Zeitschrift: Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik
Herausgeber: Widerspruch
Band: 21 (2001)
Heft: 41

Buchbesprechung: Marginalien ; Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Annemarie Sancar

Das Fremde in der Schweiz

Blinde Flecken in der Migrationssoziologie

„Der Fremde ist – nach Georg Simmel – 'der der heute kommt und morgen bleibt', ... 'Der Fremde ist uns nah, insofern wir Gleichheiten nationaler oder sozialer, berufsmässiger oder allgemein menschlicher Art zwischen ihm und uns fühlen'... Das Fremde ist danach das, was uns am Fremden nicht 'nahe' ist, was Menschen einer bestimmten Herkunft anders –'fern' – erscheinen lässt" (Hoffmann-Nowotny 2001, 11). Die „Ferne" der Fremden nimmt zu, stellt der Herausgeber von „Das Fremde in der Schweiz", der Migrationssoziologe H.-J. Hoffmann-Nowotny, fest und wünscht sich mehr „Gelassenheit" im Umgang mit dem Fremden. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass MigrantInnen in der Schweiz jederzeit und gesetzlich festgeschrieben diskriminiert werden (können), ist es fraglich, ob hier gerade Gelassenheit angebracht ist.

Der historische Abriss des Herausgebers in der Einleitung sowie ein historisch-soziologischer Überblick von Kurt Imhof (S. 277) liefern hilfreiche Eckdaten, bringen aber nicht viel Neues zur „Geschichtsschreibung" der Schweiz als Einwanderungsland. Zudem irritiert manchmal die Wortwahl in der Einleitung: Der Begriff der „Einwanderungswellen" ist Bestandteil des politischen Diskurses, der die Festung Europa verteidigt, der restriktive asyl- und ausländerpolitische Entscheide mitträgt und Bilder mitliefert, die in der Alltagssprache wirksam sind; sie sollten nur dann in wissenschaftlichen Texten Eingang finden, wenn sie Gegenstand der empirischen Forschung sind. Auch die Verwendung von Formulierungen wie „Entmischung der Stadtquartiere" oder „ Ausländer-Kriminalität" entbehrt einer methodischen Reflexivität und politischen Sensibilität im wissenschaftlichen Diskurs.

Hoffmann-Nowotny unterscheidet zwischen den ersten drei „Einwanderungwellen" einerseits und der vierten „noch andauernden Einwanderungswelle" andererseits, ohne indes das qualitativ Neue wirklich zu erklären. Imhof nimmt in seinem Fazit kritisch Stellung dazu. „Nicht in der Ferne, sondern vielmehr in der unmittelbaren Nähe" (S. 279) liegen die neuen Schwierigkeiten von Assimilation und Integration der Mitglieder der Gesellschaft, auch der MigrantInnen! Hoffmann-Nowotny hält am Paradigma der kulturellen und strukturellen Differenz fest; seine Einleitung bestimmt den Diskurs des ganzen Bandes. Es überrascht denn auch nicht, dass die Frage nach der Bedeutung von Kultur in fast keinem der soziologischen Texte wirklich gestellt wird, wäre da nicht der Beitrag von Gaetano Romano, der das „terminologische Unglück" (S. 255) sorgfältig analysiert – gewissermassen als kritische und weiterführende Beobachtung der wissenschaftlichen Diskurse in der Migrationsforschung: Die Angleichung des soziologischen Gesellschaftsbegriffs an die nationale Se-

mantik bewirkt seine Nationalisierung. Wenn nun der Gesellschaftsbegriff auf eine der Voraussetzungen der nationalen Gesellschaft, nämlich den kulturellen Wertekonsens, bezogen wird, erfährt auch der Kulturbegriff eine nationale Konnotation (S. 254).

Kultur oder „Kulturen"

1980 appellierte der Sozialanthropologe Claude Meillassoux an die Ethnologie, sich aus der Fremdarbeiterproblematik herauszuhalten. Die Arbeitsmigration soll nicht vorrangig aus ethnologischer Perspektive untersucht werden. Denn bei der Trennung der vollständig integrierten Arbeitskräfte von den nur teilweise integrierten „WanderarbeiterInnen" handle es sich um eine ideologische Sichtweise, welche die Ausbeutungsverhältnisse ausblendet. Ein ethnologischer Zugang zur Migrationsthematik würde diese dem doppelten Arbeitsmarkt immanente Differenzierung verfestigen, so Meillassoux. Die Ethnologie hat sich dennoch eingemischt und dem „terminologischen Unglück" Vorschub geleistet. Ihr sind zwar eine Fülle von aufschlussreichen Fallstudien zu verdanken: Lebensgeschichten von MigrantInnen, Handlungsstrategien, diskursive Handhabung von Spannungsfeldern.

Diese Fallstudien sind gleichzeitig ein Reservoir von ethnographischen Versatzstücken, die auch in der soziologischen Migrationsforschung auftauchen, so auch im vorliegenden Band. Und es zeigt sich einmal mehr, dass der Umgang mit dem Begriff „Kultur" nicht so einfach ist: Kultur wird im wissenschaftlichen Diskurs einer Homogenisierung unterzogen, wird somit gleichgesetzt mit nationaler (ethnischer) Zugehörigkeit (SchweizerInnen und MigrantInnen aus verschiedenen Ländern). Eine von dieser Gleichsetzung stammende Frage bezieht sich auf das Problem der „Assimilation" von kultureller Differenz – der Weg zum Thema „Leitkultur" ist freigemacht.

Gaetano Romano bricht radikal mit diesem Bild des Fremden und stellt die Gleichsetzung von Fremd = Kulturelle Differenz =AusländerIn grundsätzlich in Frage. Ausgehend von der Analyse des Werte-Konsens-Paradigmas und seiner Bedeutung für die Migrationsforschung rückt er die für die Migrationssoziologie folgenschwere „Homogenisierung des Kulturbegriffs" bzw. die „Nationalisierung des Gesellschaftsbegriffs" ins Blickfeld. „Entlassen wir den Begriff der Kultur in die Freiheit der Umgangssprache", lautet Romanos Fazit (S. 257). Das Paradigma der kulturellen Differenz engt die (soziologischen) Forschungsvorhaben, die in diesem Band präsentiert werden, stark ein: Forschungshorizont und das Erkenntnisinteresse bleiben im nationalen Rahmen definiert. Die Fragen, unter welchen Bedingungen „fremd" und „ausländisch" gleichgesetzt werden, bzw. die Leitdifferenz von „wir" (SchweizerInnen) und die „andern" (AusländerInnen) wirksam wird, welche Anschlussfragen sie zulässt, für wen, von wem, und in welchem Kontext die MigrantInnen das Fremde verkörpern, werden indes nicht gestellt.

Die Semantik der Nation ist, wie Romano sagt, hartnäckig; und offenbar geraten auch WissenschaftlerInnen immer wieder in diese Falle, wenn sie Begriffe wie Ethnizität und Kultur in ihrer Analyse aufnehmen (S. 256). Sie versäumen es, Personen, Gruppen, Organisationen, auch WissenschaftlerInnen, die dies Begriffe verwenden, genauer zu beobachten. Vielleicht fällt es in der Migrationsforschung besonders schwer, den Standpunkt einer „Beob-

achterin zweiten Grades" (Bommes 1990) durchzuhalten, weil mit den Forschungsergebnissen immer auch sogenannte lösungsorientierte Handlungsanschlüsse in Politik, Erziehung, Sozialarbeit ermöglicht werden sollen (wie auch in der Einleitung suggeriert wird). Der Erwartungsdruck an die ForscherInnen steigt und die Rollen werden so vermischt, dass oft bereits in den Forschungsfragen auf Begrifflichkeiten und Diskurse normativer Art zurückgegriffen wird, deren Verwendung ja längst Gegenstand der Kritik sein müsste.

Die empirischen Daten sind zwar umfangreich und exakt. Sie sagen aber wenig aus darüber, wie die konkrete Lage der MigrantInnen ist, wie sie ihr Leben gestalten und welche Rolle sie einnehmen in den Beobachtungen und Beschreibungen von (nicht migrierten) Personen. Die dominierende Semantik wird weder systematisch thematisiert noch methodologisch reflektiert. Das irritiert in Anbetracht der Tatsache, dass die Vermittlung von Bildern eine bedeutungsvolle Rolle spielt in gesellschaftlichen Prozessen. Die Kommentare und Repliken im Band lassen vermuten, dass es hier vor allem um die Präferenz einer Methodendefinition geht und weniger um die eigentliche Forschungsfrage nach dem Fremden.

Die Soziologen Friedrich Heckmann und Kurt Imhof kritisieren die Methode der Einstellungsforschung grundsätzlich. Ich stelle die Methode auch aus ethnologischer Sicht in Frage. Denn sie versäumt es, einen Bezug zu den Bedingungen herzustellen, unter welchen die Einstellungen befragt bzw. beschrieben werden. Diese Kontextungebundenheit hat u.a. zur Folge, dass das Forschungsresultat trotz der Fülle von Material ziemlich dürftig ist. Dass Menschen aus Italien heute weniger als Fremde wahrgenommen werden als in den 60er Jahren, dass heute andere nationale Zugehörigkeiten mit dem „Fremden" gleichgesetzt werden, das ist längst bekannt. Die Erklärungen für die Verschiebung der Zuordnungen überzeugen auch nicht. Interessanter wäre doch zu wissen, welches die Schlüsselereignisse sind, die solche Brüche in den Bildern über MigrantInnen bzw. von Einstellungen der Befragten, die sich dieser Bilder bedienen, möglich machen. Auch beispielsweise die Frage nach den Bedingungen, unter denen Entscheide der Behörden mit dem Verweis auf Interkulturalität gefällt werden, wäre aufschlussreich, um Erkenntnisse über den Umgang mit dem Fremden und mit *den* Fremden zu gewinnen.

„Interkulturalität" – eine Ressource auch der Befragten

Jede Befragung ist eine konstruierte Kommunikationssituation, in der es auch darum geht, eine gemeinsame Sprache zu finden. Die Inszenierung einer Befragung ist entscheidend für ihren Verlauf, die Wahl der Begriffe und Semantiken bzw. der Leitdifferenzen bestimmt die Selbstbeschreibungen der Befragten. Eine davon wird entlang nationaler Grenzen konstruiert und als Bild des Fremden inszeniert. Viele der vorliegenden Artikel bedienen sich dieser Konstruktion, ohne sie als solche zu thematisieren. Es könnte oder sollte aber gerade das Interesse der empirischen Forschung sein, sichtbar zu machen, wie interkulturelle Unterscheidungsweisen verwendet werden, sowohl von Personen als auch von einzelne Organisationen (Bommes, 2001).

In den Jahren, die zwischen den beiden Erhebungen von Jörg Stolz liegen, hat die Berücksichtigung von Interkul-

turalität in vielen gesellschaftlichen Kontexten zugenommen. Der Begriff hat sich als Ressource bewährt und ist Bestandteil von Präsentationsformen verschiedener Organisationen, z.B. der sozialen Hilfe. Das hat Folgen für die Art der Analyse empirisch erhobener Daten. Wenn ein Sozialamt Interkulturalität als Differenzierungsmerkmal einführt, indem es für die Begründung eines Entscheides auf die „andere kulturelle (nationale) Herkunft" der „KlientInnen" verweist, gibt dies in erster Linie Aufschluss über seine Organisationslogik. Über die Situation der zugewanderten „KlientInnen" selbst lässt sich damit direkt nichts aussagen. Diese werden sich auch nicht in jedem Fall der Selbstbeschreibung auf „ihre Kultur" beziehen. Sobald Interkulturalität als Differenz eingeführt ist, ist die Selbtsbeschreibung entlang der nationalen/kulturellen Grenze eben möglich. Die „KlientInnen" können ihre Integrationsprobleme aber auch anders darlegen.

Es erstaunt niemanden, dass unter heutigen Bedingungen ein Grossteil der Bevölkerung, PolitikerInnen und Organisationen das Fremde selbstverständlich kurzschliessen mit MigrantInnen aus bestimmten Ländern. Das heisst aber nicht, dass dieses Kurzschliessen nicht erklärungsbedürftig ist. Interessant wäre zu erfahren, ob die Befragten in den präsentierten Studien auch die Möglichkeit hatten, auf andere als auf die „nationalisierte" Leitdifferenz zu rekurrieren.

Schliesslich stellt sich hier die grundsätzliche Frage, ob eine Replikationsstudie, wie die von Stolz vorgelegte, überhaupt Erkenntnisse über den Umgang mit Interkulturaliät oder dem Fremden bringt oder ob sie eher verhindert, dass solche Prozesse der diskursiven Praxis als Aspekt der biographischen Geschichte ins Blickfeld der Forschenden rücken. Hier stösst die Methode der Einstellungsforschung an gewisse Grenzen. Losgelöst von biographischen Besonderheiten und Merkmalen, von Kommunikationsgeschichten und –repertoires generiert sie eine Typologie von Menschen mit voreingenommenen Einstellungen zu AusländerInnen. Doch ihre Biographien würden doch für das Verständnis von Einstellungen relevante Informationen liefern, darüber beispielsweise, warum die Befragten, ob migriert oder nicht, sich dieser oder jener Diskurse bedienen oder wie sie selber ihre eigene Lage einschätzen.

Wie gesagt, im Band ist die Leitdifferenz vorgegeben. Damit bleibt nur die Möglichkeit, entweder im Diskurs der Interkulturalität zu verweilen oder einen radikal anderen Diskurs einzuführen, in dem „Kultur" als Objekt der Forschung untersucht wird und nicht als Forschungskonzept unbefragt übernommen wird. Ein Resultat dieses Bandes ist immerhin, dieses Spannungsfeld als anregendes Biotop für wissenschaftliche Debatten aufbereitet zu haben.

"Das Fremde" ist wichtig, um das Eigene beschreiben zu können, das Fremde verkörpert die Unordnung im Gegensatz zur Ordnung des Eigenen (Bauman 1991), das Fremde ist gemeinschaftskonstituierend. Dank der Semantik des Fremden kann die Grenze des Eigenen immer wieder neu ausgehandelt werden. Dann werden auch die Verschiebungen und Brüche sichtbar, die Teil der Definition des Fremden sind. Zum Glück bleibt am Schluss der Lektüre offen, wie wir mit dem Fremden umgehen sollen. Nur so können wir uns auf die Vielfalt des Fremden einlassen und das Fremde aus immer anderen Blickwinkeln beobachten.

Klarheit wäre zu wünsnchen, was das Verhältnis von „fremd" und „zugewandert" angeht. Denn die Gleichsetzung, wie sie in diesem Band oft sich findet, ist irreführend und folgenschwer, nicht nur in wissenschaftlicher, auch in politischer Hinsicht. MigrantInnen werden nämlich zu Projektionsfiguren von Chaos und Unordnung. Die Ausgrenzung von MigrantInnen lässt sich dann nicht nur rechtlich legitimieren, sondern sie bekräftigt das Vorurteil, die Alltagsmoral. Und indem ihre „Andersartigkeit" sich als Teil der nationalen Semantik hält, sind „wir", die wir als SchweizerInnen angeblich über Definitionsmacht verfügen, entlastet von der unangenehmen Frage nach unserem Umgang mit nicht-nationalisiertem Fremden, mit der Normalität der herrschenden Ordnung und Sicherheit.

Literatur

Bauman, Zygmunt, 1991: Moderne und Ambivalenz. In: Uli Bielefeld (Hg.): Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt? Hamburg

Bommes, Michael, 1990: ‚Die meisten türkischen Väter sind so'. Zum Umschlag von Fremd- in Selbstethnisierung. In: Informationsdienst zur Ausländerarbeit 4.

Bommes, Michael, 2001: Migration und kulturelle Differenz in Gemeinden: Eine historisch systematische Untersuchung. Antrag an die VW-Stiftung. Osnabrück.

Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim (Hg.), 2001: Das Fremde in der Schweiz. Ergebnisse soziologischer Forschung. Zürich.

Meillassoux, Claude, 1980: Gegen eine Ethnologie der Arbeitsmigration in Westeuropa. In: Jochen Blaschke (Hrsg.), „Dritte Welt" in Europa. Probleme der Arbeitsmigration. Frankfurt/M.

Alex Sutter

Kollektive Identität – des Kaisers neue Kleider?

Nach all den nationalistisch motivierten Massenmorden im 20. Jahrhundert steht heute jede Reflexion über „kollektive Identität" vor der Aufgabe zu analysieren, weshalb ethnische oder nationale Identitätspolitiken mit grausamer Regelmässigkeit in Kriege und soziale Katastrophen hineinführen. Dabei sollte man sich nicht scheuen, die Begriffskonstruktion auf elementare Weise in Frage zu stellen. In der Individualpsychologie meint „Identität" nach Erik H. Erikson den unaufhörlichen Prozess der Selbstvergewisserung eines Ichs angesichts vielfältiger Formen eines permanent drohenden Selbstverlustes. Sozialpsychologisch gesehen ist diese Selbstvergewisserung nur möglich im Spiegel der Anderen. Das Reden über „kollektive Identität" beruht auf einer metaphorischen Übertragung des psychologischen Begriffs der Ich-Identität auf die kollektive Ebene.

Doch das Kollektiv hat kein Ich, das bestrebt wäre, seine Identität zu finden. Das Kollektiv ist überhaupt kein Subjekt mit einem auf sich bezogenen Bewusstsein und einem einheitlichen Willen, sondern ein Netzwerk aus Interaktionen. Die an den Interaktionen beteiligten Subjekte machen sich Bil-

der über das von ihnen gewobene Netzwerk. Die „kollektive Identität" gehört zu diesem Bilderarsenal. Der Ausdruck symbolisiert den Zusammenhalt, die Beständigkeit und die Grenzen der sozialen Gruppe, in die sich das lose ausfädelnde und vielfältig überlappende Netzwerk unversehens verwandelt hat. Eine kritische Theorie der kollektiven Identität müsste bei dieser populären Mythologie ansetzen, die sich seit den Sechzigerjahren zunehmend im Kontext von ethno- und neonationalistischen Bewegungen artikuliert. Wie gehen eine junge Philosophin, ein erfahrener Zeithistoriker und ein etablierter Soziologe rund zehn Jahre nach der deutschen Wiedervereinigung mit dem Konzept um?

Obwohl ihr Buch ambitiös mit „*Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen*" betitelt ist, scheint Carolin Emcke die oben skizzierte Problematik zu ignorieren. Die Autorin will hoch hinaus und beginnt, ohne das in den Sumpf gebaute theoretische Fundament besichtigt zu haben. Ihr Bestreben ist es, eine „Theorie zur Entstehung und Anerkennung kollektiver Identitäten" (S.199) beizusteuern. Zwar ist Emcke zeitgemäss, wenn sie die Gefahren eines starken, verdinglichenden Begriffs kollektiver Identität aufzeigt und in eine überzeugende Kritik an den Ansätzen von Charles Taylor und Will Kymlicka umzusetzen weiss (vgl. dazu A. Sutter in Heft 39). In ihrem abgeschwächten Konzept versteht sie unter kollektiven Identitäten „bewegliche Gebilde, die sich gegen und an traditionalen, ererbten Überzeugungen, aber auch an Praktiken der Diskriminierung bilden und subversiv weiterbilden" (S.341). Nirgends geht sie jedoch so weit, den objektivierenden Erklärungsanspruch des Konzepts in Frage zu stellen. Emcke verwendet den Begriff vielmehr gleichbedeutend mit „kulturellen Lebensformen" oder mit sozialen Gruppen, welche ihren Angehörigen handlungsleitende „Muster alltäglicher Orientierung" (S.206) bieten.

Emckes wichtigstes Anliegen ist es, die Unterscheidung von zwei Arten kollektiver Identität zu begründen, nämlich der gewollten, sich selbst bestimmenden kollektiven Identitäten und der ungewollten, von aussen erzwungenen kollektiven Identitäten. Emcke bezeichnet diese Unterscheidung als eine „Typologie", was eine bewusste Stilisierung nahelegt. Doch sie geht damit um, als handelte es sich um zwei einander ausschliessende Grundformen der Entstehung und Reproduktion von Gruppen – also um Realtypen und nicht um Idealtypen im Sinne von Max Weber.

Am einen Pol halluziniert Emcke unproblematische Gruppen, welche ihre Identität über eine Gemeinsamkeit von Zielen, Bedeutungen und Praktiken definieren und sich dieser prozessualen Identität in gegenseitigen Anerkennungsbeziehungen mit ähnlichen Gruppen vergewissern. Am gegenüberliegenden Pol sind jene Problemgruppen versammelt, deren Identität bis in den Kern durch Ausgrenzung und Missachtung von Seiten mächtiger Mehrheiten mitgeprägt ist. In ihrer etwas abgehobenen Sichtweise verkennt Emcke, dass soziale Gruppen gewöhnlich beide Pole in sich vereinigen, wenn auch in unterschiedlichen Mischverhältnissen: Die einen bauen ihre Identitätspolitik eher auf der Opfererfahrung, die anderen auf der souveränen Siegermentalität – jedoch alle spielen mit der Ambivalenz und wissen ihre Selbstbilder den wechselnden Umständen anzupassen.

Emcke macht aus diesem Schillern zwei essentielle Grundtypen. Für den

zweiten Typus formuliert sie eine normative These: Weil Opfergruppen chronische moralische Verletzungen in Form von Erniedrigungen und Diskriminierungen erdulden mussten, sollte Anerkennung in ihrem Falle nicht unmittelbar auf ihre Identität abzielen, sondern auf die Anerkennung des erlittenen Unrechts und der daraus abgeleiteten Kompensationsansprüche. Dieser Gedanke ist interessant; er liesse sich auch unter der Voraussetzung einer Überwindung der zugrundeliegenden abstrakten Dichotomie fruchtbar machen, und zwar als Argument für einen Anspruch auf differenzierte Ausgleichsrechte für Angehörige von allen in irgendeiner relevanten Hinsicht benachteiligten Minderheiten – gleichgültig, ob der Ausgleich vergangene oder gegenwärtige Benachteiligungen betrifft. Ein solcher Ansatz könnte ohne den Bezug auf eine „kollektive Identität" auskommen. In der Theorie von Emcke hingegen bleibt das Denkschema von kollektiver Identität und Anerkennung leider ein inflationär verwendetes, letztlich unreflektiertes rhetorisches Hilfsmittel.

Diese Feststellung ist Wasser auf die Mühlen von Lutz Niethammer, der in *„Kollektive Identität"* auf 680 Seiten in unzähligen Variationen seine ketzerische These zu belegen sucht, der Ausdruck „kollektive Identität" sei gar kein inhaltlich bestimmbarer Begriff, sondern ein fast beliebig formbares „Plastikwort" (S.33f.), das immer dort auftaucht, wo ein soziokulturelles Problem gleichzeitig signalisiert und verdeckt wird. Dies geschieht seit den Sechzigerjahren in rapide zunehmender Häufigkeit, wie der Autor mit Titelzählungen in den Beständen von grossen Bibliotheken in Europa, Nord- und Südamerika belegt. Angesichts dieses quantitativen Befunds und der erstaunlichen Belesenheit von Niethammer lässt seine nüchterne Feststellung aufhorchen, es sei ihm bisher noch keine „halbwegs tragfähige Theorie *kollektiver* Identität" (S.55) begegnet.

Niethammer verblüfft mit einer Umkehrung der gängigen, auch im vorliegenden Text eingangs skizzierten ideengeschichtlichen Rekonstruktion, wonach die Idee der „kollektiven Identität" ihre Entstehung der Übertragung von Erik H. Eriksons individualpsychologischem Identitätskonzept auf kollektive Phänomene nach dem Zweiten Weltkrieg verdanke. Vielmehr sei der Identitätsbegriff bereits nach dem Ersten Weltkrieg sporadisch – und zwar ausschliesslich – auf kollektive Phänomene bezogen worden, Jahrzehnte vor seiner Domestizierung als psychologisches Konzept durch Erikson. In dieser Frühphase der Begriffsverwendung möchte der Ideenhistoriker jenen Funktionen des Gebrauchs von „kollektiver Identität" auf die Spur kommen, die auch heute noch aktuell sind.

Im Hauptteil seines Werkes interpretiert Niethammer in sechs Fallstudien scheinbar zufällig gewählte Formulierungen bei Carl Schmitt, Georg Lukács, C.G. Jung, Sigmund Freud, Erik H. Erikson, Maurice Halbwachs und Aldous Huxley. Die Textauslegungen sind gewitzt und gekonnt, unterhaltsam und gelehrt zugleich, und sie vergegenwärtigen auf spannende Weise die biographischen und zeitgeschichtlichen Kontexte der jeweiligen Autoren. Nur schade, dass Niethammer auf den letzten 200 Seiten seines allseits wuchernden Textes, die dem Wortgebrauch in den USA und vor allem in Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg gewidmet sind, nur stellenweise – etwa in der Interpretation eines

Sloterdijk-Vortrags von 1989 – an die Qualitäten des Hauptteils anzuknüpfen vermag.

Welches sind nun die Ergebnisse von Niethammers archäologischer „Spurensuche im semantischen Feld kollektiver Identität" (S.413)? Zuerst einmal fällt die Diskrepanz zum traditionellen philosophischen Begriff von Identität auf, der logischen Tautologie A = A, welche „mit geradezu technischer Präzision etwas Gleiches oder besser noch Einheitliches" signalisiert. Hingegen enthält die Metapher „kollektive Identität" erst einmal eine verwirrende Bedeutungsvielfalt. So dient der Ausdruck „der Definition von völkischer Demokratie (Schmitt), revolutionärem Bewusstsein (Lukács), barbarischer Regression (Jung), jüdischer Ethnizität (Freud), beliebiger Traditionalität (Halbwachs) und programmierter Ungleichheit (Huxley)" (S.415). Niethammer fasst die mit diesen Bedeutungen verbundenen Argumentationsfiguren in drei Funktionen zusammen: a) politische Vereinheitlichung und Dominanzstreben durch Ausgrenzung (in der nationalistischen und der leninistischen Spielart), b) defensive Gruppenabgrenzung durch kulturelle Verschiedenheit und c) kulturkritisches Gegenbild zur Zivilisation (vgl. S.454ff.).

Arg verkürzt lautet die Diagnose wie folgt: Die magische Identitätsformel dient der Abgrenzung von Gruppen als Orientierungsersatz in der geschichtlichen Situation religiösen Sinnschwundes und eines soziokulturellen Traditionsverfalls. Mit dieser postreligiösen Ersatzbildung wird „etwas unsagbar Wesentliches zugleich betont und verborgen" (S.625). Es handelt sich um einen Mystizismus, der wegen der Ab- und Ausgrenzungsfunktion „auf Konflikt hin angelegt ist" (ebd.), mit einer zwangsläufigen „Tendenz zum Fundamentalismus und zur Gewalt" (ebd.). Kollektive Identität verknüpfe nämlich potentiell immer Kultur mit Gewalt unter Umgehung des Rechts, so Niethammer. Es gebe keinen Schutz „vor dem unbewussten Hinübergleiten aus der harmlos scheinenden Forderung nach kultureller oder politischer Identität in die Legitimation von Gewalt" (S.626). Dies treffe für nationale und postnationale Identitätsdiskurse gleichermassen zu. Selbst das Zurückschrauben der Identitätsrhetorik in der Formel „multipler Identitäten" ist für den Historiker ein zwar „richtiger Schritt, aber in die falsche Richtung" (S.627), weil man sich der Illusion hingibt, mit der in diesem Konzept enthaltenen Vervielfältigung kollektiver Identitäten deren ideologisches Potential bändigen zu können.

Auf den letzten Seiten seines Werkes macht Niethammer „mit einem ohnmächtigen Schmunzeln" den Vorschlag, „kollektive Identität aus unserem Wortschatz einfach [zu] streichen" (S.627). Und dies aus folgendem Grund: „Wenn wir aufhörten, unsere Geschichte, unsere Interessen, unsere Gegensätze und unsere Gewalt in emphatischen Identitätsformeln zu verbergen, könnte es uns vielleicht leichter fallen, nüchterner und politischer zu denken und uns mit anderen im Handeln zu verständigen." (S.628) Es ist Niethammer klar, dass sein Vorschlag nicht auf fruchtbaren Boden fallen wird. Zu stark ist die anhaltende Konjunktur der Identitätsdiskurse, nicht nur in der Politik, auch in der Sozialwissenschaft.

Den Fallbeispielen aus dem letzten, gegenwartsbezogenen Teil von Niethammers Wälzer lassen sich beliebige weitere hinzufügen, beispielsweise jenes des Soziologieprofessors Klaus

Eder, der in seiner Studie *„Kulturelle Identität zwischen Tradition und Utopie"* die Hypothese zu belegen versucht, „dass die in der nationalen Identität enthaltene historische Erfahrung die kollektive Identität sozialer Bewegung[en] bestimmt" (S.66). Das Buch von Eder, dessen empirische Befunde weit in die Achtzigerjahre zurückreichen, ist ein exemplarisches Beispiel für eine unlösbare Verstrickung des postkritischen Bewusstseins mit dem Identitätsdiskurs. Wo er auch hinschaut, erblickt Eder das „Identitätsproblem", welches zur „Identitätssuche" zwinge.

Zu Beginn lässt er durchblicken, dass das Identitätsproblem darin bestehe, eine Gesellschaft von unabhängigen Individuen zwanglos zusammenzuhalten – für einen Soziologen eine etwas dünne Ausgangsthese – und dass es in Form der nationalen Identität bereits einmal bewältigt war. In der postnationalen Situation sei das Identitätsproblem wiederum akut und unausweichlich. Eder plädiert für eine „reflexive Form kollektiver Identitätsbildung" (S.77), welche sich auf ihre Geschichte bezieht und Identitätspolitik in der Tradition der Aufklärung ermöglichen soll.

Im Gegensatz zu ethnisierenden und fundamentalistischen Varianten setzt die reflexive Identitätspolitik auf „interkulturelle Identitätskommunikation" (S.140). Gemeint ist der kommunikative Austausch über kollektive Identitäten zwischen Angehörigen von Gruppen, die für sich verschiedene Identitäten reklamieren. Solche Kommunikation führe zu Selbstrelativierung und im gelungenen Falle zu wechselseitiger Anerkennung. Symptomatisch ist, dass Eder diesen idyllischen Identitätsdialog mit einer Polemik gegen die Ablehnung des Diskurses über kollektive Identität in Teilen der neuen sozialen Bewegungen verknüpft. Eder interpretiert diese ablehnende Haltung als Auswirkung der Individualisierung, nämlich als Konsequenz der Ersatzsuche „nach personaler Identität". Diese habe ein „pathogenisches Potential", denn sie bedeute das „Ende von interkultureller Identitätskommunikation" (S.140).

Wer – wie etwa Niethammer in seinem Schlussplädoyer – zum Abschied von der Semantik kollektiver Identität aufrufe, müsste folgerichtig als sozialer Brandstifter erscheinen, denn eine solche Verweigerung blockiert in der Sicht von Eder den friedlichen Austausch über kollektive Identitäten und müsste mittelbar zu gewalttätigen Entladungen führen. Hier zeigt sich, wie nahtlos der Übergang von der Sozialwissenschaft in die Mythologie verläuft. Dagegen halte ich es mit Niethammer, der im letzten Satz seines Buches an die Kraft des Erkennens erinnert: „Vielleicht sollten wir des Kaisers neue Kleider mit einem befreienden Gelächter erkennen, bevor er die Grenzen befestigen lässt und zum Krieg bläst." (S.631f.)

Literatur

Emcke, Carolin, 2000: Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen. Frankfurt a.M./New York

Niethammer, Lutz 2000: Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek bei Hamburg

Eder, Klaus 2000: Kulturelle Identität zwischen Tradition und Utopie. Soziale Bewegungen als Ort gesellschaftlicher Lernprozesse. Frankfurt a.M./New York

Pierre-André Taguieff: Die Macht des Vorurteils. Der Rassismus und sein Double. Hamburger Edition, Hamburg 2000 (613 S., 68 DM)

Die Rezeption des ausgewiesenen französischen Rassismusexperten Pierre-André Taguieff im deutschsprachigen Raum ist reichlich unglücklich verlaufen. Als der heutige Forschungsdirektor am Pariser CNRS im Jahre 1987 eine imposante Untersuchung über neue Äußerungsformen des Rassismus mit dem Titel „La force du préjugé – essai sur le racisme et ses doubles" vorlegte, war zumal in der Bundesrepublik Deutschland allein das Wort Rassismus völlig verpönt. Als dann Anfang der neunziger Jahre eine immer noch recht zaghafte theoretische Diskussion über Rassismus in Gang kam, stand Pierre-André Taguieff plötzlich im Verdacht, selbst zu den Neorassisten zu gehören. Der Frankreichkenner Lothar Baier hatte berichtet, daß Taguieff sich aufgrund seiner grundlegenden Problematisierung des Antirassismus offenbar auf die andere Seite geschlagen habe; die vom neurechten Tausendsassa Alain de Benoist herausgegebenen Theoriezeitschrift „Krisis" habe sein Werk nicht nur äußerst positiv zur Kenntnis genommen, nein, er sei sogar einer Einladung zur Diskussion gefolgt und habe dort einen Essay veröffentlicht.

Nun liegt Taguieffs fast fünfzehn Jahre altes Buch doch noch auf Deutsch vor, aber immer noch kann sich niemand damit anfreunden. Die Kritiker fühlen sich abgeschreckt vom zweifelsohne unglaublich akademischen und gewundenen Tonfall des Buches und zucken ein wenig mit den Schultern, was den Inhalt betrifft. Tatsächlich hat Taguieffs Beschreibung des Neorassismus an Neuheitswert massiv eingebüßt. Zumindest unter denjenigen, die sich mit Rassismus befassen, weiß man indessen, daß es einen neuen, „intellektualisierten" rassistischen Diskurs gibt, der nicht mehr im Namen von „Rasse" und Heterophobie auftritt, sondern von Kultur oder Ethnie spricht und kulturelle Differenz angeblich schätzt. Zudem scheint auch Taguieffs vehementer Angriff auf den Antirassismus den deutschsprachigen Kritikern kaum begreiflich: Wie erwähnt, man mußte in Deutschland um die Anwendung des Begriffs Neorassismus auf aktuelle Vorgänge lange kämpfen – zu sehr war die Bezeichnung Rassismus reserviert für die Untaten der Nationalsozialismus.

Als „verkehrtes Double" des Rassismus bezeichnet Taguieff den Antirassismus. Er hat beobachtet, daß nicht nur der Diskurs des Rassismus sich verändert hat, sondern auch jener des Antirassismus: „Ein Hin und Her der Antirassismen als Echo der Chiasmen der jeweiligen Rassismen." Allerdings war Taguieffs Untersuchung, obwohl er sie ununterbrochen als eine grundlegende stilisierte, eine äußerst polemische Intervention in einem bestimmten politischen Umfeld; ohne den französischen Bezugsrahmen ist seine Abrechnung mit dem „antirassistischen Vulgat" kaum zu verstehen. In den mittleren Achtzigern gab es in Frankreich eine quasi-offizielle Form des Antirassismus, die Taguieff an anderer Stelle durchaus zu recht als „Spektakel" bezeichnete. Dieses Schauspiel wurde verkörpert von der Ende 1984 gegründeten Organisation „SOS-Racisme" mit ihrem damals allgegenwärtigen Button „Ne touche pas à mon pote".

Zwar galt die Organisation nach außen hin als unabhängig, doch allgemein war bekannt, daß „SOS-Racisme" die politische Antwort des skru-

pellosen Strategen François Mitterrand auf die Massenbewegung der Jugendlichen mit Migrationshintergrund in den frühen achtziger Jahren war. Zu jener Zeit fand der außerordentlich erfolgreiche erste Marsch „pour l´égalité et contre le racisme" statt, in dem die Unzufriedenheit der Jugendlichen kulminierte. „SOS-Racisme" kanalisierte die unabhängige politische Energie in windelweichen moralischen Forderungen wie jene nach dem „Recht auf Differenz". Vor allem trug „SOS-Racisme" mit der Thematisierung der kulturellen Unterschiede die gesamte soziale Dimension des jugendlichen Protestes zu Grabe. Daher wurde die Organisation von einem bedeutenden Teil der französischen Migrantenselbstorganisation heftig kritisiert.

Es war diese konkrete Situation, die den Ausgangspunkt für Taguieffs Untersuchung bildete; und Taguieff gehörte zu einer ganzen Reihe auch linker Intellektuellen, die den multikulturell ausgerichteten Antirassismus im Namen von Republik und Universalismus attackierten. Insofern war die Polemik der französischen Ausgabe von „La force du préjugé" deutlich anzumerken. Darin findet sich etwa ein seltsames Diagramm, welches zeigt, daß Antirassismus und Antisemitismus sich im Aufbau ihrer Argumente frappierend ähneln. Glücklicherweise wurde dieses Diagramm nicht in die deutsche Ausgabe übernommen.

In seinem Angriff auf „den" Antirassismus schoß Taguieff freilich weit über das Ziel hinaus. Das hatte nicht zuletzt damit zu tun, daß er oftmals seine spezifischen Gegner nicht nannte, sondern zumeist fundiert auf der philosophische Ebene argumentierte. So erfand er einen quasi-ideellen Gesamtantirassisten, der in der Praxis der verschiedenen Initiativen und theoretischen Zugangsweisen überhaupt nicht existierte.

Dennoch ist seine historische Herleitung des Terminus Rassismus in Frankreich sowie seine Genealogie der antirassistischen Argumentationsweise auch heute noch eine manchmal lohnenswerte Lektüre. Zum einen zeigt Taguieff, daß der Begriff Rassismus stets in einem polemischen Kontext stand – in Frankreich war er anfangs gegen die „völkischen" Deutschen gerichtet. Zum anderen konzentriert er sich auf grundsätzliche Probleme dessen, was man die Erkenntnistheorie des Antirassismus nennen könnte. Taguieff macht zunächst deutlich, daß die Aufklärung zu den intellektuellen Quellen des Antirassismus zählt – vor allem deren Verhältnis zum sogenannten Vorurteil.

In einem bedeutenden Teil des Nachkriegsdenkens wird Rassismus als Vorurteil gefaßt. Das hat allerdings, wie Taguieff zeigt, Konsequenzen für die Konzeptualisierung des antirassistischen und des rassistischen Subjektes. Der Rassist wird wahlweise als ignorant, böse, verrückt, dumm, schlecht erzogen oder als soziales Symptom typologisiert, während sein Gegenüber sich im strahlenden Licht der Aufgeklärtheit sonnt: „Der Antirassist qualifiziert sich also durch seine Tugenden ebenso wie durch seine Kompetenz und Fähigkeiten. Er neigt dazu, sich als durch und durch ehrlich und allwissend zu präsentieren, enzyklopädischer Erzieher der irregeleiteten Menschheit, der ihre Ignoranz und Böswilligkeit überwinden hilft."

Dieses Spiegelungsverhältnis ist Bestandteil einer weitergehenden „Verdoppelung" des Diskurses des Rassismus durch den Antirassismus, so Taguieff: Tritt ersterer im Namen des Universalismus auf und spricht von

Überlegenheit, dann gibt sich der Antirassismus als Verteidiger der Differenz. Es ist in jüngerer Zeit eher umgekehrt: Die Rassisten verabsolutieren die Differenz, um so die Mischung ablehnen zu können; dann werden die Antirassisten plötzlich zu Universalisten, welche kulturelle Unterschiedlichkeit mit Ungleichheit und Ungerechtigkeit in Verbindung bringen.

Wenn man von Taguieffs Verallgemeinerungen einmal absieht, so ist seine Beschreibung der Verdoppelung nicht falsch. Allerdings spricht er an keiner Stelle davon, daß die beiden Positionen, die hier im Wechselspiel artikuliert werden – er nennt sie „Kommunitarismus der Tradition" und „Universalismus des Individuums" – Bestandteil der allgemeinen Paradoxie der liberalen Demokratie im Nationalstaat sind: Zwar garantiert dieser demokratische Staat abstrakt-universelle Gleichheit zwischen den Bürgern, doch konkret äußerst sich diese Gleichheit stets in einer spezifischen Normalität (ein bestimmtes Volk, eine bestimmte Sprache, eine bestimmte Tradition, ein bestimmtes Aussehen etc.), die wiederum bestimmte Gruppen ausschließt. Über diese institutionelle Basis jedoch verliert Taguieff kein Wort. Daher bleibt auch die gesamte Praxis des Rassismus – die rechtliche Benachteiligung, die wirtschaftliche Diskriminierung usw. – bei Taguieff konsequent außen vor. Zudem liefert er auf 650 Seiten nicht die geringste Erklärung für die Entstehung des Rassismus. Am Ende stimmt er den gescholtenen Antirassisten gar in der zutiefst vulgären Aussage zu, daß Rassismus von „Leidenschaften und Trieben" getragen wird.

Sein Ausweg aus dem „Teufelskreis" vermag daher auch nicht recht zu überzeugen. Mehr als ein kaum durchdachtes „Neudenken des Universalimus" als republikanisch-humanistische Ethik mit Hilfe von Kant und Lévinas fällt ihm nicht ein, wobei er vor platten Attacken gegen den „strukturalistischem Terrorismus der Heideggerschen Art" nicht zurückschreckt.

Im Sinne dieses neuen Universalismus fordert Taguieff eine Dezentrierung des Antirassismus: Der Rassismus könne nur besiegt werden, wenn man nicht direkt gegen ihn kämpfe. Leider hat er diesen durchaus interessanten Gedanken in den fünfzehn Jahren seit dem Erscheinen des Buches nie weiter ausgeführt. Zweifelsohne ist das rassistische Subjekt stets indirekt – ein Phantom, das sich strukturell in den Institutionen der Gesellschaft verbirgt. Ohne die mörderische politische Form des Nationalstaates und ohne massive wirtschaftliche Ungleichheiten würde sich auch jene Trennung zwischen „uns" und „ihnen", die dem Rassismus zugrunde liegt, verflüchtigen.

Der Kampf gegen den Rassismus kann tatsächlich nicht beim Anti-Rassismus stehenbleiben, sondern braucht eine universalistische Politik, die das erwähnte institutionelle Paradoxon nicht verleugnet, sondern jeweils konkret zu entfalten versteht. Aber dazu hat etwa Frantz Fanon weit früher weit interessantere Vorschläge gemacht.

Mark Terkessidis

Nora Räthzel: Gegenbilder. Nationale Identität durch Konstruktion des Anderen. Opladen, Leske + Budrich 1997 (274 S., Fr. 36.–)

Als in Deutschland Anfang der neunziger Jahre die politischen und theoretischen Diskussionen um Nationalismus und Rassismus in der Linken langsam in Gang kamen, boten nur wenige Theorietraditionen aus Deutschland Anknüpfungspunkte zu Analysen des erstarkenden Nationalismus und der massiv zunehmenden rassistisch motivierten Gewalt. In dieser Zeit waren es die Arbeiten um die Zeitschrift „Das Argument" in Berlin und die Veröffentlichungen des gleichnamigen Verlags, die schon seit Anfang der achtziger Jahre an einem Theorietransfer aus Britannien (Stuart Hall, Robert Miles u.a.), den USA und Frankreich (Immanuel Wallerstein, Etienne Balibar) interessiert waren. Nora Räthzel hatte dabei für wichtige Verbindungen und Übersetzungen gesorgt und gründete das Institut für Migration und Rassismusforschung in Hamburg, das bereits 1990 den Kongress „Rassismus und Migration in Europa" organisierte, der die Rassismusdebatten in den folgenden Jahren maßgeblich prägte.

1997 erschien ihr Buch „Gegenbilder. Nationale Identität und Konstruktion des Anderen". Trotz des politisch hellsichtigen Theorietransfers und obwohl sich das diskursive Feld kurzfristig für kritische Rassismustheorien öffnete, bestand die Schwierigkeit zu dieser Zeit darin, den spezifisch deutschen Kontext zu konkretisieren. Die theoretischen Analysen konnten sich nicht, wie es Politiker, Akademiker und das Feuilleton suggerierten, auf die rassistische Gewalt der Neonazi-Szene beschränken. Insofern musste gerade die sozioökonomische, politische und kulturelle „Normalität" untersucht werden, um die antirassistischen und antinationalistischen Kritikstrategien praktisch wie theoretisch diskutieren zu können. Dafür schien es notwendig, Deutungs- von Handlungsmustern zu unterscheiden, das heißt jene gesellschaftlichen Verschiebung von politischen und diskursiven Kräfteverhältnissen ins Auge zu fassen, die vorbereitend und verstärkend auf die seit Hoyerswerda 1991 in Deutschland mörderische Gewalt von rechts wirkten.

Räthzel stellt zu Beginn ihres Buches fest, dass einige theoretische Ansätze zur Nationbildung „die Rolle der ‚inneren Feinde' für die Herstellung einer nationalen Einheit" (S. 14) nicht zur Kenntnis nehmen, mit anderen Worten: dass das Verhältnis von Rassismus und Nationalismus ungeklärt bleibt. Um diese Lücke zu schließen, geht es ihr vor allem in einer historischen Betrachtung der „Gegenbilder", darum, „wie das deutsche Selbstbild die Haltung zu den Nicht-Deutschen bestimmt" (S. 15).

In den ersten beiden Kapiteln stellt sie ihre theoretischen Zugänge dar. Aus britischen Cultural Studies und den Diskussionen im Rahmen des „Projekts Ideologietheorie" in Berlin ergeben sich ihre untersuchungsleitenden Fragen: Auf welche Weise wird durch die Darstellung der „Nation" die Zustimmung und Unterordnung der durch das Gemeinwesen Unterworfenen organisiert? Wie werden soziale, geschlechtsspezifische, regionale und andere Gegensätze und Antagonismen zugunsten einer gemeinsamen Zugehörigkeit zum Gebilde der Nation desartikuliert? Wie dient dieser Prozess zur Stabilisierung der bestehenden Herrschaftsstruktur? Im weiteren versucht Räthzel, die jüngere Nationalis-

musdebatte in der Bundesrepublik Deutschland zu rekonstruieren.

Ihr offensichtliches Anliegen, die Zusammenhänge verständlich darzulegen, verleitet sie jedoch zu Vereinfachungen, in denen sie etwa behauptet, dass „[z]um Erhalt des gesellschaftlichen Zusammenhangs der Staat als Nationalstaat auftreten" (S. 110) muss. Die Beschreibung der historischen Genese des bürgerlichen Nationalstaats erhält hier einen normativen Charakter, der die gesellschaftlichen Antagonismen verschweigen muss, die erst zur Nation führen und in der Nation-Form ausgetragen werden. Die Nation als Effekt wird immer vorausgesetzt und erscheint als etwas Äußerliches. Räthzel definiert die Nation – und nicht die Nation-Form – als eine Vergesellschaftungsform. Der Konstruktion ihrer Einheit diene die Konstruktion einer Gruppe, die nicht zur Nation gehört: die Konstruktion des gefährlichen, die innere Ordnung zersetzenden Anderen. Dadurch könne sich das nationale Subjekt erkennen *und* seine Unterordnung als Autonomie leben.

Der Hauptteil ihres Buches untersucht anhand von Printmedien in zwei Dekaden die Debatten über die deutsche Nation: seit Helmut Kohls „geistig-moralischen Wende" mit der Regierungsübernahme der christlich-liberalen Koalition 1984 und seit der Vereinigung der beiden deutschen Staaten in den Neunzigern. Die achtziger Jahre bezeichnet Räthzel als ein Jahrzehnt der Suche nach dem „nationalen Selbst". Sie zeigt, wie eine Reihe von nationalistischen Ideologemen der Rechten im Verlauf der achtziger Jahre sukzessive in den liberalen Kontext eines verfassungskonformen Selbstverständnisses eingebettet werden. Ihre Untersuchung der widersprüchlichen diskursiven Prozesse der Sinnverschiebung zeigt an bestimmten Begriffen, wie sie ihrer konnotativen Anschlußfähigkeit nach den Übergang zu einer neurechten Sicht ermöglichen, indem sie sich mit anderen Ideologemen verbinden. Entscheidend sei, so ihr Bezug auf den britischen Rassismustheoretiker Stuart Hall, dass sich unterschiedliche Auffassungen in diesem Diskurs zwar widersprechen könnten, ihn selbst aber legitimieren, solange sie sich auf die gesetzte Fragestellung beziehen.

Beim Nationalismus muss es sich folglich nicht um eine konsistente Ideologie handeln. Räthzel zufolge steht in den achtziger Jahren durch eine zweifache Abgrenzung die Konstruktion einer demokratischen Identität der Bundesrepublik im Mittelpunkt: einmal gegenüber der Vergangenheit des Nationalssozialismus und dann gegenüber der Deutschen Demokratischen Republik. Sie fasst das Verhältnis von rassistischem und nationalistischem Diskurs in den achtziger Jahren so zusammen: Wenn über Nation gesprochen wird, geht es um Begriffe wie Freiheit, Demokratie, Fortschritt, während die sozialen Fragen wie Arbeitslosigkeit, Wohnungsnot, Bildung im Diskurs über „Ausländer" und „Ausländerinnen" verhandelt werden. „Der Diskurs über ‚die Nation' und der Diskurs über ‚Ausländer' stützen sich gerade dadurch, dass sie voneinander abgeschottet sind." (S. 177)

Das ändert sich in den Neunzigern. Die Erschütterung des alten nationalen Selbstverständnisses führt Räthzel zufolge zur Abwehr von MigrantInnen und zur neuen „Produktion einer homogenen Nation". Anhand der Debatten zur Änderung des Asylgesetzes illustriert sie, wie auch die SPD und die Grünen zu behaupten beginnen, dass zu viele Asylbewerber nach Deutsch-

land kommen. Bestimmte diskursive Elemente des Nationalismus werden für ein rassistisches Denken anschlussfähig, ohne dass sich sprechende Subjekte selbst als Rassisten enttarnen müssen. Das Einlenken der SPD in der faktischen Abschaffung des Asylgesetzes geschah jedoch nicht, wie Räthzel nahelegt, als Reaktion auf die Morde von Neonazis in Hoyerswerda, sondern wurde politisch von der CDU massiv betrieben: Mit seiner Drohung, angesichts der Asylbewerberzahlen den Staatsnotstand auszurufen, entwarf der damalige Bundeskanzler Helmut Kohl ein wirkungsvolles Bedrohungsszenario – nicht unüblich für eine Reorganisierung des nationalistischen Konsenses.

Räthzel zeigt, wie Elemente des von ihr zunächst als ‚rechts' gekennzeichneten Diskurses zum Bestandteil eines breiten nationalen Selbstverständnisses werden. So waren es etwa in den achtziger Jahren vor allem Rechte, die auf eine Uminterpretation mit der deutschen Geschichte drängten, „eben um den Faschismus zu normalisieren" (S. 147), während sie später im Rahmen der „Historikerdebatte" von 1986 den Abschluss dieser Normalisierung durch die „Schlußstrichforderung" förderten. Eine Entwicklung, die sich durch die rot-grünen Inszenierungen einer „Berliner Republik" mit ihrem „normalen" nationalistischen Selbstverständnis fortsetzt – Politik im „deutschen Interesse".

Die Orientierung ihrer historischen Untersuchung am Bedeutungswandel des Nation-Begriffs zielt theoriepolitisch auf die Dekonstruktion des hegemonialen Konstrukts von Innen her. Diese argumentative Strategie geht zu Recht von der Annahme aus, dass die Bekämpfung des Rassismus und Nationalismus nicht nur den Widerstand der Unterdrückten voraussetzt, sondern auch die Evidenzen der Identifikation des „Selbst" mit der Nation unterminieren muss. Die innere Homogenisierung des Nationalstaats erfordert dabei zwar, dass die Konstruktion von Volk und Nation über die sozialen Ungleichheiten, Spaltungen und Differenzen hinweggeht. Aber Räthzel lässt immer wieder ein funktionalistisches Herrschaftsverständnis durchblicken: „Die Bilder der Anderen (...) sind das Ergebnis von Versuchen, interne gesellschaftliche Konflikte auf eine Weise zu lösen, welchen den gesellschaftlichen Zusammenhalt unter Beibehaltung der bestehenden Herrschafts- und Machtstrukturen sichert." (S. 112)

Durch ihre Konzentration der Analyse auf Diskurse entsteht leicht der Eindruck, auch durch die ideologischen Legitimationsmuster werde Unterdrükkung geschaffen. Zwar sichern die „Gegenbilder" im Diskurs der Nation faktisch die politischen Ausschlussmechanismen gegenüber den sozial und national Nicht-Repräsentierbaren ab; dabei dient die Definition des Anderen der Selbstdefinition. Wichtiger scheint mir aber, dass sie gleichzeitig markieren, wer die Macht zur Definition besitzt. Dies ergibt sich durch strukturelle Grenzen der demokratisch-parlamentarischen Herrschaft, die im dominierenden Diskurs zwar immer wieder erneuert werden, dieser selbst stellt den Ausschluss aber nicht her.

Die konstitutive Ambivalenz der Repräsentation in diesen Demokratien ist als ein innerer Bruch des Systems zu fassen, in dem sich die Tendenzen zu einer autoritär verfaßten Demokratie manifestieren. Auch bewirkt die Fokussierung auf den nationalistischen Diskurs, dass dadurch der rassistische Diskurs ein wenig aus dem Blick gerät. Das Rassismusverständnis reduziert sich auf

das Verhältnis von „Deutschen“ und „Ausländern“. Die strukturellen Formen des Rassismus – sowohl die historisch konstituierte als auch die strukturell konstitutive nationale Ausgrenzung von MigrantInnen – bleiben unbenannt.

Das Problem eines vorwiegend instrumentell gedachten Herrschaftsverständnisses ist, dass es von den Effekten her gedacht wird, die auf diese Weise eine Evidenz erhalten. Kollektive Prozesse bzw. gesellschaftliche Konflikte bleiben so für eine Analyse unzugänglich. Dies ist durchaus gegen Räthzels eigene Intention gerichtet, die sich für die Frage der „Handlungsmöglichkeiten“ interessiert. Gerade deshalb verwundert es ein bisschen, dass die Diskussionen der außerparlamentarischen Linken und der MigrantInnen kaum Berücksichtigung finden, obwohl Räthzels Perspektive ganz offensichtlich durch diese theoretischen Debatten sowie praktischen Widerstandsformen untermauert wird. Ihre Vorstellung, dass „neue Politikformen vom Standpunkt der Unterworfenen das Gemeinsame suchen, die Differenzen respektieren und das Trennende überschreiten“ (S. 262) müßten, kann zwar durch eine Dekonstruktion der diskursiven Strategien der Rechten unterstützt werden. Sie bleibt aber appellativ, solange nicht durch die Dimension der gesellschaftlichen Antagonismen gerade auch in der Analyse deutlich wird, dass gleiche Gegner zu haben nicht notwendig bedeutet, dass gleiche Interessen vorliegen. Ein zu rekonstituierender Antirassismus gegen den Nationalismus hätte demgegenüber an dieser sozialen und politischen Fragmentierung erst anzusetzen.

Das ist nur eine Schlussfolgerung, die sich nach der Lektüre dieser kenntnisreichen Studie ziehen lässt.

Manuela Bojadzijev

Jens Schneider: Deutsch sein. Das Eigene, das Fremde und die Vergangenheit im Selbstbild des vereinten Deutschland. Campus, Frankfurt am Main 2001 (DM 68,-/sFr 62.-)

Was ist deutsch? Die Frage treibt die Deutschen um, seit sie sich im 19. Jahrhundert als Nation definierten. Und seit sie das Bedürfnis hatten, diese Frage weniger mit der Suche nach übergreifenden Begriffen, sondern hauptsächlich in der Abgrenzung gegenüber Anderen zu beantworten, fragten sich auch diese, was das Besondere an den Deutschen ist, die bei der Suche nach nationalem Sinn auch vor Gewalt nicht haltmachen. Spätestens seit Ende des Zweiten Weltkrieges bewegt sich die Frage nach der deutschen Identität denn auch im Spannungsfeld der jüngsten deutschen Geschichte und sie forscht nicht mehr, wie im 19. Jahrhundert, nach der Hoffnung einer „großen Nation“, sondern nach Alternativen zum „abnormen deutschen Nationalismus“.

Zwar blieb das Problem eines aggressiven Nationalismus in der Bundesrepublik wie in der DDR eine politische Randerscheinung, doch „normaler“ wurden die Deutschen trotz der Einbindung in politische Systeme und einer tiefgreifenden demokratischen Umwälzung zumindest in Westdeutschland nicht. Auch in den achtziger Jahren, so die amerikanische Ethnologin Diana Forsythe, hieß „deutsch sein“ für die Deutschen zuerst, sich

von Fremden abzugrenzen. Die Frage, was deutsch ist, führe dagegen immer noch zu einer Unsicherheit, die wiederum in der Bereitschaft kompensiert wird, Grenzen gegenüber den Anderen zu ziehen.

Dieses Paradoxon einer Nation, die sich in der Abgrenzung gegenüber Anderen sehr sicher, in der Selbsteinschätzung aber unsicher ist, birgt latent Gewalt in sich. Zuletzt zeigte die deutsche Wiedervereinigung, wie stark in Deutschland immer noch der Wille ist, „Fremde" auszugrenzen und sogar zu töten. Im ersten Jahr der Wiedervereinigung 1991 gab es in Deutschland 2.400 „rassistisch motivierte Straftaten", das waren 1.000 Prozent mehr als im Vorjahr. In den Folgejahren nahm diese extrem hohe Zahl nicht ab, gehörten brennende Flüchtlingsheime, Brandanschläge und Jagden nach Ausländern zum ständigen Bild des neuen Deutschland. Staatliche Maßnahmen gegen diese rechte Gewalt und eher hilflose Proteste eines Teils der Gesellschaft konnten nicht darüber hinwegtäuschen: in Deutschland gehört der Angriff auf die „Nichtdeutschen" wieder zum Alltag.

Beunruhigend daran ist, dass es tatsächlich Alltag geworden ist. Die rechtsradikale Gewalt, so Psychologen und Soziologen, ist in vielen Fällen nur die Spitze eines Eisberges. Besonders in Ostdeutschland habe sich längst ein manifestes ausländerfeindliches Klima gebildet, welches unabhängig von sozialen Unterschieden die gesamte Bevölkerung durchzieht.

Warum hat sich auch fünfzig Jahre nach Ende des Zweiten Weltkrieges, zwanzig Jahre nach dem Aufbruch der 68er und einer seit mehreren Jahren existierenden multi-kulturellen Gesellschaft in Deutschland nichts an diesem aggressiven „Deutschsein" geändert? Unter anderem deshalb, so der Ethnologe Jens Schneider, weil sich an den Paradigmen der Diskussion über die deutsche Eigendefinition seit Kriegsende nichts geändert hat. Immer noch steht die ethnische Frage und nicht der kulturelle Diskurs bei der Beurteilung der deutschen Identität im Vordergrund. Und der Frage nach der deutschen Vergangenheit wird die Hoffnung nach „Normalisierung" entgegengesetzt.

Schneider hat in Berlin Angehörige der „Babyboomer"-Generation nach ihrem Verständnis deutscher Nationalität befragt – mit Blick auf die Konstruktion der nationalen Gemeinschaft der Deutschen. Ausgewählt hat er für seine Studie über „das Eigene, das Fremde und die Vergangenheit" im Selbstbild der Deutschen die „Meinungsmacher" der Berliner Politik-, Kultur- und Medienwelt, die sich als Teil der „Generation X" oder der „89er" bereits als zukünftige Meinungselite des vereinigten Deutschland etabliert haben. Den „89ern" wird – je nachdem – zugute gehalten oder vorgeworfen, dass sie in Abgrenzung zu den „68ern" mit der Frage nach der deutschen Nation spielerischer umgehen und sie auf die Suche nach einem „Weg zur Normalisierung" beschränken. Letzteres ist auch die Erwartungshaltung an diese Generation. Sie soll die Lösung für die „Deutsche Frage" finden und Deutschland wieder als selbstbewusste und gleichberechtigte Nation etablieren.

Auf den ersten Blick scheinen sich die „89er" dieser Aufgabe zu verweigern. Große Debatten wie die Diskussion um Botho Strauß' Essay „Anschwellender Bocksgesang" (in: Schwilk/Schacht, (Hrsg.) Die selbstbewusste Nation. 1994) wurden in erster Linie als Emanzipation gegenüber den Dogmen der „68er" geführt, aber sie zeigen, so Schneider, doch auch den

Wunsch nach einem Neubeginn von nationaler Identität. Jedoch wäre eine solche Entwicklung – über die Mobilisierung der Rechtsextremen hinaus – nach Schneiders Analyse zum Scheitern verurteilt, denn der kulturelle Diskurs zur Bestimmung einer Nation fehlt nach wie vor.

Weder der von Forsythe aufgezeigte Zusammenhang zwischen Definition des Eigenen der Ausgrenzung des Anderen noch die quer durch alle politische Lager bestehende diffuse Angst vor Überfremdung haben aber an Aktualität verloren. Antiliberale Grundhaltungen gegenüber Anderen, eine kaum vorhandene kulturelle Toleranz und nur wenige Ideen, wie eine liberale deutsche Nation aussehen könnte, prägen auch die „89er". Gefangen in diesem Geflecht fehlender Unterscheidung zwischen Kultur und Ethnie, und der bloßen Suche nach „Normalität trotz Auschwitz" haben sich die „89er" aus dem beginnenden Diskurs über den „deutschen Weg nach 1990" trotz des Alltags von Ausländerfeindlichkeit wieder zurückgezogen. Das ist die zweite Beunruhigung, auf die Schneiders Studie aufmerksam macht. Denn, so Schneider, „wer, wenn nicht sie, sollte bestehende Diskurskonventionen in Frage stellen und Angebote für andere Redeweisen entwickeln?"

Jens Schley

Michael Löwy: Internationalismus und Nationalismus. Kritische Essays zu Marxismus und „nationaler Frage". Mit einem Beitrag von Enzo Traverso. ISP, Köln 1999 (202 S., Fr. 29.80)

Nationen und Nationalismus bildeten für die sozialistische Arbeiterbewegung seit ihren Anfängen eine grosse Herausforderung. Im Mittelpunkt der marxistischen Auseinandersetzung mit der „nationalen Frage" stand immer der Widerspruch zwischen dem „kosmopolitischen" Charakter des kapitalistischen Weltmarkts und dem nationalen Charakter des bürgerlichen Staates und der bürgerlichen Kultur. Zwar hat die Bourgeoisie, wie es im kommunistischen Manifest heisst, längst „den nationalen Boden der Industrie unter den Füssen weggezogen". Trotzdem ist aber gerade das „grosse(n) Bedauern der Reaktionäre" über diesen Prozess selbst zur wohl mächtigsten Waffe im ideologischen Arsenal des bürgerlich-kapitalistischen Lagers geworden. Ja wie der Fall des schweizerischen Grossindustriellen und rechtsbürgerlichen Parteiführers Blocher zeigt, kann ein und derselbe Bourgeois zugleich für kapitalistische Globalisierung und reaktionären Chauvinismus stehen.

Eine ernsthafte Beschäftigung mit der widersprüchlichen Rolle der Nationen und des Nationalismus in den Klassenauseinandersetzungen bleibt notwendig. Einen Einstieg in die Thematik ermöglicht eine Essaysammlung von Michael Löwy und Enzo Traverso, die sich teils mit den marxistischen „Klassikern" zur „nationalen Frage", teils mit den sich heute im Zusammenhang mit Nationen und Nationalismus stellenden Problemen beschäftigt.

Im ersten Kapitel des Buches, dem von 1981 stammenden Essay „Marx und Engels – Kosmopoliten", widmet sich Löwy den Vorstellungen, die sich Marx und Engels in der Zeit des „Bunds der Kommunisten" über die „Rolle der

Nationen in einer zukünftigen kommunistischen Gesellschaft" machten. Im Gegensatz zu den späteren Schriften hätten Marx und Engels in dieser Zeit explizit die kosmopolitische „Perspektive einer *Welt ohne Grenzen*" verfolgt. Nach der Revolution von 1848, „während derer sich die nationale Frage Marx und Engels in all ihrer Brisanz und Komplexität enthüllt", rückte aber diese Perspektive mehr und mehr in den Hintergrund (S. 23).

Während Marx und Engels die deutschen und italienischen Einigungsbestrebungen als ein Element der bürgerlich-demokratischen Revolution unterstützten, nahmen sie für die nationalen Bewegungen kleinerer Völker nur dann Partei, wenn diese auf der Seite der progressiven Kräfte standen, wie die irische Nationalbewegung. Die Bewegungen der Tschechen und Südslawen lehnten sie dagegen unter dem Eindruck ihrer reaktionären Rolle in der 1848er Revolution ab. In Anlehnung an Hegel bezeichnete Engels diese Nationen als „geschichtslos", als unfähig zur Begründung eines eigenständigen Nationalstaates.

Der australische Soziologe Ephraim Nimni vertritt entgegen den meisten anderen Autoren die Auffassung, dass diese Sicht von Marx und Engels auf die „nationale Frage" durchaus kohärent war und als evolutionstheoretisch, ökonomisch-deterministisch und „eurozentrisch" bezeichnet werden könne. Kapitel 2 stellt eine von Löwy und Traverso 1990 gemeinsam verfasste Kritik an Nimnis Position dar. Die fragwürdigen und teilweise abschätzigen Äusserungen über die „geschichtslosen Völker" seien keine notwendige Folge der marxistischen Grundgedanken, sondern der „kulturellen Vorurteile Europas im 19. Jahrhundert", die Engels „verinnerlicht" habe (S. 38).

Im dritten Kapitel mit dem Titel „Die Marxisten und die nationale Frage. Bemerkungen zu Theorie und Methode" aus dem Jahre 1974 referiert Löwy die Kontroversen um Separatismus, national-kulturellen Autonomie und das Selbstbestimmungsrecht der Völker unter den MarxistInnen der 2. Internationale. Während Rosa Luxemburg in Fortsetzung von Engels' Verdikt über die „geschichtslosen Völker" den nationalen Separatismus in den meisten Fällen für reaktionär hielt, wies Lenin dem Selbstbestimmungsrecht der nationalen Minderheiten Russlands und der unterdrückten Kolonialvölker eine zentrale Bedeutung in der revolutionären Strategie zu. Vor allem unter dem Aspekt ihrer Forderung nach einer national-kulturellen Autonomie innerhalb des österreichisch-ungarischen Vielvölkerstaats diskutiert dieser Beitrag die Schriften der Austromarxisten Karl Renner und Otto Bauer. Wie Löwy selbst im Vorwort einräumt, wird er damit dem zentralen Beitrag Otto Bauers zu einer marxistischen Analyse der „nationalen Frage" zu wenig gerecht.

Die längst fällige Würdigung Otto Bauers holt Löwy im vierten Kapitel des Bandes nach. Hier zieht er seine Kritik zurück, dass Bauers Theorie selbst von der „nationalistischen Ideologie angesteckt" (S. 65) gewesen sei. Den „Fetischismus des Nationalcharakters" kritisierend, legte Bauer eine historische Theorie der Nation vor, die den anderen marxistischen Konzeptionen seiner Zeit (etwa der Definition Kautskys, der die Nation auf eine Sprachgemeinschaft reduzierte, und derjenigen Stalins, der sie durch Sprache, Territorium, Wirtschaft und psychische Wesensart bestimmt sah) weit überlegen war.

Im 1989 entstandenen Artikel „Vaterland oder Mutter Erde?" setzt sich

Löwy mit der Frage auseinander, wie ein zeitgemässer Internationalismus konzipiert werden müsste. Er ortet dabei Elemente einer „neue(n) internationalistische(n) Kultur" u.a. in Lateinamerika, wo dank der Befreiungstheologie sogar eine einst undenkbare „Wahlverwandtschaft" von Katholizismus und Marxismus entstehe. Sie wurde, wie wir heute wissen, von Rom aus in den neunziger Jahren heftig bekämpft. In Europa sieht Löwy in den „übrig gebliebenen Kernen der älteren sozialistischen Tradition" aber auch in der Friedens-, Ökologie-, Antirassismus-, Frauen- und Dritte-Welt-Bewegung die verschiedenen „Komponenten, die sich in verschiedenen Proportionen" zu einer internationalistischen Kultur „verbinden und verschmelzen" (S. 114 f).

Mit dem Wiederaufflammen des Nationalismus beschäftigt sich der Beitrag „Warum Nationalismus?" aus dem Jahre 1993. In den neuen nationalen Bewegungen in Osteuropa seien „das Beste und das Schlimmste untrennbar miteinander vermischt", emanzipatorische Bestrebungen nach politischer und kultureller Selbstbestimmung mit Chauvinismus, Intoleranz und autoritären Tendenzen. So unterschiedlich die nationalen Bewegungen in Osteuropa und die Bewegungen für die Rechte nationaler Minderheiten und die rechtsextremen Bewegungen gegen die Einwanderung in Westeuropa auch seien, gemeinsam sei ihnen, dass „der Verfall von sozialistischen und Klassenwerten, die zu lange mit der UdSSR und den kommunistischen Parteien in Verbindung gebracht worden sind, Platz für Nationalismus und/oder Rassismus" geschaffen habe (127 f). Mangels überzeugender Alternativen werden die „Fremden" für die Krisenerscheinungen des Kapitalismus verantwortlich gemacht. Ohne ihn explizit zu erwähnen, nimmt Löwy damit Otto Bauers These wieder auf, wonach „nationaler Hass (...) transformierter Klassenhass" sei.[1] Auch in den Ländern der sogenannten Dritten Welt gebe es sowohl progressive wie reaktionäre nationalistische Tendenzen. Mit diesen „Nationalismen des Südens" beschäftigt sich das 1995/96 entstandene 7. Kapitel.

Den Abschluss des Bandes bildet der Artikel „Sozialismus und Nation. Über eine marxistische Kontroverse" von Enzo Traverso aus dem Jahre 1984. Dabei geht es um die Frage, ob die kosmopolitische Tendenz des Kapitalismus, die der Sozialismus übernimmt, auch zu einem Verschwinden der kulturellen Unterschiede zwischen den Nationen führe. Originell ist dabei, dass Traverso neben der politischen Dreiteilung der Lager in der 2. Internationale in Anhänger des Selbstbestimmungsrechts, der kulturellen Autonomie und eines intransigenten, die nationale Separation ablehnenden Internationalismus auch eine Unterscheidung hinsichtlich ihrer unterschiedlichen Vorstellungen über die Zukunft der Nation im Sozialismus trifft: Während Kautsky, Lenin, Pannekoek und Strasser „Sozialismus als Assimilation/Assimilierung der Nationen in einer universalen und anationalen menschlichen Gemeinschaft)" betrachteten, erwarteten Bauer, Trotzki und Rosa Luxemburg vom Sozialismus die „Befreiung/Entwicklung der Nationen in einer integrierten und kosmopolitischen Welt." (S. 160).

Die Form der Aufsatzsammlung mit Beiträgen, die zwischen 1974 und 1996 entstanden sind, ermöglicht einen Einblick in die Entwicklung des Denkens der Autoren, vor allem Michael Löwys.[2] Am auffälligsten ist dabei die im

Laufe der Zeit zunehmend positivere Bewertung Otto Bauers.

Die Aufsätze sind grösstenteils Beiträge zu jeweils aktuellen Debatten. Das hebt sie wohltuend von einem abstrakten „Seminarmarxismus" ab, lässt allerdings manchmal auch den Wunsch nach vertiefter Analyse aufkommen.

Dennoch: Die anschauliche und an heutigen politischen Problemen orientierte Herangehensweise der Autoren und der umfassend Begriffe und historische Kontexte erläuternde Anmerkungsapparat bieten Gewähr dafür, dass die Beiträge auch ohne grosse Vorkenntnisse verständlich werden. Insgesamt bietet der Sammelband deshalb vor allem dem theoretisch interessierten politischen Praktiker eine gute Einführung in eine von der sozialistischen Linken stark vernachlässigte Debatte.

Adrian Zimmermann

Anmerkungen

1 Otto Bauer: Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie, in: Otto Bauer Werkausgabe Bd.1, Wien 1975, S. 315.

2 Vgl. M. Löwy: État-Nation, nationalisme, globalisation, internationalisme. Beitrag anlässlich des Sozialen Weltforums in Porto Alegre, 2001. In: Troubles, CSSI, Pf. 343, CH-1211 Genf 4. Von M. Löwy siehe auch: Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Eine Wahlverwandschaft. K. Kramer Verlag, Berlin 1997.

Etienne Balibar: Nous, citoyens d'Europe? Les Frontières, l'État, le Peuple. La Décourte, Paris 2001 (324 S., 135 FF)

In seinem jüngsten Buch vereinigt Etienne Balibar eine Reihe von Texten: Vorträge, Referate, Diskussionsbeiträge auf verschiedenen Tagungen und Seminaren zwischen 1991 und 2000 rund um die Welt. Eines der Kapitel stammt aus einem Sammelband mit dem Titel: *Die Sans-Papiers, der fatale Archaismus.*[1] Es entspricht ganz der Logik eines Sammelwerks, das unter verschiedenen Gesichtspunkten das Problem des Aufbaus von Europa aufwirft. Es handelt sich um Überlegungen während eines längeren Zeitraums, deren Vorzug darin besteht, „Europa" in seiner ganzen Vielfalt zu zeigen und dessen Schwierigkeiten zu benennen; und das zu unterschiedlichen Zeiten, was es erlaubt, den Entwicklungsprozess der Streitpunkte sichtbar zu machen. Balibar geht aus von den Problemen des Aufbaus einer europäischen Entität und der Schaffung eines gemeinsamen Staatsbürgertums.* Er erweitert dann seine Überlegungen und betont die Notwendigkeit, Europa in seiner Beziehung zur Welt zu denken.

Beginnend mit der Frage der Identität, die direkt mit dem Begriff des Staatsbürgertums verbunden ist, zentriert er beide Begriffe um „die Affäre" der Sans-Papiers in Frankreich. Er behandelt also zunächst ein Thema, das nach aussen hin ein rein französisches Thema zu sein scheint (die Haltung der

französischen Institutionen gegenüber der Einwanderung) und endet, nachdem er das klassische philosophische Erbe befragt hat. Dabei ergibt sich ein vielfältiges Netz von Beziehungen, wobei auch zeitgenössisches philosophisches Denken zum Zuge kommt und dem Leser die Positionen von Jacques Rancière, Jean-Luc Nancy, H. van Gunsteren und D. Schnaper vorgestellt werden. [2]

Im ersten Teil des Buches *(Die Krise des nationalen Kommunitarismus),* verbindet Balibars Standpunkt die Begriffe Identität und Staatsbürgertum; Europa kann nicht in einer Logik von Integration-Ausschluss entstehen, die sich eingrenzen liesse auf eine einseitige Integration der Einheimischen (nationaux)** und den entsprechenden Ausschluss der Nicht-Einheimischen (mit andern Worten der „Ausländer"). Zentral ist die Frage nach dem „homo nationalis", der Einwanderung und des Rassismus: Wie soll man einer Bevölkerung, die seit mehreren Jahrzehnten Teil der europäischen Geschichte ist, das Staatsbürgertum verweigern? Wie soll man dreizehn Millionen Staatsangehörige von „Dritt"ländern, „diese Masse von Staatsbürgern des zweiten Kreises", „Niedergelassene, die dem Dienst an den vollberechtigten Europäern verpflichtet sind" (S. 85), ausser Acht lassen, ohne eine fürchterliche Ungerechtigkeit in Kauf zu nehmen?

Die Frage der Identität und Staat-Nation ist von grosser Bedeutung: man muss die Beziehung zum Andern, diesem Fremden rationalisieren und die Zweideutigkeit der Grenze, der Nationalität als Ausgrenzung verstehen und die Prozesse blockieren, die zu einem ungleichen Staatsbürgertum geführt haben. Dazu bedarf es eines Schritts zurück: Balibar erwähnt die Kolonisation als ein wieder aufkommendes Phänomen, spricht von einer „rekolonialisierten Einwanderung", einer „europäischen Apartheid".

Das postkoloniale Europa hat sich noch nicht von seinen Reflexen der Herrschaft und des Ausschlusses gelöst, was ein Staatsbürgertum zum Diskontpreis zur Folge hat. Indem Europa die ethnischen Spaltungen aufrechterhält, verhindert es die Sozialisation seiner Einwanderer, ihre Teilhabe an der Öffentlichkeit; indem man sie entpolitisiert, weigert man sich, sich mit ihrem Status zu beschäftigen und diesen in Frage zu stellen. Ausgeschlossen aus dem Politischen oder in die Klandestinität abgeschoben, werden die Einwanderer auf verschiedene Weise beiseitegedrängt. Dennoch zeigt sich hier, fern von allem Pessimismus, die Absicht, gegen die Gefahr einer europäischen „Apartheid" Stellung zu beziehen und gegen die Praktiken anzukämpfen. Der Kampf der Sans-Papiers selbst, in welchem sie Gefahr laufen, sich den Behörden zu erkennen zu geben, um ihre Rechte einzuklagen, macht aus diesen Eingewanderten das, was Balibar „Aktivbürger" (S. 87) nennt.

Nach der Analyse und Definition der Bedingungen einer europäischen Identität, die den Weg zu einem gemeinsamen Staatsbürgertum öffnet, erweitert Balibar seine Überlegungen über die Grenzen Europas hinaus. Das Ende des Kommunismus und des Kalten Krieges verändert die Gegebenheiten des Aufbaus von Europa beträchtlich: von nun an muss man ein zerbrechliches und konfliktuelles Osteuropa in Rechnung stellen. Die Grenzen, die man (nach dem Zweiten Weltkrieg) gefestigt glaubte, geraten wieder in Bewegung. Der Krieg im Balkan ist dafür der schlagendste Beweis – und dort entscheidet

sich die Zukunft Europas. Das Ende der bipolaren Welt schafft Raum für eine neue Weltordnung, in der die Instabilität und die Radikalisierung der Konflikte sich verstärken. Um einem zukünftigen Europa Sorge tragen zu können, muss auch das Scheitern der kommunistischen Ideologie neu überdacht werden.

In der Stunde der Globalisierung, angesichts enormer Schwierigkeiten in vielen Ländern Osteuropas und unter der Herrschaft einer Gewalt der Grenze, einer „grenzenlosen Gewalt", kann Europa nicht ausserhalb der „Todeszonen" bleiben, die Grenzen schliessen und sich abseits halten. Es ist seine Aufgabe, einen Prozess der Demokratisierung der Grenzen einzuleiten, und das humanitäre Eingreifen ist eines seiner Kettenglieder.

Die gegenwärtigen Ereignisse geben Balibar Recht: die Globalisierung kann nicht zu Lasten der armen Länder durchgeführt werden, ohne dass dies fatale Folgen hat. Die verschiedenen Diskussionsbeiträge in diesem Buch prangern die Gefahren einer „Apartheid" im Weltmassstab an. Eine befangene Diplomatie mit voneinander abweichenden Interessen erhält eine „funktionelle Gewalt" aufrecht, die Balibar auch „präventive Aufstandsbekämpfung" („contre-insurrection préventive") nennt: „Die Debatte über das Recht zur Einmischung verdeckt ein viel gigantischeres Problem, i.e. die allgemeine Nicht-Intervention angesichts der natürlichen und kulturellen Ausrottungsprozesse (...)" (S. 196). Balibar beklagt auch die „perversen Auswirkungen einer zugleich massiven, selektiven und den Ungewissheiten der Grossmachtsdiplomatie unterworfenen Hilfe, die dazu führt, noch ein wenig mehr die Fähigkeiten der Völker zur Selbstregierung zu mindern (...)". Von dieser Art sei die gefährliche Politik der „präventiven Aufstandsbekämpfung", welche die demokratischen Prozesse massiv bremst.

Europa kann sich nicht damit zufrieden geben, sich wieder in sich selbst einzuschliessen und sich in einem geschlossenen Raum aufzubauen, dem einer „Festung Europa". Man muss gegen eine Politik der Funktionalisierung der Gewalt – die die armen Länder in ihrem Zugang zur Entwicklung und zur Demokratie blockiert – ankämpfen, den Prozess der Demokratisierung der Grenzen verteidigen und einer „Politik der Zivilität" eine Chance geben. Wenn Europa das Unheil abwenden will, muss es eine substantielle Beteiligung an der Entwicklung der armen Länder planen.

Der letzte Teil des Buches *(Die Macht des Volks und die Zukunft des Staatsbürgertums in Europa)* betrifft den Aufbau Europas insgesamt: Es werden die verschiedenen zu reformierenden Institutionen skizziert: die Justiz, die Grenzen, die sozialen Massnahmen, die Frage der gemeinsamen Sprache. Aber die Überlegungen werten auch die philosophischen Quellen aus und greifen auf das klassische[3] und zeitgenössische[4] Souveränitätsdenken zurück.

Europa muss erst noch gemacht werden: „Es gibt keinen Staat in Europa", mit andern Worten, es gibt keine europäische Entität als solche. Entweder stehen sich die Nationalstaaten gegenüber oder sie machen einer supranationalen Logik Platz. Die beiden Logiken hindern Europa noch daran, als „Baustelle der Demokratie" sichtbar zu werden: „Es gibt keinen Staat in Europa, nur nationale und supranationale Formen von Etatismus und Bürokratismus." (S. 288). In der gegenwärtigen Welt kann Europa nicht auf die Schliessung der Grenzen und den Rückzug auf

sich selbst bauen, es müsste sich vielmehr einer Herausforderung stellen: so zu handeln, damit „der öffentliche Raum wieder ein ziviler Raum wird" (S. 319). Dazu gibt es nichts Besseres als die Karte der Zivilität auszuspielen und ein Konzept eines neuartigen Staatsbürgertums zu erfinden.

Hind Meddeb (übers. R. Graf)

*Anm. d. Übers.: In Anschluss an Laugstien/Rehmann wird hier *Citoyenneté* mit *Staatsbürgertum* übersetzt (vgl. dazu Etienne Balibar: Kann es ein europäisches Staatsbürgertum geben? Argument 206, Heft 4/5); denn die französischen und englischen Diskussionen über *Citoyenneté* und *Citizenship* beziehen sich auf Bürgerrechte, die nicht mehr an den Rahmen des Nationalstaats gebunden sind, und zielen darauf ab, die Schranken zwischen Eingewanderten, Asylsuchenden und „Einheimischen" abzubauen. Der deutsche Ausdruck *Staatsbürgerschaft* entspricht eher dem französischen *nationalité*, definiert also Zugehörigkeit ausgehend von der Nationalität und setzt die „Staatsbürger" den „Ausländern" gegenüber. Die Verlegenheitsübersetzung „Staatsbürgertum" soll diese Differenz zur „Staatsbürgerschaft" bewusst halten. In der deutschsprachigen Literatur wird weiterhin auch der andere Ausdruck für eine nichtnationale „Staatsbürgerschaft" verwendet (vgl. etwa Petra Dobner: Zum Staatsbürgerschafts-Diskurs, Widerspruch 37, Juli 1999).

** Im Anschluss an die Überlegungen zur *Citoyenneté* wird hier „les nationaux" mit „Einheimische" übersetzt. Obwohl unscharf, bezeichnet der Ausdruck den durch die geschichtlich und kulturell wechselnden Ausschlusslogiken des Nationalstaats definierten „Inländer" gegenüber dem „Ausländer" (vgl. dazu auch E. Balibar: Rassismus und Politik in Europa. Widerspruch 21, Juni 1991 und I. Wallerstein: Integration und Marginalisierung. Wem dient das Staatsbürgerrecht? Widerspruch 37, Juli 1999). Vgl. auch G. D'Amato in diesem Heft.

Anmerkungen

1 Kap. 3 von Balibars Buch (*Nous, citoyens d'Europe? Les Frontières, l'État. le peuple*, Editions La Découverte, Paris 2001) entspricht einem Kapitel im Sammelband von Balibar, Costa-Lacoux, Chemillier-Gendreau, Terray: *Sans-Papiers: l'archaisme fatal,* La Découverte, Paris 1999. Im Folgenden werden die Zitate aus Balibars Buch nur noch mit Seitenangaben im Text nachgewiesen.

2 Jacques Rancière: La mésentente. Politique et Philosophie. Galilée, Paris 1995. J.L. Nancy: La communauté désoeuvrée. Nouvelle édition revue et augmentée, Christian Bourgeois, Paris 1990. Hermann van Gunsteren: A Theory of Citizenship. Organizing Plurality in Contemporary Democracies. Westview Press, Boulder USA und Oxford UK 1998. Balibar nimmt den Begriff des unvollständigen Staatsbürgertums auf und interpretiert ihn neu. D. Schnaper: La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation. Paris 1994.

3 Vgl. Jean Bodin: Über den Staat (Le six livres de la République) und Jean-Jacques Rousseau: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts; Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates.

4 Vgl. Carl Schmitt: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum. Berlin 1974. Ders.: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin 1934.

Weitere Literaturhinweise

Alt, Jörg / Fodor,Ralf, 2001: Rechtlos? Menschen ohne Papiere. Loeper Literaturverlag, Karlsruhe

Altvater, Elmar et al., 2001: Neoliberalismus – Militarismus-Rechtsextremismus. Promedia Verlag, Wien

Bader, Veit-Michael, 1995: Rassismus, Ethnizität, Bürgerschaft. Westfälisches Dampfboot, Münster

Baumann, Jochen et al., 1999: Blut oder Boden. Doppelpass, Staatsbürgerrecht und Nationverständnis. Elefanten Press, Berlin

Bruhn, Joachim, 1994: Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation. Ça-ira Verlag, Freiburg

Chomsky, Noam, 2001: War against People – Menschenrechte und Schurkenstaaten. Europa Verlag, Berlin

Christen, Christian, 2001 : Italiens Modernisierung von Rechts. Berlusconi, Fini, Bossi oder die Zerschlagung des Wohlfahrtsstaates. Karl Dietz Verlag, Berlin

Edlinger, Fritz (Hg.), 2001: Befreiungskampf in Palästina. Von der Madrid-Konferenz zur Al Aqsa-Intifada. Promedia Verlag, Wien

Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.), 2000: Kapitalistische Globalisierung und Befreiung. IKO-Verlag, Frankfurt/M.

Friedland, F., 2001: Geld, Sex und Gott. Zur Kritik des religiösen Nationalismus. Lettre International, Nr. 52, Berlin

Gremliza, Hermann L., 2001: Hat Israel noch eine Chance? Palästina in der neuen Weltordnung. Konkret Verlag, Hamburg

Hagemann, Karen/ Pröve Ralf (Hg.), 1998: Landsknechte, Soldatenfrauen und Nationalkrieger. Campus Verlag, Frankfurt/M.

Hall, Stuart, 1994: Rassismus und kulturelle Identität. Argument Verlag , Hamburg

Heither, Dietrich/ Wiegel, Gerd, 2001: Die Stolzdeutschen. PapyRossa Verlag, Köln

Hoffmann, Lutz, 2001: Der Antisemitismus als Baugerüst der deutschen Nation. In: Antisemitismus - die deutsche Normalität. Ça-ira Verlag, Freiburg

Holz, Klaus, 2001: Nationaler Antisemitismus. Hamburger Edition, Hamburg

Jäger, Siegfried et al. (Hg.), 1998: Der Spuk ist nicht vorbei. Völkisch-nationale Ideologeme im öffentlichen Diskurs. DISS Verlag, Duisburg

jour fixe initiative, berlin (hg.), 2001: Wie wird man fremd ? Unrast Verlag, Münster

Kriesi, Hanspeter et al. Eds., 1999: Nation and National Identity. Rüegger Verlag, Zürich

Kühnl, Reinhard/ Wiegel, Gerd, 1998: Die extreme Rechte in Europa, Distel Verlag, Heilbronn

Loch, Dietmar / Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.), 2001: Schattenseiten der Globalisierung. Rechtsradikalismus, Rechtspopulismus und separatistischer Regionalismus. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.

Osterhoff, Andre, 1997: Die Euro-Rechte. Unrast Verlag, Münster

Rensmann, Lars, 2001: Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität. 3. Aufl., Argument Verlag, Hamburg

Rommelspacher, Birgit, 2001: Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft. Campus Verlag, Frankfurt/M.

Sakar, Saral, 2001: Die nachhaltige Gesellschaft. Eine kritische Analyse der Systemalternativen. Rotpunkt Verlag, Zürich

Schrom, Oliver / Ropke, Andrea, 2001: Stille Hilfe für braune Kameraden. Das geheime Netzwerk der Alt- und Neonazis. Ch.-Links Verlag , Berlin

Seifert, Ruth, 1997: Militär, Nation und Geschlecht. Analyse einer kulturellen Konstruktion. In: Krieg. Wiener Philosophinnen (Hg.), Fink Verlag, München

Terkessidis, Mark, 2001: Neorassismus oder: Wir selbst sind die Anderen. In: Die Brücke, Nr. 118, Saarbrücken

Tolmein, Oliver (Hg.), 2001: Besonderes Kennzeichen D. Leitkultur. Ders.: Wahre Deutsche, Staatsbürger zweiter Klasse und die unsichtbaren Dritten. Konkret Verlag, Hamburg

Wehler, Hans-Ulrich, 2001: Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen. C. H. Beck Verlag, München

Zips, Werner / Kämpfer, Heinz, 2001: Nation X. Schwarzer Nationalismus, Black Exodus und Hip Hop. Promedia Verlag, Wien