeld (Hrsg.): *Die Identität der Deutschen*. Bonn 1983 sowie ders. (Hrsg.): *Die Frage nach der deutschen Identität*. Bonn 1985 (Die beiden Bücher sind als Band 200 und 221 der Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung erschienen.); siehe auch Studienzentrum Weickersheim (Hrsg.): *Deutsche Identität heute*. Mainz 1983; Konrad-Adenauer-Stiftung (Hrsg.): *Heimat und Nation*. Zur Geschichte und Identität der Deutschen. Mainz 1984. Im Umkreis der »Neuen Rechten« erschien bereits 1982 der Sammelband Caspar von Schrenck-Notzing/Armin Mohler (Hrsg.): *Deutsche Identität*. Krefeld 1982. Es handelt sich also um eine regelrechte publizistische Initiative um das Thema »deutsche Identität« zu Beginn der achtziger Jahre zu etablieren, die von den Regierungsparteien CDU/CSU bis hin zu den konservativ-faschistischen Intellektuellen getragen wird. Aber auch auf der Linken wird versucht, das Thema zu verankern; vgl. vor allem Peter Brandt/Herbert Ammon (Hrsg.): *Die Linke und die nationale Frage*. Dokumente zur deutschen Einheit seit 1945. Reinbek 1981. Erinnert sei auch an die Literaturzeitschrift im Wagenbach Verlag: *Tintenfsch 15*. Thema: Deutschland. Das Kind mit den zwei Köpfen. Hrsg. von Hans Christoph Buch. Berlin 1978. Kritisch zur »Identitäts«-Debatte bereits Arno Klönne: *Zurück zur Nation? Kontroversen zu deutschen Fragen*. Köln 1984.
- 14 Vgl. etwa Richard Saage: *Rückkehr zum starken Staat?* Studien über Konservatismus, Faschismus und Demokratie. Frankfurt a. M. 1983.
- 15 So Wolfgang Gessenharter: Die »Neue Rechte« als Scharnier zwischen Neokonservatismus und Rechtsextremismus in der Bundesrepublik. In: Rainer Eisfeld u.a. (Hrsg.): *Gegen Barbarei*. Essays Robert M.W. Kempner zu Ehren. Frankfurt a. M. 1989, S. 424–452.
- 16 Vgl. Karl Mannheim: *Konservatismus*. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Frankfurt a. M. 1984.
- 17 Martin Greiffenhagen: *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*. Frankfurt a. M. 1986, S. 243f.
- 18 Vgl. Kurt Lenk: *Deutscher Konservatismus*. Frankfurt a. M., New York 1989 sowie bereits Heide Gerstenberger: *Der revolutionäre Konservatismus*. Ein Beitrag zur Analyse des Liberalismus. Berlin 1969.
- 19 Ingeborg Maus: Gesellschaftliche und rechtliche Aspekte der »Konservativen Revolution«. In: Dies.: *Rechtstheorie und politische Theorie im Industriekapitalismus*. München 1986, S. 141–171
- 20 Thomas Mann: *Gesammelte Werke*. Band 10. Frankfurt a. M. 1960, S. 598
- 21 Arthur Moeller van den Bruck: *Das dritte Reich*. 3. Aufl. Hamburg 1931, S. 234
- 22 Hugo von Hofmannsthal: Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation. In: *Neue Rundschau*, 38. Jg. 1927, Heft 7, S. 11–26, hier: S. 25f.
- 23 Edgar J. Jung: Deutschland und die konservative Revolution. In: *Deutsche über Deutschland*. München 1932, S. 380
- 24 Edgar J. Jung: Neubelebung von Weimar? A.a.O., S. 156f.
- 25 Vgl. Ernst Jünger: *Der Arbeiter*. Herrschaft und Gestalt (1932). Stuttgart 1982, insb. S. 304ff.
- 26 Hans Zehrer: Rechts oder Links? In: *Die Tat*, 23. Jg. 1931/32, Heft 7, S. 505–559, hier: S. 559
- 27 Carl Schmitt: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. 6. Aufl. nach der 2. Aufl. von 1926. Berlin 1985, S. 45. Vgl. zur Kritik auch Herbert Marcuse: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3. Jg. 1934, Heft 2, S. 161–195, insb. S. 164

- 28 Stefan Breuer: Die »Konservative Revolution« – Kritik eines Mythos. In: *Politische Vierteljahresschrift*, 31.Jg. 1990, Heft 4, S. 587–607, hier: S. 603; vgl. auch ders.: *Anatomie der Konservativen Revolution*. Darmstadt 1993. Hier heißt es: »Konservative Revolution« ist ein unhaltbarer Begriff, der mehr Verwirrung als Klarheit stiftet. Er sollte deshalb aus der Liste der politischen Strömungen des 20. Jh. gestrichen werden.« (S. 181) Breuer schlägt – allerdings nicht eben originell – vor, besser von »neuem Nationalismus« zu sprechen. Die Webersche Modernisierungstheorie, die er sich als Bezugsrahmen gewählt hat, verstellt ihm jedoch den Blick auf die gegenwärtigen Verwirrungen, wie sie nicht nur an den Blättern der »Neuen Rechten« zu beobachten sind. Dort findet sich das »Grundmuster des neuen Nationalismus« – »die antiwestliche Rhetorik, die sich nahtlos mit der Begeisterung für die modernste Waffentechnik verbindet; die xenophobe und chauvinistische Exaltiertheit; die Neigung zu paranoiden Konstruktionen, die allenthalben satanische Mächte am Werk sehen; der verbohrt Partikularismus, der zugleich eine weltgeschichtliche Sendung der eigenen Kultur postuliert«. Die »Erben des neuen Nationalismus« vermutet Breuer »in Teheran und Bagdad, in den Hauptstädten Schwarzafrikas und Südasiens« und in Osteuropa, wo die »slawophile Missionsidee ihr Rinascimento« (S. 201) erlebe, nur nicht in Deutschland. Vgl. meine Kritik in: *konkret* 8/93.
- 29 Vgl. etwa Thomas Assheuer/Hans Sarkowicz: *Rechtsradikale in Deutschland*. Die alte und die neue Rechte. 2., aktualisierte Aufl. München 1992, S. 139ff.
- 30 Armin Mohler: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*. Grundriß ihrer Weltanschauungen. Stuttgart 1950; 3. Aufl. mit dem Untertitel: Ein Handbuch, 2 Bde. Darmstadt 1989
- 31 Henning Eichberg: *Abkoppelung*. Nachdenken über die neue deutsche Frage. Koblenz 1987, S. 169ff.
- 32 Bernard Willms: *Die Deutsche Nation*. Köln-Lövenich 1982, S. 54
- 33 Günter Bartsch: *Revolution von rechts? Ideologie und Organisation der Neuen Rechten*. Freiburg 1975, S. 47
- 34 Henning Eichberg: *Nationale Identität*. Entfremdung und nationale Frage in der Industriegesellschaft. München, Wien 1978, S. 19 und 29f.
- 35 Edgar J. Jung: Aufstand der Rechten. In: *Deutsche Rundschau*, 58. Jg. 1931/32, Heft 2, S. 81–88, hier: S. 81
- 36 Henning Eichberg: *Abkoppelung*, a.a.O., S. 203
- 37 Edgar J. Jung: Aufstand der Rechten, a.a.O., S. 87
- 38 Marcus Bauer: Vielfalt gestalten. Rechte Perspektiven zum Projekt »multikulturelle Gesellschaft«. In: Stefan Ulbrich (Hrsg.): *Multikultopia*, a.a.O., S. 137–157
- 39 Henning Eichberg: Das revolutionäre Du. Über den dritten Weg. In: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, 38. Jg. 1991, Heft 12, S. 1128–1134; vgl. ders.: Das »gute Volk«. Über multikulturelles Miteinander. In: *Ästhetik & Kommunikation*, 23. Jg. 1994, Heft 84, S. 76–82
- 40 Edgar J. Jung: Verlustbilanz der Rechten. In: *Deutsche Rundschau*, 59 Jg. 1932/33, Heft 4, S. 1–5, hier: S. 1f.
- 41 Hans Zehrer: Rechts oder Links? A.a.O., S. 535 und 542
- 42 Hans-Dietrich Sander: *Der nationale Imperativ*. Ideengänge und Werkstücke zur Wiederherstellung Deutschlands. Krefeld 1980, S. 40
- 43 Bernard Willms: *Die Deutsche Nation*, a.a.O., S. 52
- 44 Hans-Dietrich Sander: *Der nationale Imperativ*, a.a.O., S. 158
- 45 Bernard Willms: *Die Deutsche Nation*, a.a.O., S. 54
- 46 Edgar J. Jung: Einsatz der Nation. In: *Deutsche Rundschau*, 59 Jg. 1932/33, Heft 6, S. 155–160, hier: S. 155f.
- 47 Hans-Dietrich Sander: *Der nationale Imperativ*, a.a.O., S. 166f.
- 48 Henning Eichberg: *Abkoppelung*, a.a.O., S. 99
- 49 Vgl. Pierre Krebs: *Die europäische Wiedergeburt*. Aufruf zur Selbstbesinnung. Tübingen 1982; ders.: Unser inneres Reich. In: Ders. (Hg.): *Mut zur Identität*. Alternativen zum Prinzip der Gleichheit. Bd. 2. Struckum 1988, S. 9–39.
- 50 Bernard Willms: *Die Deutsche Nation*, a.a.O., S. 98
- 51 Henning Eichberg: *Abkoppelung*, a.a.O., S. 28 und 99
- 52 Bernard Willms: *Die Deutsche Nation*, a.a.O., S. 55 und 279
- 53 Vgl. Jörg Rieck: Zur Debatte der Vererblichkeit der Intelligenz. In: Pierre Krebs (Hg.): *Das unvergängliche Erbe*. Alternativen zum Prinzip der Gleichheit. Bd. 1. Tübingen 1981, S. 315–371; Rolf Kosiek: Die Wirklichkeit des Volkes in der modernen Welt. Wissenschaftliche Erkenntnisse zum Volksbegriff. In: Stefan Ulbrich (Hrsg.): *Multikultopia*, a.a.O., S. 109–136.
- 54 Vgl. Kurt Sontheimer: *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*. München 1978, S. 249f.
- 55 Vgl. Thomas Jahn/Peter Wehling: *Ökologie von rechts*. Nationalismus und Umweltschutz bei der Neuen Rechten und den »Republikanern«. Frankfurt a. M., New York 1991; Volkmar Woelk: *Natur und Mythos*. Ökologiekonzeptionen der »Neuen« Rechten im Spannungsfeld zwischen Blut und Boden und New Age. Duisburg 1992.

- 56 Michel Foucault: Leben machen und sterben lassen: Die Geburt des Rassismus. In: *diskus*, 41. Jg. 1992, Heft 1, S. 51–58, hier: S. 55; vgl. auch Étienne Balibar: Gibt es einen »Neo-Rassismus«? A.a.O., S. 34f.
- 57 Carl Schmitt: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, a.a.O., S. 13; siehe auch ders.: *Verfassungslehre*. 7. Aufl. nach der 1. Aufl. von 1928. Berlin 1989, S. 231ff. Hier stellt Schmitt u. a. einen Katalog von Methoden zusammen, die dazu dienen sollen, die vermeintliche »nationale Homogenität zu sichern«.
- 58 Ute Knight/Wolfgang Kowalsky: *Deutschland nur den Deutschen? Die Ausländerfrage in Deutschland, Frankreich und den USA*. Erlangen, Bonn, Wien 1991, S. 60

## Faschismus und Demokratie

Kein Begriff der politischen Theorie im 20. Jahrhundert wird gegenwärtig so verächtlich behandelt wie der des Faschismus. Wer ihn in die theoretische Reflexion aktueller gesellschaftlicher Tendenzen einbezieht, wird kurzerhand des moralisierenden Anachronismus, des marxistischen Dogmatismus oder einfach der Apologie parteikommunistischer Politik geziehen. Der bürgerlichen Öffentlichkeit heute gilt Faschismustheorie als schiere kommunistische Legitimationsideologie, die an einem vermeintlich ebenso »antidemokratischen« wie »antimodernen Mythos des Anti-Faschismus«<sup>1</sup> mitstricke. Solcherlei grobe Vereinfachungen spekulieren auf die Amnesie, die historische Niederlagen hinterlassen können. Wo im Schatten des kapitalistischen Triumphs die praktischen wie theoretischen Unterschiede zwischen den Versuchen, sich ihm entgegenzustellen, unkenntlich gemacht und gezeugnet werden, sollen schließlich alle kapitalismuskritischen Ansätze der Linken dem Vergessen anheimfallen.

Die radikale Linke träge ein solcher Gedächtnisschwund auf doppelte Weise. Zum einen vergrößert er die Kluft zwischen politischer Praxis und theoretischer Reflexion. Wenn daher ein verkürzter Begriff von Faschismus (»Hinter dem Faschismus steht das Kapital«) zum handlungsanleitenden Instrument antifaschistischer Organisation wird, können weder die Funktionen des repressiven Staatsapparats noch die Gefahren faschistischer Tendenzen hinreichend bestimmt und eingeschätzt werden. Zum anderen befördert dieses Vergessen die Durchsetzung und Verbreitung des Staatsschutzdispositivs »Extremismus«, das »Links- und Rechtsextremismus« als »Bündnispartner« darstellt. Alle antifaschistischen Gruppen stehen somit unter jenem Verdacht, den »Extremismus-Experten« wie Uwe Backes und

Eckhard Jesse ihnen anzuheften suchen, nämlich letztlich kein Interesse daran zu haben, daß der »Rechtsextremismus«, den »sie zu bekämpfen vorgeben, gänzlich von der Bildfläche verschwindet. Sie wollen vielmehr das hervorruhen, was sie so heftig attackieren. Denn je stärker der extremistische Antipode ist, umso mehr Resonanz versprechen sie sich für die eigene Richtung.«<sup>2</sup>

In das Staatsschutzdispositiv »Extremismus« eingegliedert ist sowohl die Rede vom »Mythos des Anti-Faschismus«, die ohne theoretische Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Ansätzen der Faschismusanalyse sowie den strategischen Optionen des Antifaschismus auskommt, als auch der Diskurs über den »Rechtsextremismus«, der durch den Kontext der »Extremismus-Theorie« unweigerlich den Begriff des »Linksextremismus« hervorruft. Durch die formale Entgegensetzung von Extremismus und Demokratie wird nicht nur der Status quo verteidigt, sondern es werden zugleich »Gemeinsamkeiten der Extremisten« suggeriert, die aufgrund der unterschiedlichen Zielsetzungen keiner genauen inhaltlichen Überprüfung standhalten, weder im Hinblick auf die sozialen Traditionen noch im Hinblick auf die gesellschaftspolitischen Vorstellungen. Die historische Amnesie ist schließlich komplett, wenn – in Analogie etwa zu den geschichtsklitternden Auffassungen Ernst Noltes<sup>3</sup> – behauptet wird, daß der »Linksextremismus« den »Rechtsextremismus« erzeuge, Antifaschismus mithin als Ursache des Faschismus erscheint. Um der politischen Amnesie entgegenzuwirken, die sich in der verbreiteten Rede vom Rechtsextremismus niedergeschlagen hat, beziehen sich die folgenden Thesen auf theoretische und historische Aspekte, wie sie in kritischen Ansätzen der Faschismusanalyse herausgearbeitet worden sind.

### Perspektivenwechsel in der Faschismusanalyse

Nicht allein der historische Gedächtnisschwund führte allerdings zu der Geringschätzung, der der Begriff des Faschismus gegenwärtig ausgesetzt ist. Für die Faschismusanalyse ist sicherlich der Perspektivenwechsel wichtiger, der sich sowohl in der historischen Forschung als auch in der

politischen Auseinandersetzung in den achtziger Jahren vollzogen hat. Erst Mitte der sechziger Jahre setzte in der Bundesrepublik eine Faschismus-Debatte ein, die sich aus der antikommunistischen Umklammerung und der Apologie der »formierten Gesellschaft« zu lösen vermochte. Unter dem Eindruck des »Auschwitz-Prozesses« und der Beschwörungsformeln eines »hilflosen Antifaschismus«<sup>4</sup> richtete sich das Erkenntnisinteresse dabei auf die historischen und soziostrukturellen Bedingungen der faschistischen Herrschaft, vor allem des NS-Regimes, auf die gesellschaftlichen Bedingungen, die die NS-Vernichtungspolitik ermöglicht hatten. Nicht zuletzt die Neue Linke begann in der Kritik an der vorherrschenden Totalitarismustheorie eine intensive Auseinandersetzung mit den faschismustheoretischen Ansätzen, die vor allem in den dreißiger und vierziger Jahren von linkssozialistischen und oppositionell-kommunistischen Gruppen und im Kontext der Kritischen Theorie entwickelt wurden.<sup>5</sup>

Während also damals die Entstehungsphase faschistischer Regimes im Mittelpunkt stand, rückte in den achtziger Jahren die Endphase des NS-Regimes in das Zentrum der Auseinandersetzung. In dem Buchtitel *Zweierlei Untergang. Die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums* (1986)<sup>6</sup> spricht der Historiker Andreas Hillgruber die historiographische Nivellierung der NS-Vernichtungspraxis programmatisch aus, um die es den Konservativen im »Historikerstreit« ging. Doch nicht das Programm einer Restauration deutscher Nationalgeschichte selbst ist für den angesprochenen Perspektivenwechsel von zentraler Bedeutung, sondern die Entgegnung auf den geschichtsrevisionistischen Versuch von rechts. Dan Diner hat sie in folgender These exemplarisch formuliert: »Ein methodischer Zugriff, der vom Extremfall ausgeht, stellt – vor dem Hintergrund westlicher Zivilisation – das Element von Sinn- und Zwecklosigkeit, wie es sich in der Vernichtung um der Vernichtung willen in Auschwitz realisierte, ins Zentrum. Der in Auschwitz verwirklichte Zivilisationsbruch wird zum eigentlichen *universalistischen* Ausgangspunkt, von dem aus die weltgeschichtliche Bedeutung des Nationalso-

zialismus zu ermessen wäre.« Das »Gegenrationale der Nazis« beruhe darauf, daß keine wie auch immer geartete Form von Rationalität den Opfern erfolversprechend das Überleben zu garantieren vermochte. Angesichts dieser Zerstörung aller Rationalitätskriterien ergeben sich für Diner aus historiographischen Rekonstruktionen wie gesellschaftstheoretischen Konstruktionen nur Rationalisierungen, die die »außerhistorische Bedeutung« der industriellen Massenvernichtung als »vergangene Wirklichkeit« verfehlen müssen.<sup>7</sup>

Die These vom Zivilisationsbruch ist aufschlußreich, da sie die Aporie aller Faschismustheorien aufzeigt, die sich in der Debatte um Gesellschaftskrise und faschistische Krisenlösung, um den Charakter und die soziale Zusammensetzung der faschistischen Bewegungen, um den Primat der Politik oder den der Ökonomie erschöpfen. Die Vernichtung um der Vernichtung willen erscheint in diesen Debatten nicht selten als Akzidens der in ein neues monopolistisches Stadium übergehenden kapitalistischen Form der Vergesellschaftung.<sup>8</sup> Obgleich sie auf die Grenzen möglicher Antworten verweist, macht die These vom Zivilisationsbruch die in der Faschismusanalyse aufgeworfenen Fragen, insbesondere die nach dem Prozeß der Faschisierung innerhalb parlamentarischer Demokratien, keineswegs überflüssig. Denn sie liefert selbst keine Antwort auf die Frage nach den historischen und sozialen Bedingungen eines Regimes, in dem jede rationale Überlebensstrategie für die Verfolgten zunehmend unmöglich gemacht werden sollte. Ihre Unzulänglichkeit besteht darin, daß sie von den gesellschaftlichen und konkreten historischen Bezügen absehen läßt, die den »Zivilisationsbruch« als Folge sozialer Prozesse ausweisen, als Folge einer Faschisierung der Gesellschaft, die eine Reihe von Zwischenstadien durchläuft, die ihrerseits durch Brüche charakterisiert sind.

### Methodische Auswege

Der Einwand gegen die These vom Zivilisationsbruch wirft das Problem einer historischen Rekonstruktion auf, die weder funktionalistischen noch teleologischen Rationalisierungen Vorschub leistet. Solche Rationalisierungen finden sich

sowohl in modernisierungs- als auch in kapitalismustheoretischen Ansätzen der Faschismusanalyse und haben immer eine verheerende Rolle gespielt, weil sie letztlich die politischen Brüche im Prozeß der Faschisierung verdecken. Dieser Prozeß läßt sich weder dem Zweck gesellschaftlicher Modernisierung unterordnen noch aus der Durchsetzung von Kapitalinteressen herleiten. Gegen solche instrumentalistischen Verkürzungen hat Angelo Tasca – im Epilog zu seiner Analyse der Entstehung des Faschismus in Italien von 1919 bis 1922 – einen möglichen Ausweg in der konsequenten *Historisierung* gesehen. Seiner Auffassung nach »bedeutet Faschismus definieren, zuallererst die Geschichte des Faschismus schreiben.«<sup>9</sup> Neben der detaillierten historischen Rekonstruktion sieht Tasca die vergleichende Analyse der verschiedenen Formen des Faschismus innerhalb des nationalstaatlichen Rahmens, innerhalb einer bestimmten historischen »Epoche« wie auch in einem epochenübergreifenden Sinn als Voraussetzung einer allgemeinen Faschismustheorie. In dieser Perspektive wird der Begriff des Faschismus ausdifferenziert, um anhand der Rekonstruktion seiner unterschiedlichen Formen einfache Übertragungen sowohl zwischen den verschiedenen historischen Faschismen als auch hinsichtlich historischer und aktueller Tendenzen zu vermeiden. Dieser Weg wird vor allem in der »vergleichenden Faschismusforschung« eingeschlagen. Dies gilt etwa für den Vergleich zwischen dem faschistischen Regime in Italien und in Deutschland, zwischen den faschistischen Massenbewegungen wie der spanischen Falange, der kroatischen Ustascha, den österreichischen Heimwehren, den französischen Ligen, den ungarischen Pfeilkreuzlern und der Eisernen Garde in Rumänien sowie den faschistischen Parteien und Kleingruppen in weiteren Ländern Europas von 1919 bis 1944, aber auch für den Vergleich zwischen den Faschismen aus jenem Zeitraum und den faschistischen Organisationen der Gegenwart. Darüber hinaus ist die Historisierung auch ein wichtiges Element der rekonstruierenden Herrschaftsanalyse, wie sie in der Tradition von Franz Neumanns *Behemoth* und Raul Hilbergs *Die Vernichtung der europäischen Juden* steht.<sup>10</sup>

Einen anderen Ausweg aus den instrumentalistischen Verkürzungen in der Faschismusanalyse bietet der Versuch einer *theoretischen Bestimmung* der gesellschaftlichen Brüche, die den Prozeß der Faschisierung charakterisieren. In dieser Perspektive hat etwa Nicos Poulantzas in seinem Buch *Faschismus und Diktatur*, in dem er die Faschismusanalyse selbst noch im Kontext eines revidierten Marxismus-Leninismus durchführt, die Komintern-These von 1931 verworfen, derzufolge der »Übergang von der Demokratie zum Faschismus ein organischer Prozeß« sei.<sup>11</sup> Ihr liegt die Konzeption der Faschisierung als eines mit Notwendigkeit erfolgenden, linearen Prozesses zugrunde, wonach sich – wie in einem biologischen Reifeprozess – die »Keime« des Faschismus innerhalb der parlamentarischen Demokratie aus sich selbst heraus zum faschistischen Regime entwickelten. In dieser Konzeption, so Poulantzas' Kritik, kann weder die spezifische Form der »politischen Krise«, die den Faschismus an die Macht bringt, noch die spezifische Form des Regimes bestimmt werden, das der Faschismus an der Macht ausbildet.<sup>12</sup>

Nicht zufällig war die kommunistische Vorstellung eines »Hinüberwachsens« der Demokratie in den Faschismus das genaue Gegenteil der sozialdemokratischen Illusion eines »Hinüberwachsens« des demokratischen Staats in den Sozialismus. In beiden Fällen riefen diese gegensätzlichen Vorstellungen bei den Aktivistinnen und Aktivisten eine abwartende Haltung hervor, einerseits in der kommunistischen Erwartung der proletarischen Revolution als notwendiger Folge wiederum der Krise des faschistischen Regimes, andererseits im sozialdemokratischen Vertrauen auf die Stabilität der demokratischen Institutionen und auf das Beharrungsvermögen der eigenen Repräsentanten in ihnen. Weniger in der fehlenden Einheit der proletarischen Organisationen ist daher das historische Desaster zu sehen, als vielmehr in dem einheitlichen Effekt der Selbstpassivierung, die ihnen durch die bürokratischen Formen der Parteipolitik auferlegt wurde, wie aktivistisch auch immer sich die politische Rhetorik etwa des kommunistischen »Roten Frontkämpferbundes«, der »Antifaschistischen Aktion« oder der sozialdemokrati-

schen »Eisernen Front« in der Krisenperiode der Weimarer Republik geben mochte. Die organiszistische Metaphorik ersetzte die theoretisch virulente Frage, wie das Verhältnis von Faschismus und Demokratie zu bestimmen sei und machte somit eine Analyse des realen Herrschaftsprozesses unmöglich.

Auch in den gegenwärtigen Debatten um die Entwicklung nach rechts in Gesellschaft und politischem System der Bundesrepublik findet sich, wo nicht von einer abstrakten Entgegensetzung von Faschismus und Demokratie ausgegangen wird, die Vorstellung der Faschisierung als eines linearen Prozesses. Allerdings wird die Faschisierung dabei nicht mehr – wie in der alten ökonomistischen Variante der Komintern – als Entfaltung der in der parlamentarischen Demokratie noch verborgenen, allen Formen des kapitalistischen Staats aber immanenten »Diktatur der Bourgeoisie« zu ihrer offenen politischen Form in der ökonomischen Krise aufgefaßt. Vielmehr meint Faschisierung jetzt, etwa bei Heiner Möller, die »im entfesselten Großdeutschland erfolgte« und »im rassistischen Massenkonsens« kulminierende »Freisetzung« von Antisemitismus und Rassismus, die als »immanente Tendenzen« des »kapitalistischen Produktivismus« in Form des Waren- und Geldfetichs und der Selektion in nützliche und unnütze Arbeitskräfte bestimmt werden und vor dem Hintergrund der Kontinuitäten zum NS-Regime auf besondere Weise der »deutschen imperialistischen Tendenz der Modernisierung und Eroberung der Märkte« entsprechen.<sup>13</sup> Die Metapher der »Freisetzung« immanenter Tendenzen bleibt in dem von der Komintern-Theorie vorgegebenen Rahmen, denn auch hier sind nicht die besonderen Macht- und Kräfteverhältnisse der Ausgangspunkt der Analyse, sondern die kapitalistische Gesellschaft im allgemeinen bildet die Matrix der Faschisierung. Nur scheint die Lektüre von Hannah Arendts *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* die der »sozialistischen Klassiker« abgelöst zu haben. Der Ökonomismus ist durch eine Konstruktion ersetzt, die als »Ideologismus« zu bezeichnen wäre. Nicht mehr die ökonomische Zusammenbruchskrise, sondern Antisemitismus und Rassismus als Ideologien insbesondere des deut-

sehen Imperialismus werden zu feststehenden Indikatoren der Faschisierung erklärt. Auch diese Prämisse ist geleitet von der Vorstellung, Faschisierung vollziehe sich als »demokratischer Prozeß« (Möller). Die Konsequenz bleibt die gleiche: zwischen den Tendenzen zu einer autoritären Demokratie und dem Prozeß der gesellschaftlichen Faschisierung kann nicht mehr unterschieden werden. Offensichtlich fehlt eine kritische Theorie der politischen Institutionen, die Bedingungen und Grenzen parlamentarisch-demokratischer Herrschaft auszuloten vermag.

Das heißt im übrigen keineswegs, daß die beobachteten Phänomene, die dieser These zugrunde liegen, etwa nicht existierten und keine gültige Beschreibung der gesellschaftlichen Entwicklung seit der Vereinigung lieferten. Auch zielt diese Kritik nicht darauf, jene Phänomene nicht im Kontext faschismustheoretischer Überlegungen zu diskutieren, um die politischen Chancen des über Wahlen mobilisierenden elektoralen Faschismus wie die gesellschaftliche Dynamik des im Vorfeld politischer Parteien agierenden intellektuellen Faschismus der »Neuen Rechten« und schließlich die Politik des Terrors und der Aufmärsche in den aktivistischen Teilen der faschistischen Szene beurteilen zu können. Sicher kann Faschisierung nicht bedeuten, den Faschismus als eine den gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen äußerliche Kraft aufzufassen, durch die nach einer »Machtergreifung« die faschistischen Organisationen oder Bewegungen den parlamentarisch-demokratischen Staat in ihrem Sinne ummodellieren. Die Faschisierung vollzieht sich jedoch ebensowenig als demokratischer Prozeß, sondern sie beginnt als Prozeß der Delegitimierung, dann der Zerstörung demokratischer Institutionen innerhalb der Demokratie und setzt sich in einer Reihe von Prozessen fort, die sich auf alle Staatsapparate und auch auf alle gesellschaftlichen Institutionen erstrecken können. Genau genommen, handelt es sich nicht um *einen* Prozeß der Faschisierung, sondern um verschiedenartige Prozesse, die sich überlagern, sich ablösen oder auch abbrechen können und sich jeweils durch spezifische Logiken und Diskontinuitäten auszeichnen.

## Repräsentation und Gewalt

Allgemein sind Repräsentation und Gewalt grundlegende Elemente politischer Herrschaft. Ihr Verhältnis und damit ihre besondere Gestalt sind allerdings je nach Herrschaftsform verschieden. Die personale Herrschaft in der feudalen Gesellschaftsformation ist durch die Bindung von Waffengewalt und sakraler Repräsentation an die Person des Herrschers gekennzeichnet, der über Leben und Tod, Gnade und Ungnade, Krieg und Frieden verfügen kann. Im Unterschied dazu ist die politische Herrschaft in der kapitalistischen Gesellschaftsformation durch Versachlichung und Verallgemeinerung charakterisiert, wie sie sich in der Herausbildung eines zentralisierten Gewaltapparats und der Herleitung der Repräsentation aus der Unperson »Volk« oder »Nation« niederschlägt. Die Grundlage hierfür liefert die für den kapitalistischen Staat konstitutive Trennung von Ökonomischem und Politischem, durch die sich das »Kommando über die sich betätigende Arbeitskraft« (Marx) innerhalb des kapitalistischen Produktionsprozesses nicht als Herrschaft des Kapitals, schon gar nicht als Herrschaft des »personifizierten Kapitals«, des Kapitalisten über den Arbeiter darstellt, sondern als Wirkung privater Verfügung über Eigentum behandelt wird. Die Kehrseite dieser Trennung ist die Konzentration von Herrschaft im Staat, das häufig zitierte staatliche »Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit«.<sup>14</sup> Das in dieser Formel aufgeworfene Problem der Legitimität ist von zentraler Bedeutung für die Bestimmung des Verhältnisses von Demokratie und Faschismus unter dem Gesichtspunkt der Repräsentation.

In der parlamentarischen Demokratie, zumindest wie sie sich in der liberalen Idee darstellt, gründet sich Legitimität auf einer Legalordnung, die durch die Herrschaft allgemeiner Gesetze, durch eine Verfassung oder durch diese beiden Formen der Legalität bestimmt ist.<sup>15</sup> So gilt etwa die Gleichheit vor dem Gesetz als fundamentaler Grundsatz der Legalordnung, wobei diese Gleichheit allerdings nicht bedeutet, daß der Rechtsstaat hier als neutraler Schiedsrichter den sozialen Kämpfen gegenübersteht. Vielmehr werden in der Anwendung des Gleichheitsgrundsatzes auf unterschiedli-

che gesellschaftliche, nicht zuletzt klassenbedingte Lebensverhältnisse die bestehenden sozialen Hierarchien sanktioniert und mittels der Durchsetzung richterlicher Gewalt reproduziert. Neben der Rechtsstaatlichkeit gründet sich die parlamentarisch-demokratische Legitimität auf die institutionalisierte Repräsentation des Volkes, das – wie in der Bundesrepublik etwa der Artikel 38 GG Abs.1 Erster Satz vorschreibt – »in allgemeiner, unmittelbarer, freier, gleicher und geheimer Wahl« die Abgeordneten ins Parlament wählt. Für die Logik der Repräsentation ist jedoch ebenso der folgende Satz über die »Stellung der Abgeordneten« von zentraler Bedeutung: »Sie sind Vertreter des ganzen Volkes, an Aufträge und Weisungen nicht gebunden und nur ihrem Gewissen unterworfen.« (Art. 38 GG Abs.1 Zweiter Satz; ähnlich auch Art. 21 und 22 der »Weimarer Verfassung«) Beide Sätze drücken unterschiedliche Prinzipien der Legitimation aus: zum einen das in der Wahl vollzogene Delegationsprinzip, zum anderen das durch den Bezug auf das Gewissen säkularisierte Prinzip personaler Herrschaft. Sie zeigen die strukturelle Ambivalenz, die die Logik der Repräsentation aus der Innenperspektive der parlamentarischen Demokratie aufweist.

Erst durch das Moment personaler Herrschaft findet eine reale Machtverschiebung von den Repräsentierten auf die Repräsentierenden statt. Ihre Rechtfertigung findet diese Machtverschiebung jedoch nicht mehr in der demokratischen Prozedur der Wahl selbst, sondern in der technokratischen Legitimität, etwa im Sinne der Aufrechterhaltung der Funktionstüchtigkeit der Institution, oder in der charismatischen Legitimität, die auf die besondere Berufung, Begabung oder Befähigung der Repräsentierenden abhebt. Im Hinblick auf die Herrschaftssicherung wird somit garantiert, daß die sozialen Konflikte nicht unmittelbar in den parlamentarischen Alltag eindringen. Die Folge ist allerdings eine prekäre Trennung der Abgeordneten von ihren Wählerinnen und Wählern, die nur so lange unproblematisch bleibt, wie die Identifikation der Repräsentierten mit den Repräsentierenden – zumindest in gewissen Graden – funktioniert.

In anderer Hinsicht erweist sich die Logik der Repräsentation in der parlamentarischen Demokratie als rigider Ausschlußmechanismus. Historisch war die institutionalisierte Repräsentation durch die ideologische Konstruktion des Volkes als »nationale Gemeinschaft« von »weißen erwachsenen männlichen Eigentümern« fundiert. In der Außenperspektive bildet das Parlament daher eine exklusive Institution gegenüber den nicht repräsentablen Mitgliedern der Gesellschaft und scheint auf der Identität von Repräsentierten und Repräsentanten zu beruhen. Erst durch die sozialen Kämpfe und Bewegungen des Proletariats, der Frauen und der Jugend erweitert sich der bürgerliche Begriff der Repräsentation und schließt sukzessive weitere Teile der Bevölkerung in die Konstruktion des Volkes ein. Unter der Dominanz dieser Konstruktion vollzieht sich Demokratisierung als Nationalisierung, als Expansion der »nationalen Gemeinschaft« im Innern der Gesellschaft. Es handelt sich hierbei folglich nicht um einen unendlichen Progreß demokratischer Partizipation, sondern um einen Prozeß nationaler Ein- und Ausgrenzung, in dem sich die historisch konstituierte und strukturell konstitutive Exklusivität des Parlaments auch in der Massendemokratie immer wieder neu herstellt. Die innergesellschaftlichen Grenzen, die in diesem Prozeß errichtet werden, bleiben jedoch permanent unkämpft, und die sozialen und politischen Ansprüche der nicht repräsentablen Bevölkerung werden letztlich mittels des staatlichen Gewaltapparats niedergehalten. Wie die bürgerlich-parlamentarische Demokratie historisch jederzeit mit der gewaltsamen Unterdrückung der sozialen Bewegungen des 19. Jahrhunderts konform ging, so verträgt sich die parlamentarische Massendemokratie des 20. Jahrhundert, in der diese Bewegungen national überformt und inkorporiert sind, mit der gewaltsamen Exekution der nationalen Ausgrenzung, die vor allem Migrantinnen und Flüchtlinge trifft.

### **Involution parlamentarischer Demokratie**

Beide Momente, die Restituierung personaler Herrschaft mittels technokratischer oder charismatischer Legitimität einerseits sowie der politische Ausschlußmechanismus ge-

gegenüber den sozial oder national Nicht-Repräsentablen, den Unwürdigen andererseits, markieren also die strukturellen Grenzen parlamentarisch-demokratischer Herrschaft, an denen die Ambivalenz der Repräsentation in Gewalt über andere umschlägt. Zugleich läßt sich an ihnen, wie Johannes Agnoli aufgezeigt hat, eine Tendenz zur »Involution« festmachen, die nicht nur das Parlament, sondern das gesamte politische System erfassen kann. Involution bezeichnet als Gegenbegriff zu Evolution »den komplexen politischen, gesellschaftlichen und ideologischen Prozeß der Rückbildung demokratischer Staaten, Parteien, Theorien in vor- oder antidemokratische Formen«. Agnoli allerdings faßt diesen Prozeß unter dem Aspekt der Modernisierung und dem der Herrschaftssicherung in funktionalistischer Weise auf. So schreibt er 1968: »Gemessen am Faschismus, liegt der heutigen Transformation der Demokratie zu einem rechtsstaatlichen Sicherungssystem des Kapitalismus der humanitäre Gedanke zugrunde, durch eine Auflösung der Ambivalenz der Vertretungsorgane und der Vertretungsparteien die Notwendigkeit des offenen Terrors in Krisenzeiten zu umgehen.«<sup>16</sup>

Um den Funktionalismus zu vermeiden, wäre dagegen die Auflösung der Ambivalenz der Repräsentation als innerer Bruch parlamentarisch-demokratischer Herrschaft zu begreifen, in dem sich Tendenzen zu einer autoritär verfaßten Demokratie manifestieren, wie sie sich etwa in der Unterordnung der legislativen Funktionen des Parlaments unter die Exekutive beziehungsweise die Judikative zeigen. Diese Unterordnung ist jedoch weder auf »Krisenzeiten« noch auf Zeiten starker außerparlamentarischer, fundamentaloppositioneller Bewegungen beschränkt. Die Prädominanz der Judikative gegenüber dem Parlament ist in der Bundesrepublik im Fall der Novellierung des § 218 besonders deutlich geworden. Hier hat das Bundesverfassungsgericht in sehr unterschiedlichen gesellschaftspolitischen Situationen – 1975 charakterisiert durch den Kampf einer starken autonomen Frauenbewegung, 1993 durch eine weitgehend institutionalisierte Frauenpolitik – die vom Bundestag beschlossenen Gesetze schließlich kassiert und über die

Konstruktion allgemeiner Pflichten des Staates das Parlament delegitimiert. Die Prädominanz der Exekutive zeigt sich besonders in konkreten Maßnahmen des repressiven Staatsapparats, der sich permanent in »Krisenzeiten« zu befinden scheint und immer neue Krisen- und Bedrohungsszenarien (in den vergangenen 25 Jahren etwa in der Abfolge: »Terrorismus«, »Migration«, »Kriminalität«) entwirft. Tatsächlich findet auch hier ein innerer Prozeß der Delegitimierung des Parlaments zugunsten vermeintlicher Staatsnotwendigkeiten statt. Wie die Repräsentation im Parlament durch gegensätzliche Prinzipien der Legitimität begründet ist, so ist auch die Relation zwischen Legislative einerseits und Exekutive beziehungsweise Judikative andererseits durch unterschiedliche Legitimitätsgründe bestimmt: zum einen durch eine Legalordnung, nach der das Parlament die Gesetze beschließt, die den staatlichen Gewaltapparat dirigieren sollen, zum anderen durch eine Wertordnung, die den Gesetzen vorgängige Staatsziele festlegt. Sind beide Ordnungen in der Verfassung verankert, was gleichermaßen für die Weimarer Republik und für die Bundesrepublik gilt, so wirft die dadurch ermöglichte Entgegensetzung von »Berufung auf das Gesetz« und »Berufung auf die Verfassung« nach Otto Kirchheimer das Problem einer »zweistufigen Legalität« auf, die dazu führen kann, »daß die Bürokratie einen eigenen, an ihrer Verfassungsvorstellung orientierten Legalitätsbegriff entwickelt«.<sup>17</sup>

Die Folge einer solchen »Involutionstendenz« (Agnoli) ist eine Versteifung der Repräsentation, die nicht allein zu einer Verstärkung des repressiven Staatsapparats führt, sondern zudem eine besondere politisch-ideologische Wirkung bei den Repräsentierten zeigt. Das Individuum, das sich im Akt der Stimmabgabe dem Repräsentationsverhältnis unterwirft, kann sich selbst immer weniger als politisches Subjekt verstehen, dem die politischen Entscheidungsprozesse noch transparent wären. Um es mit einem Begriff von Louis Althusser zu sagen, die »Anrufung«<sup>18</sup> des Individuums als politisches Subjekt, die es innerhalb der parlamentarischen Demokratie als Wählerin oder Wähler einsetzt, funktioniert nicht mehr reibungslos, letztlich erscheint der Wahlakt

selbst sinnlos. Zu der realen Verschiebung der Macht von den Repräsentierten auf die Repräsentierenden kommt in dieser Situation eine Verschiebung im Imaginären, die den Verlust der Transparenz und somit der Macht hervorruft, welche zuvor durch die Identifikation mit einer bestimmten politischen Partei, Liste oder Kandidatin garantiert schien.

Bei dieser Konstellation aus realer Machtverschiebung und imaginärem Machtverlust handelt es sich tatsächlich um eine Krise der politischen Subjektivität in der Massendemokratie, die allerdings nicht zwangsläufig das Repräsentationsverhältnis auf seine Insuffizienz durchschauen läßt. Zumal wenn diese Krise – wie gegenwärtig – mit einer politischen Konjunktur koinzidiert, in der radikale Opposition gegen die strukturellen Grenzen parlamentarisch-demokratischer Herrschaft kaum vorhanden ist, bleiben schließlich zwei Modalitäten, nach denen sich die politische Repräsentation transformieren kann: zum einen die Kompensation des imaginären Machtverlusts durch eine neue Form von Massenkonsens, zum anderen die Suspension des imaginären Machtverlusts durch eine neue Form von Massenrepräsentation. In diesen beiden Modalitäten kann der grundlegende Unterschied zwischen den Tendenzen zu einer Demokratie autoritären Typs und den Tendenzen zu einer Faschisierung der Gesellschaft gesehen werden.

Unter dem Gesichtspunkt der hier getroffenen Unterscheidung bedeutet die diskursive Ausbreitung rassistischer Artikulationen nicht automatisch Faschisierung. Vielmehr können die rassistischen Artikulationen in einen neuen nationalen Massenkonsens eingehen, der die Spannung zwischen Repräsentierten und Repräsentierenden kompensiert. In diesem Fall bleibt sowohl die Legalordnung als auch die institutionalisierte Repräsentation des Volkes im Parlament aufrechterhalten. Zugleich allerdings verschärft sich der Ausschlußmechanismus, der innerhalb der Repräsentationslogik Repräsentierte und Repräsentierende von den Nicht-Repräsentierten trennt, und die ideologische Konstruktion des Volkes verfestigt sich zur »ethnischen Homogenität« als Bedingung der Repräsentation. Im Zusammenhang der Än-

derung des Grundrechtsartikels 16.2 GG, der de facto Abschaffung des Asylrechts, ist etwa in der Bundesrepublik dieses Zusammenwirken von neuem Massenkonsens, Regierung, den großen Fraktionen des Parlaments und schließlich auch dem Bundesverfassungsgericht offenkundig geworden. Tatsächlich hat sich darin die Tendenz zu einer autoritär verfaßten Demokratie manifestiert, die nicht mehr, wie der autoritative »CDU-Staat« der fünfziger und sechziger Jahre und auch noch der »Sicherheitsstaat«<sup>19</sup> der siebziger und beginnenden achtziger Jahre, auf einem sozialpartnerschaftlichen, korporativen Klassenkompromiß, sondern auf einem die zuvor ethnifizierten Individuen ein- und ausgrenzenden, eurozentristischen Massenkompromiß beruht. Ein so konstituierter Massenkonsens wird verstärkt Einfluß auf den von den Bürokratien des staatlichen Gewaltapparats entwickelten Legalitätsbegriff haben und ihre Maßnahmen mit rassistisch bestimmten Staatsnotwendigkeiten und -zielen legitimieren, wie es sich in den gegenwärtigen Sicherheitskampagnen etwa gegen »Ausländerkriminalität« oder in der Abschiebepaxis des Bundesgrenzschutzes bereits ankündigt.

Da sich diese Verbindung aus neuem Massenkonsens und autoritärer Demokratie noch nicht vollständig etabliert und stabilisiert hat, bleiben jedoch auch die Tendenzen zu einer Faschisierung der Gesellschaft virulent. Sie knüpfen an die Involutionstendenzen der parlamentarischen Demokratie wie an den neuen Massenkonsens an, treiben allerdings die Delegation der im Parlament institutionalisierten Repräsentation des Volkes voran. Dies zeigt sich etwa in den Forderungen nach einer Stärkung der Exekutive gegenüber dem Parlament und nach der Abschaffung des sogenannten »Parteienstaats«, in denen die tatsächliche Versteifung der Repräsentation zum Ausgangspunkt genommen wird, um ein autoritäres Repräsentationsmodell zwischen Exekutive und Volk zu installieren, das nicht an die Prozedur der Wahl, sondern an die charismatische Legitimität der politischen Führung gebunden ist. In ähnlicher Weise bezieht sich die Forderung nach einer das Allgemeinwohl verkörpernden, unabhängigen Staatselite, einer Art »neuer Aristokratie«, wie sie die »Neue Rechte« propagiert, auf die ge-

genwärtig stattfindende Aufwertung sogenannter Funktionseliten im politischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlich-technischen und kulturellen Bereich. Schlägt sich in den Tendenzen zu einer Demokratie autoritären Typs eher ein neues Arrangement zwischen legaler und technokratischer Legitimität nieder, so entwickelt sich in der Faschisierung eine spezifische Verknüpfung von charismatischer und technokratischer Legitimität, die einen Bruch mit den parlamentarischen Formen und eine Zerstörung demokratischer Institutionen impliziert. Eine aktivistische Wendung erfährt die Krise der politischen Subjektivität innerhalb der parlamentarischen Demokratie schließlich in der auf eine geschlossene Formierung der Massen zielenden faschistischen Aufmarschpolitik sowie durch den faschistischen Terror, der an den rassistischen Massenkonsens anknüpft. Zwischen Massendemokratie autoritären Typs und Faschismus zu unterscheiden, kann folglich für die Faschismusanalyse nicht bedeuten, die jeweiligen Tendenzen einander schematisch gegenüberzustellen. Im historischen Vergleich zwischen dem faschistischen Regime in Italien und in Deutschland läßt sich darüber hinaus deutlich machen, daß der Prozeß der Faschisierung verschiedene Dynamiken entwickeln kann.

### **Brüche im Prozeß der Faschisierung**

In einer der ersten Ansätze zu einer »Soziologie des Faschismus« hat Franz Borkenau versucht, den Unterschied zwischen dem italienischen Faschismus und den politischen Verhältnissen in der Krisenperiode der Weimarer Republik in einer vergleichenden Herrschaftsanalyse kapitalistischer Modernisierung zu fassen. Hierbei kommt er zu dem Ergebnis, daß es sich beim italienischen Faschismus um eine Entwicklungsdiktatur zur »Konstituierung der kapitalistischen Klasse selbst«, um eine »Diktatur zur Schaffung des industriellen Kapitalismus« handele, während aufgrund der industriellen Entwicklung Deutschlands sich die »deutsche Bourgeoisie« nicht durch eine faschistische Partei vertreten lassen könne. Sie bleibe vielmehr an einen Staat mit schroffer Trennung von Exekutive und Legislative im Sinne der

Präsidialdiktaturen gebunden, der die minimalen rechtlichen Anforderungen für die »Existenz selbständiger Massenorganisationen« aufrechterhalten müsse, um die Nazis von der Regierungsbildung fernzuhalten.<sup>20</sup>

Ironie der Geschichte: Borkenaus Analyse wurde im Februar 1933 publiziert, als Hitler bereits Kanzler im Kabinett der »nationalen Konzentration« war. Und noch im gleichen Monat wurden alle wesentlichen Grundrechte der Weimarer Verfassung durch die »26. Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutz von Volk und Staat« (sogenannte Reichstagsbrandverordnung vom 28. Februar 1933) außer Kraft gesetzt. Der Fehler von Borkenaus Analyse ist jedoch nicht vordergründig in der Prognose einer Fortsetzung der Präsidialdiktaturen zu sehen, sondern darin, daß er vor dem Hintergrund seiner modernisierungstheoretischen Prämisse die gleichzeitig vorhandenen Tendenzen zur Faschisierung in Deutschland nicht hinlänglich thematisieren konnte und daher unterschätzen mußte.

Wie Nicos Poulantzas in seinem Buch *Faschismus und Diktatur*<sup>21</sup> deutlich gemacht hat, verlief der Prozeß der Faschisierung in Italien und in Deutschland dagegen nach einem analogen Muster, das sich bezogen auf das politische System in vier Perioden darstellt: von den kaum wahrnehmbaren Anfängen der Faschisierung innerhalb einer scheinbar etablierten parlamentarischen Demokratie über die zunehmende Konzentration der »nationalen Opposition« auf die faschistische Partei zu einer Art »point of no-return« und schließlich zur Machtübernahme, und dann von der Instabilität und Ambivalenz bis zur Stabilisierung des Faschismus an der Macht. Den Hintergrund dieser Periodisierung liefert eine Analyse der Klassenbeziehungen und klassenfaktionellen Auseinandersetzungen, in der Poulantzas das Unvermögen der herrschenden Klasse, insbesondere der monopolkapitalistischen Fraktion aufzeigt, eine hegemoniale Stellung in der Formierung eines Machtblocks politisch innerhalb der parlamentarischen Demokratie durchzusetzen. Faschismus bedeutet hier weder eine Entwicklungsdiktatur im Sinne Borkenaus noch eine Diktatur der ökonomisch dominanten Klassenfraktion, sondern ein »Ausnahmeregime«,

das den Machtblock im Übergang zu einem neuen Stadium der kapitalistischen Vergesellschaftung reorganisiert, in dem der Übergriff des durch einen hohen Grad an Konzentration ökonomischen Eigentums gekennzeichneten Finanzkapitals auf den unmittelbaren Produktionsprozeß (Taylorisierung, fordistische Fabrik) stattfindet.

Im Unterschied zu den westlichen Demokratien ist der reale Herrschaftsprozeß in Italien wie in Deutschland durch eine »hegemoniale Instabilität« charakterisiert, die sich in einer Reihe von Brüchen der Repräsentation niedergeschlagen hat und die nicht allein das Parlament als institutionalisierte Repräsentation des Volkes betrifft, sondern ebenso die Repräsentationsbeziehung zwischen dem Machtblock und seinen politischen Parteien einerseits und den bürgerlichen Intellektuellen als Organisatoren der herrschenden Ideologie andererseits. Diese Repräsentationsbrüche bewirken eine Verschiebung der Macht von den Formen der parlamentarisch-demokratischen Herrschaft auf informelle Organisationen (z.B. Industrieclubs) und »parastaatliche Netze«, die zunehmend direkt die Exekutive bestimmen und so zu den eigentlichen Trägern der politischen Entscheidungen werden. Erst der stabilisierte faschistische Staat und die faschistische Partei als dominanter ideologischer Staatsapparat, so Poulantzas' These, organisierte und repräsentierte schließlich die Hegemonie des monopolkapitalistisch dominierten Machtblocks.

Franz Neumann hat in seiner Analyse des NS-Regimes als Herrschaft von vier konkurrierenden Machtblöcken, von Partei, Armee, Administration und Monopolkapital, die These formuliert. Für ihn weist das NS-System die Tendenz zu einer Gesellschaftsform auf, in der »die herrschenden Gruppen die übrige Bevölkerung direkt kontrollieren – ohne die Vermittlung durch den wenigstens rationalen, bisher als Staat bekannten Zwangapparat«. <sup>22</sup> Mit dieser These ist weder die Dominanz der »industriellen Monopolisten« als Fraktion der herrschenden Klasse noch ihre Übereinstimmung mit der NSDAP in den Zielen der »imperialistischen Expansion« bestritten. Während Poulantzas aber dem faschistischen Staat als »Ausnahmeregime« bürgerlicher

Herrschaft eine vereinheitlichende Funktion zur Organisation und Repräsentation des Blocks an der Macht zuschreibt, stellt sich in Neumanns Perspektive das NS-System als Zerstörung bürgerlicher Herrschaft durch die Zurücknahme der sie kennzeichnenden Versachlichung und Verallgemeinerung dar. Hierin sieht er auch den wesentlichen Unterschied zwischen dem deutschen und dem italienischen Faschismus, den er als einen totalen Etatismus nationaler Prägung auffaßt.

### **Dynamik der Faschisierung im NS-System**

Tatsächlich nimmt der reale Herrschaftsprozeß nach der Stabilisierung des Faschismus an der Macht in Deutschland und in Italien einen anderen Verlauf. Mit der Durchsetzung der »autoritär-konservativen Richtung« innerhalb des »Partito Nazionale Fascista« (PNF) <sup>23</sup> schwächen sich die Tendenzen zu einer weiteren Faschisierung von Administration und gesellschaftlichen Institutionen in Italien selbst ab. Grundlage hierfür war eine Bündniskonzeption, die Partei, Monarchie, Industrielle und schließlich auch die Kirche in einem austarierten Verhältnis der Trennung von Staats- und Parteiapparat mittels der charismatischen Legitimität des Duce zusammenführte, zugleich jedoch das Verbot aller Parteien mit Ausnahme des PNF und aller nicht faschistisch orientierten Zeitungen sowie Sondergesetze zur Aburteilung und Internierung von Oppositionellen mit einschloß. <sup>24</sup> Überdies stand der faschistische Etatismus und Nationalismus nicht im Gegensatz zu rassistischen Politikformen, die zunächst in den Kolonien als Apartheidregime, dann 1930 mit der Einrichtung von Konzentrationslagern für die Aufständischen in der libyischen Kolonie praktiziert und schließlich 1938 auf Italien übertragen wurden. <sup>25</sup>

Im Unterschied zu Italien wird in Deutschland die Faschisierung der Gesellschaft nach der Etablierung des faschistischen Staats sogar noch forciert. Den Hintergrund hierfür bildet die Konkurrenz der vier von Neumann aufgezeigten Machtgruppen, die innerhalb des faschistischen Regimes immer wieder direkt neue Kompromisse aushandeln müssen. Das NS-Regime erweist sich im Vergleich zum ita-

lienischen Faschismus als wesentlich fragileres Herrschaftssystem, das ständig neue Formen der Institutionalisierung des Machtkampfs hervorbringt, worin die Dynamik zu einer Faschisierung der gesamten Gesellschaft in Deutschland begründet liegt. Diese Dynamik knüpft an die in der bürgerlichen Gesellschaft bereits entwickelten Disziplinierungs- und Kontrollinstanzen an, wie sie sich vor allem in sogenannten »totalen Institutionen« herausgebildet haben. Nach der Definition des Soziologen Erving Goffman handelt es sich bei einer totalen Institution um eine Einrichtung, in der mehr oder weniger große Gruppen von ähnlich gestellten Individuen durch die Vereinheitlichung aller Lebensbereiche, von Wohn- und Arbeitsstätte unter einer Autorität und zur Reglementierung aller Lebensäußerungen nach einem rationalen Plan, vom sozialen Verkehr mit der Außenwelt weitgehend abgeschnitten, zusammengefaßt sind.<sup>26</sup> Diese Definition umreißt eine Reihe von Institutionen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, die in unterschiedlich starker räumlicher wie zeitlicher Begrenzung und mit unterschiedlich intensiver physischer Gewalt über die Individuen verfügen, Institutionen wie Internate, Sanatorien, Altersheime, Obdachlosenasyile, Kliniken, Erziehungsheime, Kasernen, psychiatrische Anstalten, Knäste, Internierungslager und schließlich auch Konzentrationslager.

Im faschistischen Regime nun werden die totalen Institutionen zu zentralen Trägern der Faschisierung: zum einen im Sinne der »Faschisierung des Subjekts im Rahmen eines nachholenden Fordismus«, die – wie Wolfgang Fritz Haug an rassistischen, eugenischen, sexualpolitischen und ästhetischen Diskursen gezeigt hat<sup>27</sup> – mit Wirkungen bis in die Alltagspraxis das Bild einer »gesunden Normalität«, des faschistisch-fordistischen Mustermenschen ausgestalten, zum anderen in der Kanalisierung und Organisation des von der Straße geholten faschistischen Terrors. Die totalen Institutionen, vom HJ-Camp und den Adolf-Hitler-Schulen bis zum SS-Konzentrationslager, entwerfen folglich das Täterwie das Opferideal, den grausam kalten Heroentypus wie den bereits totgesagten, zum »Rohmaterial« degradierten Menschen, das die »Logik des Terrors«, die »Zerstörung

des Kausalzusammenhangs zwischen individueller Handlung und der daraus für den einzelnen entstehenden Folgen«<sup>28</sup> bestimmt. Das besondere Kennzeichen der Faschisierung im NS-Regime besteht darin, daß der reale Herrschaftsprozess zunehmend durch diese Logik des Terrors gesteuert wird.

Die vier konkurrierenden Machtgruppen des NS-Systems, mit ihren jeweils unterschiedlichen Interessen, sind in keinem anderen Punkt ihrer Kompromißbildung so weit gegangen wie in der Kooperation zur Vernichtung der europäischen Juden, weshalb Raul Hilberg »von ihrer Verschmelzung zu einer Vernichtungsmaschinerie«<sup>29</sup> spricht. Die Vernichtungsmaschinerie, die zudem weitere sozial und ethnisch stigmatisierte und diskriminierte Gruppen erfaßte, hat sich nach Hilberg in vier Stufen aufgebaut, denen allerdings kein festgelegter Plan zugrunde lag: in der Definition der Opfer, ihrer Enteignung, ihrer Konzentration und schließlich ihrer Ausrottung in den Vernichtungszentren. Die soziale Rationalität, nach der sich der Vernichtungsprozess vollzogen hat, ist die des faschistischen Terrors von Anfang an: er zielt unmittelbar auf das Leben der innerhalb der bestehenden Gesellschaft bereits Diskriminierten und Verfolgten sowie auf ihre Fähigkeit, sich in ihr überhaupt noch reproduzieren zu können. Mit der Faschisierung der gesamten Gesellschaft wurde diese planlose Rationalität zum Herrschaftskalkül der sie dominierenden sozialen Klasse und der staatlichen Apparate.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. Antonia Grunenberg: *Antifaschismus – ein deutscher Mythos*. Reinbek 1993. Grunenberg hat so etwas wie eine »Ideologie des ›Anti‹ von links und rechts wenn auch nicht gerade entdeckt, so doch zu entlarven versucht. Kernsatz: »Dieses Jahrhundert stand unter dem Zeichen des Dualismus. Das ›Anti‹ war (und ist immer noch) sein Motor.« Gegen jede »Anti-Haltung« und gegen die »utopischen Visionen des Anti« kämpft sie nun an. So sind von ihr wohl noch einige Bücher zu erwarten. Immerhin weist schon der gewöhnliche Fremdwörter-Duden mehr als neun Spalten auf, in denen Wörter mit der Vorsilbe »anti-« verzeichnet sind, vom »Antialko-

- holiker« bis zum »Antizyotikum«. Philosophisch geschultes Publikum wartet sicher bereits auf ihre Bücher über »Antinomie« und »Antizipation«; ich möchte das unter dem Titel »Antipasti – ein italienischer Mythos« lesen.
- 2 Uwe Backes/Eckhard Jesse: *Politischer Extremismus in der Bundesrepublik Deutschland*. Berlin 1993, S. 400f.
  - 3 Vgl. vor allem Ernst Nolte: *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*. Frankfurt a. M., Berlin 1987. Nolte behandelt in umgekehrter Reihenfolge des Untertitels beides als »Herausforderung und Antwort, Original und Kopie, Entsprechung und Überentsprechung«, als »Vorbild und Abbild« (S. 21f.). In der Schlußbetrachtung zu seinem Buch schreibt er: »Die Heftigkeit des Widerstandes, den die These hervorruft, der Archipel Gulag sei ursprünglicher als Auschwitz und zwischen beiden bestehe ein kausaler Nexus, ist letzten Endes nur durch politische Motive zu erklären, die zu politischen Insinuationen Anlaß geben. Man glaubt, diese These und deren Nachweis störten die erstrebenswerte Koexistenz zwischen den Weltmächten und behinderten die Weiterentwicklung zum friedlichen Zusammenleben der zu gefährdender Zahl und Stärke heranwachsenden Menschheit auf dem klein gewordenen Planeten.« (S. 548) Das erste »Motiv« ist entfallen, bleibt das zweite: Planet ohne Raum? Würde Auschwitz als die Kopie des GULag gelten, wäre also nach dem Zusammenbruch des Ostblocks wieder an eine »planetarische Politik« Deutschlands zu denken. Und wer hindert die Deutschen daran, diesen »kausalen Nexus« zu sehen? Die Antwort gibt Nolte in den Fußnoten: »Die Literatur über die »Endlösung« stammt zum weit überwiegenden Teil von jüdischen Autoren. Sie ist daher begreiflicherweise ganz auf ein einfaches »Täter-Opfer-Schema« fixiert.« (S. 593) Der zweite Satz ist schlicht falsch, der erste, wie Detlev Claussen vor Jahren bereits feststellte: Antisemitismus. »Zwar werden bei Nolte die Juden nicht aus der menschlichen Gesellschaft, aber doch aus der wissenschaftlichen community ausgeschlossen. Jüdische Autoren werden der repressiven Toleranz unterworfen – man duldet sie, aber man nimmt sie nicht ernst.« Detlev Claussen: *Vergangenheit mit Zukunft. Über die Entstehung einer neuen Ideologie*. In: Wieland Eschenhagen (Hg.): *Die neue deutsche Ideologie*. Einsprüche gegen die Entsorgung der Vergangenheit. Darmstadt 1988, S. 12
  - 4 Wolfgang Fritz Haug: *Der hilflose Antifaschismus*. Zur Kritik der Vorlesungsreihen über Wissenschaft und NS an deutschen Universitäten. Frankfurt a. M. 1967; ders.: *Vom hilflosen Antifaschismus zur Gnade der späten Geburt*. Hamburg, Berlin 1987
  - 5 Exemplarisch hierfür ist der 1967 von Wolfgang Abendroth herausgegebene Sammelband *Faschismus und Kapitalismus* mit Texten von August Thalheimer, Herbert Marcuse, Arthur Rosenberg, Otto Bauer und Angelo Tasca, die alle in der Zeit zwischen 1930 und 1938 verfaßt wurden. Wolfgang Abendroth: *Faschismus und Kapitalismus*. Theorien über die sozialen Ursprünge und die Funktion des Faschismus. Frankfurt a. M. 1967; vgl. auch die Debatte um »Faschismus-Theorien« in der Zeitschrift *Das Argument* seit 1964.
  - 6 Vgl. Andreas Hillgruber: *Zweierlei Untergang*. Die Zerschlagung des Deutschen Reichs und das Ende des europäischen Judentums. Berlin 1986
  - 7 Dan Diner: Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus. In: Ders. (Hg.): *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Frankfurt a. M. 1987, S. 71ff.; vgl. auch: ders.: *Perspektivenwahl und Geschichtserfahrung*. Bedarf es einer besonderen Historik des Nationalsozialismus? In: Walter H. Pehle (Hg.): *Der historische Ort des Nationalsozialismus*. Annäherungen, Frankfurt a. M. 1990, S. 94ff.
  - 8 Nicht nur für die Faschismustheorien, die durch den ökonomistischen Reduktionismus charakterisiert sind, wie er in der Kommunistischen Internationale und im Marxismus-Leninismus bestimmend war, trifft dies zu. Auch die Faschismusanalyse von Nicos Poulantzas, der in der Kritik der Komintern das Konzept des faschistischen Staats als eines kapitalistischen Ausnahmestaats entwickelt, auf das ich mich im folgenden beziehen werde, ist durch diese Aporie gekennzeichnet. Vgl. Nicos Poulantzas: *Faschismus und Diktatur*. Die Kommunistische Internationale und der Faschismus. München 1973, S. 58ff., 332ff. Zur Kritik vgl. bereits 1973: Gert Schäfer: *Die Kommunistische Internationale und der Faschismus*. Offenbach 1973, insb. S. 145.
  - 9 Angelo Tasca: *Glauben, gehorchen, kämpfen*. Aufstieg des Faschismus in Italien. Wien 1969, S. 374
  - 10 Vgl. Franz Neumann: *Bebemoth*. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944. Frankfurt a. M. 1984 und Raul Hilberg: *Die Vernichtung der europäischen Juden*. 3 Bde. Frankfurt a. M. 1990. Zur »vergleichenden Faschismusforschung« siehe exemplarisch: Wolfgang Wippermann: *Europäischer Faschismus im Vergleich 1922–1982*. Frankfurt a. M. 1983.
  - 11 Diese Formulierung wählte der KPD-Theoretiker Werner Hirsch im Januar 1932 mit Bezug auf die Resultate des 11. Plenums des Exekutivkomitees der Kommunistischen Internationale vom März und April 1931 zur Begründung der »Sozialfaschismus«-These; vgl. Werner Hirsch: *Faschismus und Hitlerpartei*, in: *Die Internationale*,

15. Jg., Heft 1, S.28. Hirsch wendet sich dagegen, »mit der blauen Brille einer Pseudo-Theorie nach irgendwelchen Unterschieden zwischen Demokratie und Faschismus zu suchen«, zugleich lehnt er aber auch ab, »die heutigen Methoden der bürgerlichen Diktatur mit denen der offenen faschistischen Diktatur einfach mechanisch gleich(zu)setzen« beziehungsweise »Hitler-Faschismus und Sozialfaschismus ... schematisch (zu) identifizieren« (S.31). Die Unterscheidung zwischen SPD und NSDAP mündet dann jedoch wieder in die Auffassung: »Die Sozialdemokratie ist in Deutschland zweifelsohne der aktivste Faktor der Faschisierung«, während die NSDAP – obgleich »ihrem Anhang nach zahlenmäßig stärkste Partei überhaupt« – lediglich als »ein ernster Gegner« eingeschätzt wird. Hirschs Text ist ein wunderbares Dokument der politischen und theoretischen Konfusion, die in der KPD zu diesem Zeitpunkt herrschte.
- 12 Vgl. Nicos Poulantzas: *Faschismus und Diktatur*, a.a.O., S. 58ff.
- 13 Vgl. Heiner Möller: Gibt es eine »Faschisierung«? In: *konkret extra* 1/1993, S.10
- 14 Max Weber: Politik als Beruf (Oktober 1919). In: Ders.: *Gesammelte Politische Schriften*. Hrsg. v. Johannes Winckelmann. 5. Aufl. Tübingen 1988, S. 506. Weber unterscheidet im folgenden zwischen drei Typen der Legitimität, der traditionellen (»Autorität des »ewig Gestrigen«), der charismatischen (»Autorität der außeralltäglichen persönlichen Gnadengabe«) und der legalen (»kraft des Glaubens an die Geltung legaler Satzung«). Ihnen ist als vierter Typus die technokratische Legitimität hinzuzufügen, die sich aus technischen Sachzwängen und Funktionserfordernissen begründet. Zum Begriff »personalen Herrschaft« und zur Konstitution der Staatsgewalt in der bürgerlichen Revolution vgl. Heide Gerstenberger: *Die subjektlose Gewalt*. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt. Münster 1990, S. 497ff.
- 15 Zur historisch-theoretischen Bestimmung vgl. Franz Neumann: Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6. Jg. 1937, S. 542ff. Im Übergang vom Konkurrenz- zum Monopolkapitalismus vollzieht sich nach Neumann eine grundlegende Depravierung bürgerlicher Rechtsgarantien. Ähnlich bereits 1934 bezogen auf die Staatstheorie in: Herbert Marcuse: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3. Jg. 1934, S. 161ff. Auch in Wolfgang Abendroth (Hg.): *Kapitalismus und Faschismus*, a.a.O., S. 39ff. Marcuse wie Neumann gehen von einem historischen Funktionswandel der liberalen Rechts- und Staatsauffassungen im Monopolkapitalismus aus, von einer Art »Selbstaufhebung« (Marcuse) des Liberalismus im totalitären oder autoritären Staat des 20. Jahrhunderts. Es wäre zu fragen, ob es sich nicht vielmehr um einen strukturellen Funktionswandel handelt, der in den Ausschlußmechanismen der parlamentarischen Demokratie konstitutiv vorhanden ist. Im folgenden werde ich so argumentieren.
- 16 Johannes Agnoli/Peter Brückner: *Die Transformation der Demokratie*. Frankfurt a. M. 1968, S. 10 u. 27
- 17 Otto Kirchheimer: Legalität und Legitimität. In: Ders.: *Politische Herrschaft*. Frankfurt a. M. 1967, S. 10. Bezogen auf das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland und den Terminus »freiheitlich demokratische Grundordnung« vgl. Ulrich K. Preuß: *Legalität und Pluralismus*. Beiträge zum Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt a. M. 1973.
- 18 Vgl. Louis Althusser: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg, Berlin 1977, S. 140ff.
- 19 Vgl. Joachim Hirsch: *Der Sicherheitsstaat*. Das »Modell Deutschland«, seine Krise und die neuen sozialen Bewegungen. Frankfurt a. M. 1980.
- 20 Vgl. Franz Borkenau: Zur Soziologie des Faschismus (1933). In: Ernst Nolte (Hg.): *Theorien über den Faschismus*. 6. Aufl. Königstein/Ts. 1984, S. 178ff.
- 21 Nicos Poulantzas: *Faschismus und Diktatur*, a.a.O. Ich fasse im folgenden ohne Nachweis zusammen; vgl. auch Alex Demirović: *Nicos Poulantzas*. Eine kritische Auseinandersetzung. Berlin 1987, S. 104ff.
- 22 Franz Neumann: *Bebemoth*, a.a.O., S. 543
- 23 Vgl. Karin Priester: *Der italienische Faschismus*. Ökonomische und ideologische Grundlagen, Köln 1972, S. 287. Die andere Richtung, repräsentiert durch Roberto Farinacci, sieht Antonio Gramsci im August 1926 durch zwei Widersprüche, dem zwischen den Agrariern und den Kapitalisten und dem zwischen dem Kleinbürgertum und dem Kapitalismus gekennzeichnet. Und er stellt fest, ihr fehle es an Einheit, Organisation und allgemeinen Prinzipien, sie sei mehr eine diffuse Geisteshaltung als eine wirklich eigene Tendenz innerhalb der Partei. Tatsächlich machte er sich allerdings Illusionen sowohl über die Wirkungsmöglichkeiten der Kommunistischen Partei auf das »faschistische Kleinbürgertum« als auch über einen möglichen Übergang des faschistischen Regimes in eine demokratische Regierungsform. Vgl. Antonio Gramsci: *Scritti politici III*. Roma 1973, p. 196ff. Am 9. November 1926 erfolgt das Parteienverbot und am gleichen Abend noch die Inhaftierung des kommunistischen Parlamentsabgeordneten Gramsci.

- 24 Vgl. Ignazio Silone: *Der Fascismus*. Seine Entstehung und seine Entwicklung (1934). Frankfurt a. M. 1984, S. 179ff. Silone vertritt allerdings die These einer »Verstaatlichung der Fascistischen Partei« (S. 172f.). Hannah Arendt geht noch weiter, wenn sie in dem 1927 mit der »Carta del Lavoro« eingeführten Korporativsystem eine »Verstaatlichung« der Gesellschaft«, die »Einbeziehung des gesamten Volkes in den Staatsapparat« sieht; Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München 1986, S. 412. Doch weder wurde die Partei dem Staat völlig untergeordnet noch war der korporative Staat mehr als ein Ideal. Vgl. Wolfgang Schieder: Der Strukturwandel der faschistischen Partei Italiens in der Phase der Herrschaftsstabilisierung. In: Ders. (Hg.): *Faschismus als soziale Bewegung*. Deutschland und Italien im Vergleich. 2. Aufl. Göttingen 1983, S. 89. Bezogen auf den »stato corporativo« betont etwa Silone, daß »in Italien die Korporationen in Wirklichkeit überhaupt nicht« existieren, sondern die »korporative Ideologie« (S. 222ff.).
- 25 Vgl. die Hinweise in: Wolfgang Wippermann: War der italienische Faschismus rassistisch? Anmerkungen zur Kritik an der Verwendung eines allgemeinen Faschismusbegriffes. In: Werner Röhr (Hg.): *Faschismus und Rassismus*. Kontroversen um Ideologie und Opfer. Berlin 1992, S. 108–122
- 26 Vgl. Erving Goffman: *Asyle*. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen. Frankfurt 1972, S. 13ff. Im Unterschied zu Goffman thematisiert Michel Foucault die totale Institution nur bezogen auf das Gefängnis; Michel Foucault: *Überwachen und Strafen*. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a. M. 1977, S. 301ff. Zur Kritik der in mehrfacher Weise – auch historisch – begrenzten Sicht Foucaults vgl. Hubert Treiber/Heinz Steinert: *Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen*. Über die »Wahlverwandtschaft« von Kloster- und Fabrikdisziplin. München 1980, S. 77ff. Und schließlich, bezogen auf die Armee, siehe auch Hubert Treiber: *Wie man Soldaten macht*. Sozialisation in »kasernierter Vergesellschaftung«. Düsseldorf 1973.
- 27 Vgl. Wolfgang Fritz Haug: *Die Faschisierung des bürgerlichen Subjekts*. Die Ideologie der gesunden Normalität und die Ausrottungspolitik im deutschen Faschismus. Berlin 1986.
- 28 Leo Löwenthal: Individuum und Terror (1946). In: Ders.: *Schriften* 3. Frankfurt a. M. 1982, S. 164. Zum Begriff der Logik des Terrors vgl. auch die um historische Dimensionen, die »Terror-Rationalität der renaissance-spanischen antijüdischen Politik« am Ende des 15. Jahrhunderts erweiterte Sichtweise in: Jan Philipp Reemtsma: *Terroratio*. Überlegungen zum Zusammenhang von Terror, Rationalität

und Vernichtungspolitik. In: Ders.: *u.a. Falun*. Reden & Aufsätze. Berlin 1992, S. 265ff.

- 29 Raul Hilberg: *Die Vernichtung der europäischen Juden*. Band 1. Frankfurt 1990, S. 60; vgl. auch Stephan Bundschuh: »Bist du Jude? Wieso lebst du dann?« Zu Raul Hilbergs Werk »Die Vernichtung der europäischen Juden«. In: Redaktion diskus (Hg.): *Die freundliche Zivilgesellschaft*. Rassismus und Nationalismus in Deutschland. Berlin, Amsterdam 1992, S. 53ff.

## Texthinweise

Ein Teil der Beiträge ist zwischen 1992 und 1994 in verschiedenen Publikationen zuerst erschienen. Für den vorliegenden Band wurden sie durchgesehen, überarbeitet und teilweise erheblich erweitert.

*Rechtes Denken und linke Intellektuelle* aus: Wohlfahrtsausschüsse (Hrsg.): Etwas Besseres als die Nation. Berlin, Amsterdam: Edition ID-Archiv 1994.

*Zauberwort Kultur* Originalbeitrag, der auf einen Vortrag am 11. Januar 1994 an der Universität Frankfurt und einen Aufsatz gleichen Titels in der Broschüre »Rassismus. Beiträge zur Diskussion« der Rassismus AG am Fachbereich Neuere Philologien zurückgeht.

*Ein Mythos, ein Staat, ein Volk* aus: Links ist da, wo keine Heimat ist. Arbeitsheft zur Theoretischen Konferenz über Nation, Nationalismus und Antinationalismus vom 12. November 1994 in Dresden.

*Theorien über Rassismus und Ethnizität* Originalbeitrag, der auf einen Vortrag am 26. März 1993 bei dem von der Basisgruppe Politikwissenschaft an der Universität Wien veranstalteten Symposium »Wer keine Wahl hat, hat die Qual. Rassismus – Antirassismus« zurückgeht.

*Rassismus und Nationalismus der »Neuen Rechten« in der Bundesrepublik* aus: Das Argument 195, September/Oktober 1992.

*Faschismus und Demokratie* aus: Die Beute 2/94.

### Zum Autor

Jost Müller lebt in Frankfurt am Main. Er ist Redakteur der Vierteljahreszeitschrift *Die Beute* und hat in der Edition ID-Archiv die beiden Bände *Küss den Boden der Freiheit. diskus – Texte der Neuen Linken* und *Die freundliche Zivilgesellschaft* mitherausgegeben. Zur Zeit forscht er zu den semantischen Transformationen des Kulturbegriffs im historischen Faschierungsprozeß in Deutschland und nimmt Lehraufträge in Germanistik und Politologie an den Universitäten Frankfurt a. M. und Wien wahr.