

**Etienne Balibar
Immanuel Wallerstein**

Ambivalente Identitäten



Argument

Etienne Balibar
Immanuel Wallerstein

Rasse Klasse Nation Ambivalente Identitäten

Übersetzt von Michael Haupt und Ilse Utz

Argument

Titel der französischen Originalausgabe:
Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës
© Editions La Découverte, 1988

Wir danken dem französischen Ministerium für Kultur und Kommunikation, das die Veröffentlichung der deutschen Übersetzung unterstützt hat.

Die Beiträge von Etienne Balibar wurden (mit einer Ausnahme) aus dem Französischen übersetzt von Ilse Utz, die Beiträge von Immanuel Wallerstein wurden aus dem Amerikanischen übersetzt von Michael Haupt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Rasse – Klasse – Nation: ambivalente Identitäten /
Etienne Balibar; Immanuel Wallerstein. Übers. von Michael Haupt und Ilse Utz.
– 2. Aufl. – Hamburg; Berlin: Argument-Verl., 1992
Einheitssacht: Race – nation – classe <dt.>
ISBN 3-88619-386-1
NE: Balibar, Etienne; Wallerstein, Immanuel

Alle Rechte der deutschen Fassung vorbehalten
© Argument-Verlag 1990
Argument-Verlagsbüro: Rentzelstraße 1, 2000 Hamburg 13
Argument-Redaktion: Onkel-Tom-Straße 64a, 1000 Berlin 37
Umschlag: Johannes Nawrath
Texterfassung durch die Übersetzer
Konvertierung: Fotosatz Barbara Steinhardt, Berlin
Druck: Clausen & Bosse, Leck
Zweite Auflage 1992

Inhalt

Vorwort (Etienne Balibar)	5
---------------------------------	---

I. Der universelle Rassismus

Kapitel 1 Gibt es einen »Neo-Rassismus«? (E.B.)	23
Kapitel 2 Ideologische Spannungsverhältnisse im Kapitalismus: Universalismus vs. Sexismus und Rassismus (I.W.)	39
Kapitel 3 Rassismus und Nationalismus (E.B.)	49

II. Die historische Nation

Kapitel 4 Die Konstruktion von Völkern: Rassismus, Nationalismus, Ethnizität (I.W.)	87
Kapitel 5 Die Nation-Form: Geschichte und Ideologie (E.B.)	107
Kapitel 6 Haushaltsstrukturen und die Formierung der Arbeitskraft in der kapitalistischen Weltwirtschaft (I.W.)	131

III. Die Klassen: Polarisierung und Überdeterminierung

Kapitel 7 Der Klassenkonflikt in der kapitalistischen Weltwirtschaft (I.W.)	141
Kapitel 8 Marx und die Geschichte: die Polarisierung der Klassen (I.W.)	154
Kapitel 9 Bourgeois(ie): Begriff und Realität (I.W.)	167
Kapitel 10 Vom Klassenkampf zum Kampf ohne Klassen? (E.B.)	190

IV. Verschiebungen des gesellschaftlichen Konflikts?

Kapitel 11 Soziale Konflikte in den unabhängigen Staaten Schwarzafrikas (I.W.)	227
Kapitel 12 Der »Klassen-Rassismus« (E.B.)	247
Kapitel 13 Rassismus und Krise (E.B.)	261
Nachwort (Immanuel Wallerstein)	273
Drucknachweise	279

*Unseren Freunden
Mokhtar Mokhtefi und Elaine Klein*

Vorwort

Etienne Balibar

Die in diesem Band zusammengefaßten Aufsätze, die wir dem französischen Leser gemeinsam vorstellen möchten, sind persönlich erarbeitete Beiträge, für die jeder von uns die Verantwortung übernimmt. Aber die Umstände haben aus ihnen Elemente eines Dialogs gemacht, der sich in den letzten Jahren intensiviert hat und den wir heute wiedergeben möchten. Das ist unser Beitrag zur Klärung einer brennenden Frage: *Was ist die Spezifik des heutigen Rassismus?* Wie läßt sie sich mit der Klassenspaltung im Kapitalismus und den Widersprüchen des Nationalstaats verknüpfen? Inwiefern zwingt uns das Phänomen des Rassismus wiederum zu einem Überdenken des Nationalismus und der Klassenkämpfe? Mit dieser Fragestellung wollen wir auch einen Beitrag zu einer umfassenderen Diskussion leisten, die seit mehr als zehn Jahren im »westlichen Marxismus« geführt wird, und wir können nur hoffen, daß sich dieser genügend erneuern wird, um auf der Höhe seiner Zeit zu sein. Natürlich ist es kein Zufall, daß dies eine internationale Diskussion ist, daß sich in ihr die philosophische Reflexion mit der historischen Synthese und der Versuch der Entwicklung einer neuen Begrifflichkeit mit der Analyse von politischen Problemen verbindet, die heute (besonders in Frankreich) mehr als drängend sind. Das ist zumindest die Überzeugung, die wir anderen vermitteln möchten.

Man erlaube mir einige persönliche Hinweise. Als ich Immanuel Wallerstein 1981 zum ersten Mal traf, kannte ich bereits den (1974 erschienen) ersten Band seines Werkes *The Modern World-System*, hatte den zweiten jedoch noch nicht gelesen. Ich wußte folglich nicht, daß er mir dort eine »theoretisch bewußte« Darstellung der »traditionellen« marxistischen Theorie bezüglich der Periodisierung der Produktionsweisen zugeschrieben hatte. Diese Periodisierung setzt die Manufakturperiode mit einer Periode des Übergangs und den Beginn der eigentlichen kapitalistischen Produktionsweise mit der industriellen Revolution gleich. Dem stehen Auffassungen entgegen, die, um den Beginn der Moderne zu markieren, einen zeitlichen »Einschnitt« vorschlagen, der entweder bei 1500 liegt (die europäische Expansion, die Schaffung des Weltmarkts) oder bei 1650 (die ersten »bürgerlichen« Revolutionen und die wissenschaftliche Revolution). Vor allem wußte ich nicht, daß ich in seiner Analyse der Hegemonie Hollands im siebzehnten Jahrhundert einen Ansatzpunkt finden würde, um Spinoza (mit seinen

revolutionären Zügen, die sich nicht nur auf die »mittelalterliche« Vergangenheit, sondern auch auf die zeitgenössischen Tendenzen bezogen) in die merkwürdig atypischen parteipolitischen und religiösen Kämpfe der Zeit einzuordnen (mit ihrer Mischung aus Nationalismus und Kosmopolitismus, Demokratismus und »Furcht vor den Massen«).

Wallerstein wußte wiederum nicht, daß ich seit Beginn der siebziger Jahre infolge der durch unsere »strukturalistische« Lesart des *Kapital* ausgelösten Diskussionen und um gerade den klassischen Aporien der Periodisierung zu entgehen, die Notwendigkeit erkannt hatte, die Analyse der Klassenkämpfe und ihrer Auswirkungen auf die Entwicklung des Kapitalismus in den Rahmen der *Gesellschaftsformation* und nicht nur der Produktionsweise zu stellen, die als ein idealer Durchschnitt oder ein invariantes System betrachtet wurde (was eine völlig mechanistische Strukturkonzeption ist). Daraus folgte einerseits, daß *der Gesamtheit* der historischen Aspekte des Klassenkampfes ein bestimmender Einfluß auf die Konfiguration der Produktionsverhältnisse zuzuschreiben war (einschließlich der Aspekte, die Marx mit dem mehrdeutigen Begriff »Überbau« bezeichnet hatte). Andererseits bedeutete dies, daß im Rahmen der Theorie die Frage nach dem *Raum* aufgeworfen wurde, in dem die Reproduktion des Verhältnisses Kapital-Arbeit (oder der Lohnabhängigen) stattfand; dabei war der ständige Hinweis von Marx mit Inhalt zu füllen, daß der Kapitalismus die Internationalisierung der Akkumulation und der Proletarisierung der Arbeitskraft impliziert, während es gleichzeitig galt, die Abstraktion des undifferenzierten »Weltmarktes« zu überwinden.

Auch hatten mich die Entwicklung der spezifischen Kämpfe der Arbeitsimmigranten in Frankreich in den siebziger Jahren und die Schwierigkeit ihrer Übersetzung ins Politische sowie die These von Althusser, derzufolge jede Gesellschaftsformation auf der Kombination von mehreren Produktionsweisen beruht, zu der Überzeugung gebracht, daß die *Spaltung der Arbeiterklasse* kein sekundäres oder residuelles Phänomen, sondern ein strukturelles (was nicht heißen soll: invariantes) Charakteristikum der heutigen kapitalistischen Gesellschaften ist. Es bestimmt sämtliche Perspektiven der revolutionären Veränderung und selbst der täglichen Organisation der sozialen Bewegung.¹

Schließlich waren von der maoistischen Kritik am »realen Sozialismus« und von der Geschichte der »Kulturrevolution« gewiß nicht die Verteufelung des Revisionismus und die Nostalgie des Stalinismus bei mir haften geblieben, wohl aber der Hinweis, daß die »sozialistische

Produktionsweise« in Wirklichkeit eine instabile Kombination von Staatskapitalismus und proletarischen Tendenzen zum Kommunismus ist. Bei all ihrer Verstreutheit war diesen Berichtigungen die Tendenz gemeinsam, daß sie eine Problematik des »historischen Kapitalismus« an die Stelle der formellen Antithese von Struktur und Geschichte setzten und als eine zentrale Frage dieser Problematik die Veränderung der Produktionsverhältnisse ausmachten, die miteinander verflochten sind und den langen Übergang von den Nicht-Warengesellschaften zu den Gesellschaften mit einer »generalisierten Ökonomie« bilden.

Im Gegensatz zu anderen fiel mir der *Ökonomismus*, der den Analysen Wallersteins häufig vorgeworfen wurde, nicht sonderlich auf. Man muß sich in der Tat über die Bedeutung dieses Begriffs verständigen. In der Tradition der marxistischen Orthodoxie stellt sich der Ökonomismus als ein Determinismus der »Entwicklung der Produktivkräfte« dar: auf seine Art ersetzt das Wallersteinsche Modell der Welt-Wirtschaft durchaus eine Dialektik der kapitalistischen Akkumulation und ihrer Widersprüche. Indem sich Wallerstein die Frage nach den historischen Bedingungen stellte, unter denen sich der Zyklus der Expansions- und Rezessionsphasen etablieren kann, war er nicht weit von dem entfernt, was ich für eine authentische These von Marx, für den Ausdruck seiner *Kritik* des Ökonomismus halte: der Primat der Produktionsverhältnisse über die Produktivkräfte, woraus sich ergibt, daß die »Widersprüche« des Kapitalismus keine Widersprüche *zwischen* Produktionsverhältnissen und Produktivkräften sind (z.B. Widersprüche zwischen dem »privaten« Charakter der einen und dem »gesellschaftlichen« Charakter der anderen, nach der Engels zugeschriebenen Formulierung), sondern — unter anderen — Widersprüche *in* der Entwicklung der Produktivkräfte selbst, »Widersprüche des Fortschritts«. Andererseits wird die sogenannte Kritik des Ökonomismus häufig im Namen der Forderung nach einer Autonomie des Politischen und des Staates vorgetragen, sei es im Verhältnis zur Sphäre der Warenwirtschaft, sei es im Verhältnis zum Klassenkampf selbst, was praktisch darauf hinausläuft, den liberalen *Dualismus* wiedereinzuführen (bürgerliche Gesellschaft/Staat, Ökonomie/Politik), gegen den Marx vehement aufgetreten war. Das Erklärungsmodell Wallersteins, so wie ich es verstanden habe, erlaubte nun die Annahme, daß die Gesamtstruktur des Systems die einer generalisierten Ökonomie ist, und daß die Prozesse der Staatenbildung, die Politik der Hegemonie und die Klassenbündnisse diese Ökonomie strukturieren. Die Frage, warum die kapitalistischen Gesellschaftsformationen die Form von Nationen annehmen, oder, besser gesagt, die Frage, was die Nationen,

die sich um einen »starken« Staatsapparat herum gebildet haben, von den abhängigen Nationen unterscheidet, deren Einheit von innen und außen untergraben wird, und wie sich dieser Unterschied mit der Geschichte des Kapitalismus verändert, war nicht länger ein blinder Fleck, sondern erhielt entscheidende Bedeutung.

In der Tat setzten genau hier meine Fragen und Einwände ein. Ich werde kurz drei umreißen und überlasse dem Leser die Entscheidung, ob sie sich im Rahmen einer »traditionellen« Konzeption des historischen Materialismus bewegen oder nicht.

Erstens war ich nach wie vor davon überzeugt, daß sich die Hegemonie der herrschenden Klassen letztlich auf ihre Fähigkeit gründet, den Arbeitsprozeß und darüber hinaus die Reproduktion der Arbeitskraft selbst zu organisieren, und zwar in einem umfassenden Sinn, der sowohl die Subsistenz der Arbeiter als auch ihre »kulturelle« Bildung einschließt. Um es anders auszudrücken, hier geht es um die *reellen Subsumtion*, die Marx im *Kapital* als Indiz für das Entstehen der eigentlichen kapitalistischen Produktionsweise genommen hat, d.h. als den Punkt, an dem der Prozeß der endlosen Akkumulation und der »Verwertung des Werts« unumkehrbar geworden ist. Die Idee dieser »reellen« Subsumtion (die Marx der rein »formellen« Subsumtion entgegengesetzt), geht, genau betrachtet, weit über die Idee einer Integration der Arbeiter in die Welt des Vertrags, des Geldeinkommens, des Rechts und der offiziellen Politik hinaus: sie impliziert eine Transformation der menschlichen Individualität, die sich von der Entwicklung der Arbeitskraft bis zur Konstituierung einer »herrschenden Ideologie« erstreckt, die so beschaffen ist, daß sie *von den Beherrschten selbst* angenommen wird. Wahrscheinlich hätte Wallerstein gegen eine solche Vorstellung nichts einzuwenden, hebt er doch sehr die Art und Weise hervor, in der *alle* sozialen Klassen, alle formellen Gruppen, die sich im Rahmen der kapitalistischen Welt-Wirtschaft bilden, den Auswirkungen der »Verallgemeinerung der Warenform« und des »Staaten-Systems« ausgesetzt sind. Man kann sich indessen fragen, ob es zur Beschreibung der daraus resultierenden Konflikte und Entwicklungen ausreicht, die historischen Akteure, ihre Interessen und ihre Bündnis- bzw. Konfrontationsstrategien zu schildern. *Die Identität der Akteure selbst hängt von dem Prozeß der Bildung und Aufrechterhaltung der Hegemonie ab.* So hat sich die moderne Bourgeoisie gebildet, um eine Klasse werden zu können, die das Proletariat beherrscht, nachdem sie eine Klasse war, die die Bauernschaft beherrscht hatte: sie mußte sich politische Fähigkeiten und ein »Selbstbewußtsein« aneignen, die die Formen der Widerstände selbst antizipierten und sich mit diesen selbst veränderten.

Der *Universalismus* der herrschenden Ideologie hat demnach tiefere Wurzeln als die internationale Expansion des Kapitals und die Notwendigkeit, allen »entscheidenden Agenten« dieser Expansion gemeinsame Handlungsregeln zu vermitteln²: sie wurzelt in der Notwendigkeit, trotz der bestehenden Antagonismen eine ideologische »Welt« zu konstruieren, die den Ausgebeuteten und den Ausbeutern gemeinsam ist. Der (demokratische oder nicht-demokratische) Egalitarismus der modernen Politik veranschaulicht diesen Prozeß gut. Das heißt, daß sich jede Klassenherrschaft in der Sprache des Universellen artikulieren muß und daß es in der Geschichte vielfältige und unvereinbare Universalitäten gibt. Jede Ideologie — und das gilt auch für die heutzutage dominierenden — ist von den spezifischen Spannungen einer bestimmten Ausbeutungsform gekennzeichnet, und es ist keineswegs sicher, daß eine Hegemonie zugleich alle Herrschaftsverhältnisse umspannen kann, die im Rahmen der kapitalistischen Welt-Wirtschaft wirken. Um es deutlich zu sagen, bezweifle ich die Existenz einer »Welt-Bourgeoisie«. Oder um es genauer auszudrücken, ich sehe, daß die Ausdehnung des Akkumulationsprozesses im internationalen Maßstab die Bildung einer »internationalen Kapitalistenklasse« impliziert, deren unaufhörliche Konkurrenz ein Gesetz ist (und ich sehe auch die Notwendigkeit, zu dieser Kapitalistenklasse sowohl die führenden Leute des »freien Unternehmertums« als auch die Verwalter des »sozialistischen« Staatsprotektionismus zu zählen), aber ich glaube nicht, daß diese Kapitalistenklasse gleichzeitig eine Welt-Bourgeoisie im Sinn einer in den Institutionen organisierten Klasse ist, die einzige, die historisch konkret ist.

Ich kann mir vorstellen, daß Wallerstein darauf sofort antworten würde: aber es gibt eine Institution, die der Welt-Bourgeoisie gemeinsam ist und die ihr unabhängig von ihren internen Konflikten (selbst wenn diese die gewaltsame Form von militärischen Konflikten annehmen) und vor allem unabhängig von den unterschiedlichen Bedingungen ihrer Hegemonie über die beherrschten Bevölkerungen tendenziell eine konkrete Existenz verleiht! Diese Institution ist das *Staaten-System* selbst, das sich besonders stark herausgebildet hat, seitdem sich die Form des Nationalstaats nach den Revolutionen und Konterrevolutionen, den Kolonialisierungen und Entkolonialisierungen auf die ganze Menschheit ausgedehnt hat. Ich selbst habe schon seit langem die Ansicht vertreten, daß jede Bourgeoisie eine »Staatsbourgeoisie« ist, und zwar selbst dort, wo der Kapitalismus nicht als geplanter Staatskapitalismus organisiert ist, und ich denke, daß wir in diesem Punkt übereinstimmen. Eine der treffendsten Fragen, die Wallerstein

meines Erachtens aufgeworfen hat, ist diese: Warum konnte sich die Welt-Wirtschaft (trotz verschiedener Versuche vom sechzehnten bis zum zwanzigsten Jahrhundert) nicht in ein politisch geeintes Welt-*Imperium* verwandeln, warum hat die politische Institution die Form eines »zwischenstaatlichen Systems« angenommen? Auf diese Frage kann nicht a priori geantwortet werden: es geht ja gerade darum, die Geschichte der Welt-Wirtschaft neu zu schreiben, insbesondere die der Interessenkonflikte, der »Monopole« und der ungleichen Entwicklung der Macht, die sich in ihrem »Zentrum« stets manifestiert haben — das sich heute übrigens immer weniger in einem einzigen geographischen Raum lokalisieren läßt —, aber auch die des *ungleichen Widerstands* ihrer »Peripherie«.

Aber genau diese Antwort (so sie denn gegeben würde) veranlaßt mich, meinen Einwand zu noch einmal zu formulieren. Am Ende des ersten Bandes von *The Modern World-System* schlug Wallerstein ein Kriterium für die Identifizierung von relativ autonomen »sozialen Systemen« vor: das Kriterium der *inneren Autonomie* ihrer Entwicklung (oder ihrer Dynamik). Daraus zog er eine radikale Schlußfolgerung: die meisten historischen Einheiten, denen man allgemein das Etikett »soziale Systeme« anheftete (und die den Nationalstaaten »tributpflichtig« waren), sind in Wirklichkeit gar keine; sie sind nur abhängige Einheiten; die einzigen Systeme im richtigen Sinn, die es in der Geschichte gegeben hat, sind einerseits die sich selbst versorgenden Gemeinschaften, andererseits die »Welten« (die Welt-Imperien und die Welt-Wirtschaften). In die marxistische Terminologie übersetzt, würde diese These besagen, daß in der heutigen Welt die einzige wirkliche *Gesellschaftsformation* die Welt-Wirtschaft selbst ist, weil sie die größte Einheit ist, in der die historischen Prozesse interdependent werden. Mit anderen Worten, die Welt-Wirtschaft wäre nicht nur eine ökonomische Einheit und ein Staatensystem, sondern auch eine soziale Einheit. Folglich wäre die Dialektik ihrer Entwicklung selbst eine *globale* Dialektik, oder sie wäre zumindest durch den Primat der globalen Zwänge über die *lokalen* Kräfteverhältnisse gekennzeichnet.

Es steht außer Zweifel, daß diese Darstellung den Vorteil einer synthetischen Erfassung der Internationalisierungsphänomene der Politik und Ideologie hat, die wir seit mehreren Jahrzehnten beobachten und die uns als Endpunkt eines sich über mehrere Jahrhunderte erstreckenden kumulativen Prozesses erscheinen. Eine besonders eindrucksvolle Illustration findet sie in den Krisenperioden. Sie gibt uns — wie wir in diesem Band sehen werden — ein sehr wirksames Instrument an die Hand, um den in der modernen Welt allgegenwärtigen

Nationalismus und Rassismus zu interpretieren, ohne diese Erscheinungen mit denen des »Fremdenhasses« oder der »Intoleranz« der Vergangenheit zu vermengen: den einen (den Nationalismus) als die Reaktion auf die Herrschaft der Staaten des Zentrums, den anderen (den Rassismus) als Institutionalisierung der durch die internationale Arbeitsteilung geschaffenen Hierarchien. Aber ich frage mich, ob die These Wallersteins in dieser Form der Vielfalt der sozialen Konflikte (und insbesondere der Klassenkämpfe) nicht eine formale oder zumindest einseitige Uniformität und Globalität überstülpt. Mir scheint, daß diese Konflikte nicht nur durch ihren transnationalen Charakter gekennzeichnet sind, sondern durch die entscheidende Rolle, die mehr als je zuvor lokale gesellschaftliche Verhältnisse oder lokale Formen des gesellschaftlichen Konflikts spielen (seien sie ökonomischer, religiöser oder politisch-kultureller Natur), aus denen sich nicht unmittelbar eine »Summe« bilden läßt. Mit anderen Worten, indem ich nicht die äußerste Grenze als Kriterium nehme, innerhalb derer die Regulierung eines Systems stattfindet, sondern die Spezifik der sozialen Bewegungen und der in ihr angelegten sozialen Konflikte (oder, wenn man so will, die spezifische Form, in der sich die globalen Widersprüche widerspiegeln), frage ich mich, ob die *sozialen Einheiten* der heutigen Welt nicht von ihrer *ökonomischen Einheit* zu unterscheiden sind. Warum sollten sie eigentlich zusammenfallen? Außerdem meine ich, daß die Gesamtbewegung der Welt-Wirtschaft eher das zufällige *Ergebnis* der Bewegung dieser sozialen Einheiten als ihre Ursache ist. Aber ich gebe zu, daß es schwierig ist, diese sozialen Einheiten ohne weiteres zu identifizieren, da sie sich nicht einfach mit den nationalen Einheiten decken und sich teilweise mit ihnen überschneiden können (warum sollte eine soziale Einheit geschlossen und vor allem »autark« sein?).³

Damit wäre ich bei einer dritten Frage. Die Stärke von Wallersteins Modell, das die Ausführungen von Marx über das aus der endlosen Akkumulation des Kapitals resultierende »Bevölkerungsgesetz« zugleich generalisiert und konkretisiert, besteht darin: es zeigt, daß diese Akkumulation stets (mit Gewalt und mit Hilfe des Rechts) eine Umverteilung der Bevölkerung gemäß den sozialen und beruflichen Erfordernissen ihrer »Arbeitsteilung« erzwungen hat, indem sie ihrem Widerstand entweder nachgab oder ihn zerbrach, indem sie sogar ihre Überlebensstrategien für sich ausnutzte und ihre Interessen gegeneinander ausspielte. Die Grundlage der kapitalistischen Gesellschaftsformationen ist die Arbeitsteilung (im weiten Sinn, der auch die verschiedenen »Funktionen« einschließt, die für die Produktion von Kapital notwendig

sind), bzw. die Grundlage der sozialen Veränderungen ist die Veränderung der Arbeitsteilung. Aber ist es nicht vorschnell, die Arbeitsteilung zur Grundlage all dessen zu machen, was Althusser einst den *Vergesellschaftungseffekt* nannte? Anders ausgedrückt, können wir (wie Marx es in manchen »philosophischen« Texten getan hat) davon ausgehen, daß die Gesellschaften oder die Gesellschaftsformationen nur dadurch »am Leben« gehalten werden und relativ dauerhafte Einheiten bilden, daß sie die Produktion und den Austausch unter bestimmten historischen Verhältnissen organisieren?

Man verstehe mich richtig: es geht nicht um eine Neuauflage des Konfliktes Materialismus-Idealismus und um den Vorschlag, die ökonomische Einheit der Gesellschaften durch eine symbolische Einheit zu vervollständigen oder zu ersetzen, die durch das Recht, die Religion, das Inzestverbot usw. definiert wird. Es geht vielmehr um die Frage, ob die Marxisten nicht Opfer einer gigantischen Illusion über die Bedeutung ihrer eigenen Analysen gewesen sind, die zu einem guten Teil die liberale Wirtschaftsideologie (und deren implizite Anthropologie) beerbt haben. Die kapitalistische Arbeitsteilung hat nichts mit einer Komplementarität der Aufgaben, der Individuen und der sozialen Gruppen zu tun: sie führt vielmehr, wie Wallerstein selbst noch einmal sehr nachdrücklich sagt, zur Polarisierung der Gesellschaftsformationen in antagonistische Klassen, die immer weniger »gemeinsame« Interessen besitzen. Wie kann sich die (zumal konflikthafte) Einheit einer Gesellschaft auf eine solche Teilung gründen? Vielleicht müßten wir unsere Interpretation der marxistischen These umkehren. Anstatt uns die kapitalistische Arbeitsteilung als etwas vorzustellen, was die menschlichen Gesellschaften zu relativ stabilen »Kollektiven« macht, müßten wir sie vielleicht als etwas denken, was sie *zerstört*. Oder vielmehr als etwas, was sie *zerstören würde* (indem sie ihren inneren Ungleichheiten die Form unversöhnlicher Antagonismen gibt), *wenn* es nicht andere soziale Praktiken gäbe, die ebenso materiell, aber nicht auf das Verhalten des homo oeconomicus reduzierbar sind: z.B. die Praktiken der sprachlichen Kommunikation und der Sexualität, die Technik oder das Wissen, die dem Imperialismus des Produktionsverhältnisses Grenzen setzen und ihn von innen heraus transformieren.

Dann wäre die Geschichte der Gesellschaftsformationen nicht so sehr die des Übergangs von Nicht-Warengesellschaften zu Gesellschaften des Marktes oder des allgemeinen Austausches (einschließlich des Austausches der menschlichen Arbeitskraft) — die liberale oder soziologische Vorstellung, die der Marxismus bewahrt hat — als vielmehr

die der *Reaktionen* des Komplexes der »nicht-ökonomischen« Gesellschaftsverhältnisse, die ein historisches Gemeinwesen zusammenhalten und es vor der Entstrukturierung schützen, von der es durch die Expansion der Wertform bedroht ist. Es sind diese Reaktionen, die der Sozialgeschichte einen Charakter verleihen, der sich nicht auf die einfache »Logik« der erweiterten Reproduktion des Kapitals oder selbst auf ein »strategisches Spiel« der Akteure reduzieren läßt, so wie sie durch die Arbeitsteilung und das Staatensystem definiert werden. Sie liegen auch den in sich ambivalenten ideologischen und institutionellen Produkten zugrunde, die der wirkliche Stoff sind, aus dem die Politik gemacht ist (z.B. die Ideologie der Menschenrechte, aber auch der Rassismus, der Nationalismus, der Sexismus und ihre revolutionären Antithesen). Sie erklären schließlich auch die ambivalenten Auswirkungen der Klassenkämpfe; und zwar in dem Maße, wie sie in dem Bestreben, die »Negation der Negation« zur Geltung zu bringen, d.h. *den Mechanismus zu zerstören*, der tendenziell die Bedingungen der sozialen Existenz zerstört, auch utopisch darauf abzielen, eine *verlorene Einheit wiederherzustellen* und sich dadurch der »Vereinnahmung« durch verschiedene Herrschaftsmächte anbieten.

Anstatt eine Diskussion auf diesem Abstraktionsniveau zu führen, erschien es uns von Anfang an sinnvoller, erneut das theoretische Instrumentarium zu besetzen, das wir bei der — gemeinsamen — Analyse einer sehr wichtigen aktuellen Frage verwendet haben; einer Frage, die so schwierig ist, daß sie eher die Meinungsverschiedenheiten fördert. Dieses Projekt wurde in einem dreijährigen Seminar im Humanwissenschaftlichen Institut in Paris realisiert (1985-1986-1987), das sich nacheinander mit den Themen »Rassismus und Ethnizität«, »Nation und Nationalismus«, »Klassen« befaßte. Die hier zusammengestellten Texte geben unsere Beiträge nicht wortwörtlich wieder, sondern fassen ihren wesentlichen Inhalt zusammen, der noch durch einige Punkte ergänzt wird. Einige Texte sind in anderen Veröffentlichungen erschienen, auf die wir verweisen. Wir haben sie so angeordnet, daß deutlich wird, wo die Divergenzen und die Konvergenzen liegen. Die Folge der Texte erhebt weder Anspruch auf absolute Kohärenz noch auf Vollständigkeit, sondern will einen Einstieg in die Frage bieten, einige Wege zu ihrer Erforschung erkunden. Für Schlußfolgerungen ist es noch viel zu früh. Wir hoffen indes, daß der Leser reichlich Stoff zur Reflexion und zur Kritik findet.

In einem ersten Teil mit dem Titel »Der universelle Rassismus« wollten wir eine Problematik skizzieren, die der »Fortschritts«-Ideologie entgegensteht, welche sich dem Liberalismus verdankt und von der

marxistischen Geschichtsphilosophie weitgehend aufgegriffen wurde. Wir stellen fest, daß *der Rassismus* in traditionellen oder neuen Formen (die allerdings miteinander verquickt sind) in der heutigen Welt *nicht auf dem Rückzug, sondern auf dem Vormarsch ist*. Dieses Phänomen beinhaltet Ungleichmäßigkeiten und kritische Phasen, deren Erscheinungsformen nicht vermengt werden dürfen, aber letztlich kann es nur durch strukturelle Ursachen erklärt werden. In dem Maße, wie die hier anstehende Problematik — ob es sich um wissenschaftliche Theorien, um den institutionalisierten oder den in der Bevölkerung verbreiteten Rassismus handelt — die Kategorisierung der Menschheit in künstlich voneinander isolierte Gattungen ist, muß es eine extrem konfliktreiche Spaltung auf der Ebene der gesellschaftlichen Verhältnisse selbst geben. Es handelt sich mithin nicht um ein bloßes »Vorurteil«. Überdies muß diese Spaltung unabhängig von so entscheidenden historischen Transformationen wie der Entkolonisierung in dem durch den Kapitalismus geschaffenen internationalen Rahmen reproduziert werden. Wir haben es folglich weder mit einem Relikt noch mit einem Archaismus zu tun. Aber steht dies nicht im Gegensatz zur Logik der allgemeinen Wirtschaft und des individualistischen Rechts? Mitnichten. Wir meinen beide, daß der Universalismus der bürgerlichen Ideologie (und damit auch ihr Humanismus) *nicht* mit dem System von Hierarchien und Ausgrenzungen *unvereinbar* ist, das vor allem die Form des Rassismus und Sexismus annimmt. So wie auch der Rassismus und der Sexismus ein System bilden.

Bei den Einzelheiten der Analyse gehen unsere Ansichten gleichwohl in mehreren Punkten auseinander. Wallerstein führt den Universalismus auf die Form des Marktes zurück (auf die Universalität des Akkumulationsprozesses), den Rassismus auf die unterschiedliche Bewertung der Arbeitskraft im Zentrum und in der Peripherie und den Sexismus auf den Gegensatz zwischen maskuliner »Arbeit« und femininer »Nicht-Arbeit« im Haushalt, aus der er eine grundlegende Einrichtung des historischen Kapitalismus macht. Ich bin dagegen der Meinung, daß die spezifische Artikulation des Rassismus mit dem Nationalismus zusammenhängt, und ich glaube zeigen zu können, daß die Universalität paradoxerweise im Rassismus selbst vorhanden ist. Hier wird die zeitliche Dimension entscheidend: die wesentliche Frage ist, wie die Erinnerung an die Ausgrenzungen der Vergangenheit auf die der Gegenwart übertragen wird bzw. wie die Internationalisierung der Bevölkerungsbewegungen und die veränderte politische Rolle der Nationalstaaten in einen »Neo-Rassismus«, ja in einen »Post-Rassismus« einmünden können.

In einem zweiten Teil mit dem Titel »Die historische Nation« versuchen wir, die Kategorien »Volk« und »Nation« neu zur Diskussion zu stellen. Unsere Methoden sind recht unterschiedlich: ich gehe diachronisch vor, indem ich der Entwicklungslinie der Nation-Form nachgehe; Wallerstein geht synchronisch vor, indem er den funktionellen Stellenwert ausmacht, den der nationale Überbau unter anderen politischen Institutionen in der Welt-Wirtschaft hat. Daher sehen wir auch den Klassenkampf und die nationale Formation unterschiedlich. Extrem vereinfacht könnte man sagen, daß meine Position darin besteht, die historischen Klassenkämpfe in die nationale Form einzuordnen (obwohl sie deren Antithese darstellen), während Wallerstein die Nation zusammen mit anderen Formen in den Bereich der Klassenkämpfe einordnet (obwohl diese nur unter außergewöhnlichen Bedingungen Klassen »für sich« werden: ein Punkt, auf den wir später eingehen werden).

Zweifellos liegt hier die Bedeutung des Begriffs »Gesellschaftsformation«. Wallerstein schlägt vor, drei große historische Entstehungsformen des »Volkes« zu unterscheiden: die *Rasse*, die *Nation* und die *Ethnizität*, die auf unterschiedliche Strukturen der Welt-Wirtschaft verweisen; er hebt besonders den historischen Einschnitt zwischen dem »bürgerlichen« Staat (Nationalstaat) und den früheren Formen des Staates hervor (für ihn ist der Begriff »Staat« bereits mehrdeutig). Bei meinem Versuch, den Übergang des »vornationalen« Staates zum »nationalen« Staat zu kennzeichnen, messe ich dagegen einer anderen Idee von ihm (die hier nicht behandelt wird) große Bedeutung bei, nämlich der *Pluralität der politischen Formen* in der Phase der Konstituierung der Welt-Wirtschaft. Ich stelle das Problem der Konstituierung des Volkes (das ich als *fiktive Ethnizität* bezeichne) als ein Problem der Hegemonie im Inneren dar und versuche, die Rolle zu analysieren, die dabei die Institutionen spielen, die zur Herausbildung der sprachlichen und der rassischen Gemeinschaft führen. Infolge dieser verschiedenen Ansätze scheint Wallerstein mehr über die Ethnisierung der *Minderheiten* aussagen zu können, während es mir mehr um die Ethnisierung der *Mehrheiten* geht; vielleicht ist er zu »amerikanisch« und ich zu »französisch« ... Sicher ist indessen, daß es uns beiden gleichermaßen wichtig erscheint, die Nation und das Volk als historische Konstruktionen zu denken, dank derer die *heutigen* Institutionen und Antagonismen *in die Vergangenheit projiziert* werden können, um den »Gemeinschaften« eine relative Stabilität zu verleihen, von denen das Gefühl der individuellen »Identität« abhängt.

Mit dem dritten Teil, der »Die Klassen: Polarisierung und Überdeterminierung« betitelt ist, fragen wir nach den radikalen Veränderungen,

denen die Schemata der marxistischen Orthodoxie zu unterziehen sind (d.h., kurz gesagt, der Evolutionismus der »Produktionsweise« in seinen verschiedenen Varianten), damit der Kapitalismus wirklich als historisches System (oder Struktur) entsprechend den authentischen Ausführungen von Marx analysiert werden kann. Es wäre unangebracht, im voraus unsere Thesen zusammenzufassen. Der boshafte Leser wird sich ein Vergnügen daraus machen, die zwischen unseren jeweiligen »Rekonstruktionen« auftretenden Widersprüche aufzulisten. Weichen doch auch wir nicht von der Regel ab, daß zwei »Marxisten« unfähig sind, den gleichen Begriffen die gleiche Bedeutung zu geben ... Daraus sollte man jedoch nicht vorschnell schließen, daß es sich um eine scholastische Spielerei handelt. Was mir bei einer erneuten Lektüre im Gegenteil überaus wichtig erscheint, das ist der Grad an Übereinstimmung bei den Schlußfolgerungen, zu denen wir ausgehend von so unterschiedlichen Prämissen gelangen.

Es geht um die Darstellung des »ökonomischen« und des »politischen« Aspekts des Klassenkampfes. Wallerstein hält an der Problematik von »Klasse an sich« und »Klasse für sich« fest, die ich ablehne, kombiniert sie jedoch mit den zumindest provokativen Thesen bezüglich des Hauptaspekts der Proletarisierung (die seiner Ansicht nach *nicht* mit der allgemeinen Durchsetzung der Lohnarbeit gleichbedeutend ist). Seiner Argumentation zufolge dehnt sich die Lohnarbeit *trotz* des unmittelbaren Interesses der Kapitalisten aus, und zwar unter der doppelten Wirkung der Realisationskrisen und der Arbeiterkämpfe gegen die Überausbeutung in den Ländern der Peripherie (die absolute Unterbezahlung). Ich werde dem entgegenhalten, daß diese Überlegung voraussetzt, daß jede Ausbeutung »extensiv« ist, d.h. daß es keine Form der Überausbeutung gibt, die an die Intensivierung der Lohnarbeit infolge von technologischen Revolutionen gebunden ist (was Marx die »reelle Subsumtion«, die Produktion des »relativen Mehrwerts« nennt). Aber diese Divergenzen in der Analyse — man könnte meinen, hier stünden sich ein Standpunkt der Peripherie und ein Standpunkt des Zentrums gegenüber — sind drei gemeinsamen Ideen untergeordnet:

1. Die These von Marx über die Polarisierung der Klassen im Kapitalismus ist kein fataler Fehler, sondern die *Stärke* seiner Theorie. Sie ist auf jeden Fall sorgfältig von der ideologischen Vorstellung einer »Vereinfachung der Klassenverhältnisse« im Zuge der Entwicklung des Kapitalismus zu unterscheiden, die mit der historischen Zusammenbruchstheorie verknüpft ist.

2. Es gibt keinen »Idealtypus« der Klassen (Proletariat und Bourgeoisie), sondern *Prozesse* der Proletarisierung und der Verbürgerlichung⁴, von denen jeder seinen eigenen inneren Konflikte hat (was ich in Anlehnung an Althusser die »Überdetermination« des Antagonismus nenne): so erklärt sich, daß die Geschichte der kapitalistischen *Ökonomie* von den *politischen* Kämpfen im nationalen und transnationalen Rahmen abhängt.

3. Die »Bourgeoisie« definiert sich nicht nur durch die Akkumulation des Profits (oder durch die produktive Investition): diese Bedingung ist notwendig, aber nicht hinreichend. Man wird im Text Ausführungen Wallersteins finden, in denen er darlegt, daß die Bourgeoisie in jeweils unterschiedlichen historischen Formen nach Monopolpositionen strebt und darauf aus ist, den Profit in eine vom Staat garantierte »Rente« umzuwandeln. Die Historisierung (und damit die Dialektisierung) des Klassenbegriffs in der »marxistischen Soziologie« steht erst am Anfang (was bedeutet, daß noch große Anstrengungen erforderlich sind, um die Ideologie auszuhebeln, die sich bislang als marxistische Soziologie verstanden hat). Auch hier reagieren wir auf unsere nationalen Traditionen: entgegen einem hartnäckigen Vorurteil in Frankreich (das allerdings auf Engels zurückgeht), versuche ich zu zeigen, daß der Bourgeois-Kapitalist kein Parasit ist; Wallerstein dagegen, der aus dem Land kommt, wo sich der »Manager«-Mythos gebildet hat, versucht zu zeigen, daß der Bourgeois keineswegs das Gegenteil des Aristokraten ist (weder in der Vergangenheit noch heute).

Aus verschiedenen Gründen bin ich ebenfalls der Auffassung, daß der allgemeine *Schulbesuch* die Klassenunterschiede nicht nur »reproduziert«, sondern auch *produziert*. Nur glaube ich nicht, und darin bin ich weniger »optimistisch« als er, daß dieser »meritokratische« Mechanismus politischer *anfalliger* ist als die früheren historischen Mechanismen der Erlangung eines privilegierten sozialen Status. Das liegt meines Erachtens daran, daß die allgemeine Schulpflicht — zumindest in den »entwickelten« Ländern ein Mittel zur Selektion der Kader und einen ideologischen Apparat darstellt, der die sozialen Trennungen mit »technischen« und »wissenschaftlichen« Mitteln gleichsam naturalisiert, wobei es vorwiegend um die Trennung von Hand- und Kopfarbeit bzw. von ausführender und leitender Arbeit in ihren sukzessiven Formen geht. Wie man sehen wird, ist diese Form der Naturalisierung, die eng mit dem Rassismus verbunden ist, nicht weniger effizient als andere historische Legitimationen des Privilegs.

Was uns direkt zu unserem letzten Punkt führt: *Verschiebungen des sozialen Konflikts*? In diesem vierten Teil kommen wir auf die eingangs

gestellte Frage zurück (die des Rassismus oder, allgemeiner gesagt, des »Status« und der Identität der »Gemeinschaft«), wobei wir die zuvor getroffenen Feststellungen miteinander verbinden und — sei es auch nur entfernt — praktische Schlußfolgerungen vorbereiten. Es geht auch darum, einzuschätzen, wie weit wir uns von einigen klassischen soziologischen und historischen Themen entfernt haben. Natürlich bleiben die Unterschiede in der Herangehensweise und mehr oder weniger gravierende Meinungsverschiedenheiten bestehen: es kann also keine Rede davon sein, daß wir zu einem gemeinsamen Schluß kommen. Überspitzt ausgedrückt, könnte ich sagen, daß Wallerstein dieses Mal viel weniger »optimistisch« ist als ich, geht er doch davon aus, daß das »Gruppen«-Bewußtsein notwendigerweise die Oberhand über das »Klassen«-Bewußtsein gewinnt oder zumindest die notwendige Form seiner historischen Realisierung darstellt. Es meint zu Recht, daß sich die beiden Begriffe *an der* (»asymptotischen«) *Grenze* der Transnationalisierung der Ungleichheiten und Konflikte treffen. Ich glaube allerdings nicht, daß der Rassismus der *Ausdruck* der Klassenstruktur ist, sondern daß er eine typische Form der *politischen Entfremdung* ist, die den Klassenkämpfen auf dem Feld des Nationalismus innewohnt und besonders ambivalente Ausprägungen annimmt (die Rassisierung des Proletariats, der Ouvrierismus, der Konsens »zwischen den Klassen« in der aktuellen Krise). Es ist richtig, daß ich bei meinen Überlegungen vor allem das Beispiel der Situation und Geschichte Frankreichs vor Augen habe, wo die Erneuerung der internationalistischen Praxis und Ideologie heute eine unsichere Frage ist. Es ist auch richtig, daß die »proletarischen Nationen« der Dritten Welt oder, genauer gesagt, ihre pauperisierten Massen und die »neuen Proletarier« Westeuropas — bei all ihrer Unterschiedlichkeit — *in der Praxis* den gleichen Gegner haben: den institutionellen Rassismus und sein politisches Durchschlagen auf die bzw. seine politische Vorwegnahme durch die Massen. Und sie haben die gleiche Hürde zu nehmen: die Vermengung des ethnischen Partikularismus oder des politisch-religiösen Universalismus mit Ideologien, die *an sich* einen befreienden Charakter haben. Das ist wahrscheinlich das Wesentliche, das wir mit allen interessierten Menschen außerhalb der universitären Zirkel weiter zu bedenken und zu erforschen haben. Ein gleicher Gegner bedeutet indessen weder die gleichen unmittelbaren Interessen noch die gleichen Bewußtseinsformen und noch viel weniger die Zusammenfassung der Kämpfe zu einem Ganzen. Denn dies ist nur eine Tendenz, der strukturelle Hindernisse entgegenstehen. Für ihre effektive Durchsetzung bedarf es günstiger Umstände und praktischer politischer Konzepte. Daher vertrete ich in diesem Buch die Auffassung,

daß die (Re-)Konstituierung einer Klassenideologie auf neuen Grundlagen (und vielleicht in neuen Begriffen), die geeignet ist, dem galoppierenden Nationalismus von heute und morgen entgegenzuwirken, einen effizienten Antirassismus zur Voraussetzung hat, wodurch ihr Inhalt bereits bestimmt ist.

Zum Schluß möchten wir den Kollegen und Freunden danken, die zu unserer Freude an dem Seminar mitgearbeitet haben, das diesem Buch zugrunde liegt: Claude Meillassoux, Gérard Noiriel, Jean-Loup Amsele, Pierre Dommergues, Emmanuel Terray, Véronique de Rudder, Michèle Guillon, Isabelle Taboada, Samir Amin, Robert Fossaert, Eric Hobsbawm, Ernest Gellner, Jean-Marie Vincent, Kostas Vergopoulos, Francoise Duroux, Marcel Drach, Michel Freyssenet. Wir danken ebenfalls allen, die sich an den Diskussionen beteiligt haben. Wir können sie nicht alle nennen, aber ihre Beiträge sind nicht vergebens formuliert worden.

Anmerkungen

- 1 Ich muß an dieser Stelle erwähnen, daß u.a. die Forschungen von Yves Duroux, Claude Meillassoux und Suzanne de Brunhoff über die Reproduktion der Arbeitskraft und die Widersprüche der »Lohnform« einen entscheidenden Einfluß auf diese Überlegungen gehabt haben.
- 2 Wie es Wallerstein vor allem in *Der historische Kapitalismus* (Hamburg, Argument-Verlag, 2. Aufl. 1989, S. 65ff.) darlegt.
- 3 Meines Erachtens wird durch diesen Gesichtspunkt auch die Perspektive einer »Konvergenz« der »antisystemischen Bewegungen« in Zweifel gezogen (zu denen Wallerstein zugleich die sozialistischen Bewegungen der Arbeiterklasse und die nationalen Befreiungsbewegungen, den Kampf der Frauen gegen den Sexismus und den Kampf der unterdrückten — insbesondere dem Rassismus ausgesetzten — Minderheiten zählt; sie alle sind potentieller Teil einer einzigen »Weltfamilie der systemfeindlichen Bewegungen«, *Der historische Kapitalismus*, a.a.O., S. 96): denn diese Bewegungen erscheinen mir nicht als untereinander »zeitgemäß«, als bisweilen unvereinbar, an *universelle*, aber *unterschiedliche* Widersprüche gebunden, mit sozialen Konflikten verknüpft, die in verschiedenen »gesellschaftlichen Formationen« *ungleich* gewichtet sind. Ich sehe ihre Verdichtung zu einem einzigen historischen Block nicht als eine langfristige Tendenz, sondern als ein durch die Umstände bedingtes Zusammentreffen, dessen Dauer von politischen Innovationen abhängig ist. Das gilt zuallererst für die »Konvergenz« von Feminismus und Klassenkampf: es wäre interessant, sich zu fragen, warum es praktisch nur in den gesellschaftlichen Formationen eine »bewußte« feministische Bewegung gegeben hat, in denen es auch einen organisierten Klassenkampf gab, wenngleich sich diese beiden Bewegungen niemals hätten verbinden können. Liegt das an der Arbeitsteilung? Oder an der politischen Form der Kämpfe? Oder am Unbewußten des »Klassenbewußtseins«?

- 4 Ich verwende im Französischen lieber den Begriff *embourgeoisement* anstelle des von Wallerstein benutzten Begriffs *bourgeoisification*, obwohl der Ausdruck möglicherweise mehrdeutig ist (ist sie eigentlich so sicher? So wie sich die Militärs aus zivilen Kreisen rekrutieren, stammen die Bürger in den x-ten Generation aus nicht-bürgerlichen Kreisen).

I. Der universelle Rassismus

Kapitel 1

Gibt es einen »Neo-Rassismus«?*

Etienne Balibar

Wieweit ist es heute angebracht, von einem »Neo-Rassismus« zu sprechen? Das aktuelle Geschehen, dessen Formen von Land zu Land etwas verschieden ausfallen, aber doch deutlich erkennen lassen, daß es sich um ein transnationales Phänomen handelt, zwingt uns dazu, diese Frage zu stellen. Allerdings können dieser Frage zwei verschiedene Bedeutungen gegeben werden: Einerseits die, ob wir heute vor einer historischen *Erneuerung* der rassistischen Politiken und Bewegungen stehen, die ihre Erklärung in einer Krisenlage oder etwa auch in anderen Ursachen findet, andererseits die, ob es sich hinsichtlich der von ihm besetzten Themen und seiner gesellschaftlichen Bedeutung um einen *neuen* Rassismus handelt, der sich nicht auf die früher aufgetretenen »Modelle« reduzieren läßt. Ich werde im folgenden vor allem der Frage in der zweiten Bedeutung nachgehen.

Zunächst einmal ist festzuhalten, daß die Hypothese, es handele sich um einen »Neo-Rassismus« — jedenfalls in bezug auf Frankreich — im Ausgang von einer immanenten Kritik der *Theorien*, der Diskurse, entwickelt worden ist, die auf der Ebene einer Anthropologie oder einer Geschichtsphilosophie dazu beitragen, eine Politik der Ausgrenzung zu legitimieren. Dabei ist nur wenig Mühe darauf verwandt worden, eine Verbindung zwischen der Neuartigkeit der vorgetragenen Thesen und dem neuen Charakter der politischen Situationen bzw. den gesellschaftlichen Veränderungen herzustellen, die dazu geführt haben, daß diese neuen Thesen überhaupt »greifen«. Ich werde im folgenden die These vertreten, daß die theoretische Dimension des Rassismus heute wie damals zwar historisch relevant, aber weder eigenständig noch primär ist. Der Rassismus gehört vielmehr — als ein wahrhaft »totales soziales Phänomen« — in den Zusammenhang einer Vielzahl von Praxisformen (zu denen Formen der Gewaltanwendung ebenso gehören wie Formen der Mißachtung, der Intoleranz, der gezielten Erniedrigung und der Ausbeutung), sowie von Diskursen und

* Dieser Beitrag erschien unter dem Titel »Gibt es einen 'neuen Rassismus'?« bereits in *Das Argument* 175 (Mai/Juni 1989). Die Übersetzung stammt von Frieder Otto Wolf. Sie wurde für diesen Band geringfügig überarbeitet.

Vorstellungen, die nichts weiter darstellen als intellektuelle Ausformulierungen des Phantasmas der Segregation bzw. der Vorbeugung (d.h. der Notwendigkeit, den Gesellschaftskörper zu reinigen, die Identität des »eigenen Selbst« bzw. des »wir« vor jeder Promiskuität, jeder »rassischen Vermischung« oder auch jeder »Überflutung« zu bewahren) und die sich um die stigmatisierenden Merkmale des radikal »Anderen« (wie *Name, Hautfarbe und religiöse Praxisformen*) herum artikulieren. Im Rassismus geht es demgemäß darum, Stimmungen und Gefühle zu organisieren (deren zwanghaften Charakter, aber auch deren »irrationale« Ambivalenz die Psychologen vielfach beschrieben haben), indem sowohl ihre »Objekte«, als auch ihre »Subjekte« stereotypisiert werden. Aus eben dieser Kombination unterschiedlicher Praxisformen, Diskursformen und Vorstellungen in einem ganzen Netz von Gefühls-Stereotypen läßt sich die Herausbildung einer rassistischen *Gemeinschaft* erklären (oder auch einer Gemeinschaft von Rassisten, zwischen denen aus wechselseitigem Abstand wirksame »Nachahmungs«-Verbindungen bestehen), sowie auch die Art und Weise, wie sich gleichsam spiegelbildlich die Individuen und Kollektive, die dem Rassismus ausgesetzt sind (also dessen »Objekte«), dazu gezwungen sehen, sich selbst als eine Gemeinschaft wahrzunehmen.

Wie absolut, wie unerbittlich, dieser Zwang auch sein mag, *für seine Opfer* bleibt er offenbar dennoch immer als Zwang wahrnehmbar: Weder kann er (wie bei A. Memmi nachzulesen) ohne Konflikte verinnerlicht werden, noch den Widerspruch auslöschen, daß kollektiven Zusammenhängen eine Gemeinschaftsidentität zugeschrieben wird, denen zugleich das Recht bestritten wird, sich selbst zu definieren (lesen wir Fanon!). Dieser Zwang, sich als Gemeinschaft wahrzunehmen, hebt auch nicht den in den Handlungen, Diskursen, Theorien und Rationalisierungen (der Rassisten, A.d.Ü.) enthaltenen Überschuß an Gewaltsamkeit auf. Aus der Perspektive seiner Opfer besteht also eine wesentliche Asymmetrie des rassistischen Komplexes, die den Taten und dem Übergang zur Tat einen unbestreitbaren Primat über die Lehren verleiht — wobei als Taten natürlich nicht nur physische Gewalttaten und Diskriminierungen zu begreifen sind, sondern auch durchaus Worte, die durch Worte ausgeübte Gewalt in Form von Verachtung und Aggression. Dies führt uns zunächst dazu, die Veränderungen in der Lehre und der Sprache (der Rassisten, A.d.Ü.) zu relativieren: Muß man solchen Rechtfertigungen, die immer dieselbe Struktur bewahren (die Struktur, jedes Recht zu verweigern), auch wenn sie aus der Sprache der Religion in die der (Natur-)Wissenschaft oder aus der Sprache der Biologie in die der Kultur und der Geschichte

überwechseln, solange sie zu denselben Taten führen, überhaupt eine derartige Bedeutung zuschreiben?

Diese Bemerkung ist durchaus richtig, sie ist sogar von zentraler Bedeutung — aber sie beseitigt noch nicht das Problem. Denn eine Zerstörung des Rassismus setzt nicht nur voraus, daß dessen Opfer dagegen revoltieren, sondern auch die Rassisten selbst müssen sich verändern. Dementsprechend muß es zu einer *Zersetzung der rassistischen Gemeinschaft von innen heraus* kommen. Dies läßt sich mit der Bekämpfung des Sexismus vergleichen, dessen Überwindung zugleich die Revolte der Frauen und die Zersetzung der Gemeinschaft der »Männchen« erfordert. Nun sind aber die rassistischen Theorien für die Herausbildung dieser Gemeinschaft unverzichtbar. *Es gibt in der Tat ohne Theorie(n) keinen Rassismus.* Es wäre ganz und gar müßig, sich zu fragen, ob die rassistischen Theorien eher aus den Eliten oder aus den Massen, aus den herrschenden oder aus den beherrschten Klassen stammen. Dagegen liegt es auf der Hand, daß sie jedenfalls von Intellektuellen »rationalisiert« werden. Und es ist sogar äußerst wichtig, sich die Frage zu stellen, welche Funktion die theoretischen Ausarbeitungen des Rassismus (dessen Prototyp die evolutionistische Anthropologie der »biologischen Rassen« darstellt, wie sie sich gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts herausgebildet hat) für die Verfestigung der Gemeinschaft haben, die sich um den Signifikanten der »Rasse« herum bildet.

Diese Funktion scheint mir nicht ausschließlich in der allgemeinen Fähigkeit zu einer Organisierung der intellektuellen Rationalisierungen (was Gramsci als deren »Organizität« bezeichnet hat und Auguste Comte als deren »geistige Macht«) zu bestehen, und auch nicht in der Tatsache, daß die Theorien des Rassismus ein Bild einer Gemeinschaft, einer auf der Herkunft beruhenden Identität ausarbeiten, in dem sich Individuen aus allen Klassen wiedererkennen können. Sie liegt vielmehr in der Tatsache, daß diese Theorien den wissenschaftlichen Diskurstyp nachahmen, indem sie sich auf sichtbares »Beweismaterial« stützen (von daher erklärt sich die wesentliche Bedeutung der rassistischen, insbesondere der körperlichen Stigmata, für den Rassismus). Genauer gesagt ahmen sie die Art und Weise nach, in der der wissenschaftliche Diskurstyp »sichtbare Tatsachen« auf »verborgene« Ursachen zurückführt und bilden so die Vorhut einer spontanen Theoriebildung, wie sie sich innerhalb des Rassismus der Massen vollzieht.¹ Ich möchte mich hier zu dem Gedanken vorwagen, daß sich im Rassismus auf eine unauflösbare Weise die zentrale Funktion der *Verkennung* (ohne die Gewalttätigkeit nicht einmal für diejenigen, die sie

ausüben, zu ertragen wäre) mit einem »Willen zum Wissen« vermischt, d.h. mit einem heftigen *Begehren nach Erkenntnis*, nach einer unmittelbaren Einsicht in die gesellschaftlichen Verhältnisse. Diese beiden Funktionen verstärken sich ständig wechselseitig, weil für alle gesellschaftlichen Individuen und Gruppen die eigene kollektive Gewalttätigkeit ein beängstigendes Rätsel bildet, für das dringend eine auflösende Erklärung gefunden werden muß. Hier zeigen übrigens die Ideologen des Rassismus eine besondere intellektuelle Haltung, wie raffiniert ihre Ideologien auch ausgearbeitet sind. Im Unterschied beispielsweise zu den Theologen, die unbedingt zwischen einem esoterischen spekulativen Denken und einer Lehre für den Volksgebrauch einen Abstand aufrechterhalten müssen (wenn auch, um nicht in den Fehler der Gnosis zu verfallen, keinen vollständigen Schnitt), haben die historisch wirksamen rassistischen Ideologen immer in diesem Sinne »demokratische« Lehren ausgebildet, d.h. solche, die unmittelbar zugänglich und gleichsam im vorhinein dem niedrigen Intelligenzgrad angepaßt waren, der den Massen dort zugeschrieben wird, wo es um die Ausarbeitung einer Ideologie der Elitebildung geht. D.h. es ging ihnen immer um solche Lehren, die in der Lage waren, ganz unmittelbar einen Schlüssel dafür an die Hand zu geben, nicht nur das zu interpretieren, was die Individuen erleben, sondern auch das, was sie innerhalb der gesellschaftlichen Welt *sind* — darin sind sie der Astrologie, der Charakterologie und Ähnlichem verwandt. Das gilt selbst dann, wenn ein solcher Schlüssel die Form der Offenbarung eines »Geheimnisses« der *conditio humana* annimmt (d.h. wenn mit ihm ein Geheimnis-Effekt als wesentliche Bedingung für seine imaginäre Wirksamkeit verknüpft ist, wie dies vor allem Léon Poliakov² belegt hat).

Genau hierin liegt auch die Schwierigkeit, vor der jeder Versuch steht, den Inhalt des Rassismus der Wissenschaftler und vor allem dessen Einfluß zu *kritisieren*. Es ist in der Tat eine der Konstruktionsvoraussetzungen seiner Theorien, daß es sich bei dem gesuchten, von den Massen begehrten Wissen um ein ganz elementares Wissen handelt, das nichts weiter tut, als deren spontane Gefühle zu rechtfertigen bzw. diese Massen zur Wahrheit ihrer Instinkte zurückzuführen. Bebel hat bekanntlich den Antisemitismus als den »Sozialismus der dummen Kerls« bezeichnet und Nietzsche hat ihn für die Politik der Schwachsinnigen gehalten (was ihn allerdings keineswegs daran gehindert hat, seinerseits einen großen Teil der rassistischen Mythologie wieder aufzugreifen). Können wir unsererseits, wenn wir hier die rassistischen Lehren als auf spezifische Weise demagogische Theorien kennzeichnen,

deren Wirksamkeit darauf beruht, daß sie auf das bei den Massen vorliegende Begehren nach Wissen im Vorhinein eine Antwort zu geben versuchen, dieser Doppeldeutigkeit entgehen? Die Kategorie der »Masse« (oder auch des Volkstümlichen) ist als solche keineswegs neutral, sondern steht in direktem Zusammenhang mit der Logik der Unterwerfung des Gesellschaftlichen unter die Denkformen von Natur und Rasse. Um auch nur zu beginnen, diese Doppeldeutigkeit aufzulösen, genügt es keinesfalls, zu untersuchen, wie der »Mythos« des Rassismus dazu kommt, einen derartigen Einfluß auf die Massen auszuüben, wir müssen uns auch fragen, warum es anderen soziologischen Theorien, die im weitesten Sinne im Rahmen einer Arbeitsteilung zwischen »Kopf-« und »Handarbeit« erarbeitet worden sind, nicht ebenso leicht gelingt, sich mit diesem Begehren nach Wissen zu verbinden. Die Mythen des Rassismus (der »Mythos der arischen Rasse« und der Mythos der Vererbung) sind dies nicht allein aufgrund ihres pseudo-wissenschaftlichen Inhalts, sondern ebenso als Formen einer imaginären Überwindung des Grabens, der die Intellektuellen von der Masse trennt, und als solche untrennbar mit dem Fatalismus verbunden, der die Massen in ihrer sogenannten natürlichen Infantilität festhält.

Hiermit können wir zur Frage des »Neo-Rassismus« zurückkehren. Wie ich bereits gesagt habe, liegt die Schwierigkeit nicht so sehr darin, die *Tatsache* des Rassismus zu erkennen — hierfür bietet die Praxis ein hinreichend sicheres Kriterium, jedenfalls wenn wir uns nicht von den Verleugnungen ablenken lassen wollen, die die Praxis des Rassismus insbesondere von Seiten eines großen Teils der »politischen Klasse« erfährt, die damit nur ihr geheimes Einverständnis oder ihre interessierte Blindheit zum Ausdruck bringt. Die Frage ist vielmehr, wie wir erkennen können, in welchem Maße eine relativ neue Sprache als Ausdruck einer *neuen* Artikulation zu begreifen ist, in der sich in einer auf Dauer angelegten Weise gesellschaftliche Praxis und kollektive Vorstellungen, Lehren von Wissenschaftlern und politische Bewegungen miteinander verbinden. Kurzum, um mit Gramsci zu sprechen, die entscheidende Frage liegt darin, zu erkennen, ob sich hier so etwas wie ein Hegemonie-Verhältnis abzeichnet.

Die Art und Weise, wie die Kategorie der *Immigration* als Ersatz für den Begriff der Rasse und damit als Agens einer Zersetzung des »Klassenbewußtseins« funktioniert, liefert uns hierfür einen ersten Hinweis. Ganz offensichtlich haben wir es hier nicht einfach mit einer Tarnungsoperation zu tun, die aufgrund des mehr als schlechten Rufs des Ausdrucks »Rasse« und seiner Ableitungen nötig geworden wäre; und es

handelt sich auch nicht ausschließlich um eine Auswirkung der Strukturveränderungen, die sich innerhalb der französischen Gesellschaft vollzogen haben. Schon seit langem sind die kollektiven Zusammenhänge der Arbeitsimmigranten Diskriminierungen und fremdenfeindlichen Gewalttätigkeiten ausgesetzt, die ihrerseits von den Stereotypen des Rassismus durchdrungen sind. Bereits in der Zwischenkriegszeit, also in einer früheren Krisenperiode, konnte man erleben, wie Kampagnen gegen die »Mischlinge« (seien sie nun Juden gewesen oder nicht) entfesselt wurden, die über den Rahmen der faschistischen Bewegungen hinaus wirksam waren und deren logische Vollendung dann der Beitrag des Vichy-Regimes zum Hitlerschen Vernichtungsunternehmen gewesen ist. Warum hat man damals nicht den »biologischen« Signifikanten durch den »soziologischen« ersetzt und ihn zum ideologischen Schlußstein der Darstellungsformen des Hasses auf den Anderen und der Furcht vor ihm gemacht? Neben dem unbestreitbaren Gewicht der spezifisch französischen Tradition des anthropologischen Mythos ist ein Grund wahrscheinlich der institutionelle und ideologische Bruch, der damals noch zwischen der Wahrnehmung der (im wesentlichen aus Europa kommenden) Einwanderung und den Erfahrungen des Kolonialismus bestand (einerseits wird Frankreich »erobert«, andererseits »herrscht« es). Der andere ist das Fehlen eines neuen weltweiten Modells der Artikulation von Staaten, Völkern und Kulturen.³ Diese beiden Gründe hängen im übrigen zusammen. Der neue Rassismus ist ein Rassismus der Epoche der »Entkolonialisierung«, in der sich die Bewegungsrichtung der Bevölkerung zwischen den alten Kolonien und den alten »Mutterländern« umkehrt und sich zugleich die Aufspaltung der Menschheit innerhalb eines einzigen politischen Raumes vollzieht. Ideologisch gehört der gegenwärtige Rassismus, der sich bei uns um den Komplex der Immigration herum ausgebildet hat, in den Zusammenhang eines »Rassismus ohne Rassen«, wie er sich außerhalb Frankreichs, vor allem in den angelsächsischen Ländern, schon recht weit entwickelt hat: eines Rassismus, dessen vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenzen ist; eines Rassismus, der — jedenfalls auf den ersten Blick — nicht mehr die Überlegenheit bestimmter Gruppen oder Völker über andere postuliert, sondern sich darauf »beschränkt«, die Schädlichkeit jeder Grenzverwischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen zu behaupten. Diese Art von Rassismus ist zu Recht als ein differentialistischer Rassismus bezeichnet worden (vgl. etwa P.A. Taguieff⁴).

Um die Bedeutung dieser Argumentation hervortreten zu lassen, sind die politischen Konsequenzen festzuhalten, die sich aus dieser Veränderung ergeben. Die erste ist eine Erschütterung der Abwehrmechanismen des traditionellen Antirassismus und zwar durch Umstülpung seiner eigenen Argumentation; sie wird gegen ihn selbst gewendet (was Taguieff sehr treffend als *Retorsionseffekt* des differentiellen Rassismus bezeichnet hat). Der Umstand, daß die Rassen keine isolierbaren biologischen Einheiten darstellen, daß es in der Tat keine »menschlichen Rassen« gibt, wird hier sofort zugegeben. Auch die Tatsache, daß sich das Verhalten der Individuen und deren »Eignung« nicht aus dem Blut und nicht einmal aus den Genen erklären läßt, sondern allein aus ihrer Zugehörigkeit zu historischen »Kulturen«, kann hier ebenfalls zugegeben werden. Nun hatte der anthropologische Kulturalismus aufgrund seiner ausschließlichen Orientierung auf die Anerkennung der Unterschiedlichkeit und Gleichwertigkeit der Kulturen — deren polyphone Gesamtheit allein die menschliche Zivilisation konstituiert — dem humanistischen und kosmopolitischen Antirassismus der Nachkriegszeit den größten Teil seiner Argumente geliefert. Der Wert dieses Kulturalismus bestätigte sich darüber hinaus noch durch den Beitrag, den er zum Kampf gegen bestimmte, auf Uniformierung hinwirkende Formen des Imperialismus und zum Widerstand gegen die Ausschaltung von Minderheitskulturen oder auch beherrschten Kulturen, also gegen den »Ethnozid« leistete.

Der differentialistische Rassismus nimmt nun diese Argumentation *ganz und gar wörtlich*. Ein bekannter Anthropologe, berühmt geworden durch den Nachweis, daß alle Kulturen gleichermaßen komplex und gleichermaßen für das Fortschreiten des menschlichen Denkens erforderlich sind (Claude Lévi-Strauss), findet sich jetzt — ganz gleich ob freiwillig oder unfreiwillig — in den Dienst des Gedankens gestellt, »Kulturvermischungen«, die Beseitigung »kultureller Distanzen« entsprächen dem geistigen Tod der Menschheit und gefährdeten vielleicht sogar die Regulierungsmechanismen, von denen das biologische Überleben der Menschheit abhängt.⁵ Und diese »Beweisführung« wird dann auch noch ganz unvermittelt mit der »spontanen« Tendenz aller menschlichen Gruppen (womit in der Praxis Nationen gemeint sind, auch wenn ganz offenbar die anthropologische Bedeutung der politischen Kategorie der Nation ganz offensichtlich einigermaßen zweifelhaft ist) in Beziehung gebracht, ihre Traditionen, und damit ihre Identität, zu bewahren. Hier kommt die Tatsache zum Ausdruck, daß ein biologischer oder genetischer »Naturalismus« keineswegs den einzigen möglichen Modus einer Naturalisierung menschlicher Verhaltensweisen

und Gesellschaftlichkeit darstellt. Wenn sie dafür das — ohnehin stärker dem bloßen Anschein verhaftete als reale — Modell einer Hierarchie (von Natur und Kultur, A.d.Ü.) aufgibt, *kann auch die Kultur durchaus als eine solche Natur fungieren*, ganz besonders als eine Art und Weise, Individuen und Gruppen *a priori* in eine Ursprungsgeschichte, eine Genealogie einzuschließen, in ein unveränderliches und unberührbares Bestimmtein durch den Ursprung.

Aber dieser erste Umstülpungseffekt zieht unmittelbar einen zweiten nach sich: Wenn die irreduzible kulturelle Differenz die wahrhafte »natürliche Umwelt« des Menschen bildet, gleichsam die Atmosphäre, ohne die sein historischer Atem nicht möglich wäre, dann muß jede Verwischung dieser Differenz notwendig Abwehrreaktionen auslösen, zu »interethnischen« Konflikten und generell zu einem Anstieg der Aggressivität führen. Dabei handelt es sich, wie man uns erklärt, um »natürliche« Reaktionen, die aber zugleich gefährlich sind. In einer staunenswürdigen Kehrtwendung bieten sich uns derart die differentia-listischen Lehren für die Aufgabe an, *den Rassismus zu erklären* (und ihm präventiv zu begegnen).

Tatsächlich vollzieht sich eine ganz allgemeine Verlagerung der Problematik. Von der Theorie der Rassen bzw. des Kampfes der Rassen in der Menschheitsgeschichte — ganz gleich, ob diese auf biologische oder auf psychologische Grundlagen zurückgeführt wurden — wird der Übergang zu einer Theorie der »ethnischen Beziehungen« (oder auch der »*race relations*«) innerhalb der Gesellschaft vollzogen, *die nicht die rassische Zugehörigkeit, sondern das rassistische Verhalten zu einem natürlichen Faktor erklärt*. Der differentialistische Rassismus ist also, logisch betrachtet, ein Meta-Rassismus, bzw. ein Rassismus, den wir als »Rassismus zweiter Linie« kennzeichnen können, d.h. ein Rassismus der vorgibt, aus dem Konflikt zwischen Rassismus und Antirassismus seine Lehren gezogen zu haben, und sich selbst als eine politisch eingriffsfähige Theorie der Ursachen von gesellschaftlicher Aggressivität darstellt. Wenn man den Rassismus vermeiden wolle, so müsse man den »abstrakten« Anti-Rassismus vermeiden, d.h. dessen Verkennung der psychologischen und soziologischen Gesetze, nach denen sich menschliche Bevölkerungen bewegen: Man müsse die »Toleranzschwellen« beachten und die »natürlichen Distanzen« einhalten, d.h. man müsse — gemäß dem Postulat, daß die Individuen jeweils ausschließlich die Erben und Träger einer einzigen Kultur sein dürfen — die kollektiven Zusammenhänge voneinander abgrenzen (wobei die nationalen Grenzen in dieser Hinsicht die besten Trennmauern bilden). Damit verlassen wir an genau dieser Stelle die Sphäre

des spekulativen Denkens und treten ganz unmittelbar in die der Politik und der Interpretation der Alltagserfahrung ein. Dabei ist wohlge-merkt die Kennzeichnung als »abstrakt« keine wissenschaftstheoreti-sche Bestimmung; es handelt sich vielmehr um ein Werturteil, das um so mehr zur Anwendung kommt, je konkreter und wirksamer die Pra-xisformen sind, auf die es gemünzt ist — also etwa Programme der Stadterneuerung oder der Bekämpfung von Diskriminierung, d.h. der Gegen-Diskriminierung in Schule und Beruf. Von der amerikanischen Neuen Rechten wird dies als »umgekehrte Diskriminierung« bezeich-net, und auch in Frankreich kann man zunehmend hören, wie »vernünftige« Menschen, die mit dieser oder jener extremistischen Bewe-gung überhaupt nichts zu tun haben, erklären, daß »der Anti-Rassis-mus den Rassismus erst hervorbringt«, und zwar aufgrund der von ihm betriebenen Agitation, aufgrund seiner Art und Weise, die Masse der Bürger in ihrem Gefühl nationaler Zusammengehörigkeit zu »provo-zieren«. ⁶

Es ist kein bloßer Zufall, daß die Theorien des differentialistischen Rassismus (die sich von nun an als Träger des wahrhaften Anti-Rassis-mus und damit auch des wahrhaften Humanismus darstellen können) sich leicht mit der »Massenpsychologie« verbinden, die durch ihre all-gemeinen Erklärungen die irrationalen Bewegungen, die kollektive Aggressivität und Gewalttätigkeit und insbesondere die Xenophobie rehabilitiert. Darin kommt das schon weiter oben von mir angespro-chene Doppelspiel voll zum Zug: Einerseits wird der großen Menge eine Erklärung für ihre eigene »Spontaneität« angeboten, andererseits wird implizit dieselbe Menge eben dadurch als »primitive Masse« abgewertet. Die neorassistischen Theoretiker sind keine Mystiker des Erbguts, sondern ganz »realistische« Techniker der Sozialpsycho-logie ...

Indem ich die Retorsions-Effekte des Neo-Rassismus auf diese Weise darstelle, vereinfache ich sicherlich die Genese und die Kom-plexität seiner inneren Variationen. Aber mir geht es hier darum, klar herauszuarbeiten, worum es in der Entwicklung des Neo-Rassismus strategisch geht. Das macht dann anschließend Korrekturen und Er-gänzungen erforderlich, die ich an dieser Stelle nur andeuten kann.

Der Gedanke eines »Rassismus ohne Rassen« ist gar nicht so revolu-tionär, wie man vielleicht denken könnte. Ohne hier auf alle Wendun-gen der Bedeutungsgeschichte des Wortes »Rasse« einzugehen, dessen »historiosophischer« Gebrauch etwa tatsächlich noch vor jeder Neu-formulierung der »Genealogie« im Rahmen der »Genetik« liegt, müssen hier einige bedeutende historische Tatsachen gekennzeichnet werden,

so unbequem diese auch (für eine gewisse Vulgärform des Anti-Rassismus, aber auch für die Umstülpungen, die diese durch den Neo-Rassismus erfahren hat) sein mögen.

Es hat immer schon einen Rassismus gegeben, für den der pseudo-biologische Rassenbegriff kein wesentlicher Springpunkt war — nicht einmal auf der Ebene seiner sekundären theoretischen Ausarbeitungen. Sein Prototyp ist der Antisemitismus. Der moderne Antisemitismus — jener also, der sich im Europa der Aufklärung herauszukristallisieren beginnt, d.h. ausgehend von der etatistischen und nationalistischen Wendung, die das Spanien der *Reconquista* und der Inquisition dem theologischen Antijudaismus gegeben haben — *ist bereits* ein »kulturalistischer« Rassismus. Gewiß haben die körperlichen Stigmata darin einen bedeutenden phantasmatischen Stellenwert, jedoch eher als Zeichen einer tiefsitzenden Psychologie, eines geistigen Erbes, denn eines biologischen Erbgutes.⁷ Diese Zeichen sind sogar, wenn man das so sagen kann, um so verräterischer, desto weniger sichtbar sie sind, und der Jude ist um so »echter«, je unerkennbarer er ist. Sein Wesen besteht darin, eine kulturelle Tradition und ein Ferment moralischer Zersetzung zu bilden. Der Antisemitismus ist also differentialistisch *par excellence* — und unter einer Vielzahl von Gesichtspunkten läßt sich der gegenwärtige differentialistische Rassismus seiner Form nach *als ein verallgemeinerter Antisemitismus* betrachten. Dieser Hinweis ist besonders wichtig, um die gegenwärtige Feindschaft gegenüber den Arabern, vor allem in Frankreich, zu begreifen. Sie ist verbunden mit einem Bild des Islam als einer mit dem europäischen Denken (*européïcité*) unvereinbaren »Weltanschauung« und als eines auf universelle ideologische Herrschaft angelegten Unternehmens, d.h. sie verwechselt systematisch »Arabertum« und »Islamismus«.

Damit richtet sich unsere Aufmerksamkeit auf eine historische Tatsache, die zuzugeben noch schwerer fällt, die aber für ein Verständnis der für Frankreich spezifischen, nationalen Form der rassistischen Traditionen von zentraler Bedeutung ist. Gewiß gibt es auch eine spezifisch französische Traditionslinie der Lehre von der arischen Rasse, der Anthropometrie und des biologischen Genetizismus. Aber die wirkliche »französische Ideologie« ist das nicht. Sie liegt vielmehr in dem Gedanken eines universellen Erziehungsauftrags gegenüber dem ganzen Menschengeschlecht, der der Kultur eines »Landes der Menschenrechte« übertragen sei, und dem dann in der Praxis die Assimilierung beherrschter Bevölkerungen entspricht. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Individuen oder Gruppen nach ihrer *mehr oder minder großen Eignung bzw. nach ihrem mehr oder minder großen*

Widerstand gegen diese Assimilierung zu unterscheiden und zu bewerten. Diese sowohl subtile als auch erdrückende Form einer Ausschließung in Gestalt der Einschließung hat sich im Prozeß der Kolonisierung entfaltet, in der spezifisch französischen (oder auch »demokratischen«) Variante der »Bürde des weißen Mannes«. Ich werde weiter unten auf die paradoxen Verhältnisse von Universalismus und Partikularismus innerhalb der Funktionsweise der rassistischen Ideologien bzw. innerhalb der rassistischen Dimension der Funktionsweise der Ideologien generell zurückkommen.

Umgekehrt wird ohne Schwierigkeiten sichtbar, daß in den neorassistischen Lehren das Thema der Hierarchie eher dem bloßen Anschein nach ausgelöscht ist. Der Gedanke der Hierarchie — dessen Absurdität man sogar lautstark proklamieren kann — stellt sich einerseits in der Praxis dieser Lehren her (braucht also nicht ausdrücklich ausgesprochen werden), andererseits ist er in den Kriterien angelegt, die verwendet werden, um die Differenz der Kulturen zu denken (und damit kommen wiederum die besonderen logischen Möglichkeiten des »Meta-Rassismus«, der Position der »zweiten Linie« ins Spiel).

Die vorbeugende Behandlung gegen die »Krankheit der Vermischung« findet dort statt, wo die *institutionell etablierte* Kultur die Kultur des Staates, der herrschenden Klassen und, zumindest offiziell, auch die der »nationalen« Massen ist, wo also deren Lebens- und Denkweise durch die Institution für legitim erklärt wird. Diese Prophylaxe ist faktisch ein Verbot, sich auszudrücken und sozial aufzusteigen, das als Einbahnstraße funktioniert. Kein theoretischer Diskurs über die Gleichwertigkeit aller Kulturen kann einen wirklichen Ausgleich für die Tatsache schaffen, daß von einem »Black« in Großbritannien oder von einem »Beur« in Frankreich die Assimilation als Voraussetzung dafür verlangt wird, sich in die Gesellschaft »integrieren« zu dürfen, in der er doch bereits lebt (wobei zugleich unterschwellig immer der Verdacht gehegt wird, seine Assimilation sei oberflächlich, unvollständig und bloß vorgetäuscht) und daß dies als ein Fortschritt, ein Emanziptionsakt, als Gewährung eines Rechtes dargestellt wird. Und hinter dieser Tatsache sind dann noch kaum veränderte bzw. erneuerte Varianten des Gedankens wirksam, die historischen Kulturen der Menschheit ließen sich in zwei große Teilmengen einordnen, nämlich in diejenigen, die universalistisch und fortschrittlich und in diejenigen, die unheilbar partikularistisch und primitiv seien. Diese Paradoxie ergibt sich keineswegs zufällig: Ein »konsequenter« differentialistischer Rassismus müßte notwendigerweise ganz einheitlich konservativ sein und für die Fixierung *aller* Kulturen eintreten. Er ist auch insofern

konservativ, als er der europäischen Kultur- und Lebensweise — unter dem Vorwand, sie vor jedem Einfluß der Dritten Welt (*tiers-mondisation*) schützen zu wollen — jede Art von wirklicher Entwicklung verschließen will. Aber zugleich greift er auch die alten Unterscheidungen von »geschlossenen« und »offenen«, von »unbeweglichen« und »unternehmerischen«, »kalten« und »warmen«, »herdenartigen« und »individualistischen« usf. Gesellschaften wieder auf. Eine Unterscheidung, die ihrerseits die gesamte Doppeldeutigkeit des Begriffs der *Kultur* (wie sie besonders im Französischen existiert)⁸ ins Spiel bringt.

Wenn die kulturellen Unterschiede jeweils als getrennte Einheiten (bzw. als symbolische Strukturen) gedacht werden (also jeweils als »Kultur«)⁹, verweist uns das auf die kulturelle Ungleichheit im »europäischen« Raum selbst; oder, genauer, auf die »Kultur« als *Bildung*¹⁰ (als gelehrte oder populäre, technische oder volkstümliche Bildung), d.h. auf *Strukturen der Ungleichheit*, die sich in einer industrialisierten, verschulten und mehr und mehr internationalisierten, durch weltweite Einflüsse konstituierten Gesellschaft tendenziell reproduzieren. Die »unterschiedlichen« Kulturen sind also die Hindernisse für den Erwerb der Kultur, bzw. sie werden institutionell (durch die Schule oder durch die Normen der internationalen Verständigung) zu Hindernissen aufgebaut. Und umgekehrt erscheinen die »kulturellen Defizite« der beherrschten Klassen als praktische Seite ihrer Fremdheit bzw. als Lebensformen, die den zerstörerischen Auswirkungen der »Vermischung« in besonderem Maße ausgesetzt sind (d.h. den zerstörerischen Auswirkungen der materiellen Bedingungen, unter denen sich diese »Vermischung« vollzieht).¹¹ Diese latente Gegenwart des Themas der Hierarchie ist nicht neu: In durchaus gleicher Weise mußte der offen anti-egalitäre Rassismus der vorhergehenden Epoche, um die wesentliche Konstanz der rassistischen Typen postulieren zu können, eine differentialistische Anthropologie voraussetzen, ganz gleich ob diese nun genetisch oder auf *Völkerpsychologie* begründet wurde. Heute jedoch kommt das Thema vor allem in Gestalt des Vorranges des *individualistischen* Modells zum Ausdruck: als die implizit überlegenen Kulturen gelten diejenigen die die »individuelle« Initiative, den sozialen und politische Individualismus, besonders hoch bewerten und fördern, im Gegensatz zu denjenigen Kulturen, die ihn hemmen und einengen. Die überlegenen Kulturen wären demnach diejenigen, deren »Gemeinschaftsgeist« von nichts anderem als vom Individualismus gebildet würde.

Von daher läßt sich auch begreifen, woraus sich schließlich die *Wiederkehr des Themas der Biologie* legitimiert, die Ausarbeitung neuer

Varianten des biologischen »Mythos« im Rahmen eines kulturellen Rassismus. Bekanntlich bestehen in dieser Hinsicht national ganz unterschiedliche Situationen. In den angelsächsischen Ländern, wo sie zugleich an die Traditionen des Sozial-Darwinismus und der Eugenik anknüpfen können und sich zugleich ganz unmittelbar mit den politischen Zielsetzungen eines kämpferischen Neoliberalismus kurzschließen können,¹² verfügen die theoretischen Modelle der »Ethologie« und der »Soziobiologie« (die zum Teil zueinander in Konkurrenz stehen) über einen größeren Einfluß. Allerdings beruhen selbst noch diese eher biologistischen Ideologien auf dem, was die »differentialistische Revolution« erbracht hat. Nicht etwa die Konstitution der Rassen bildet ihr Erklärungsziel, sondern die lebenswichtige Bedeutung, die die Abgeschlossenheit der Kulturen und der Traditionen für die Akkumulation der individuellen Fähigkeiten hat, sowie die »natürlichen« Grundlagen von Xenophobie und gesellschaftlicher *Aggressivität*. Die Aggressivität stellt ein fiktives Wesen dar, dessen Anrufung allen Formen des Neorassismus gemeinsam ist und die es ermöglicht, den Biologismus ein Stück zu verschieben: zweifellos gibt es keine »Rassen«, es gibt nur Bevölkerungen und Kulturen, aber es gibt doch biologische (und biopsychische) Ursachen und Wirkungen der Kultur, sowie biologische Reaktionen auf die kulturelle Differenz (die gleichsam so etwas wie eine unauslöschliche Spur der Animalität des immer noch an seine erweiterte »Familie« und an sein »Territorium« gebundenen Menschen bilden). Wo umgekehrt der »reine« Kulturalismus vorzuherrschen scheint (wie in Frankreich), kann man eine schleichende Verschiebung in Richtung auf Diskurse über Biologie beobachten: Diskurse über die Kultur als einer externen Regulierungsform des »Lebendigen«, über seine Reproduktion, seine Leistungen und seine Gesundheit werden ausgearbeitet. Es war unter anderem Michel Foucault, der dies vorausgeahnt hatte.¹³

Es kann durchaus sein, daß die gegenwärtigen Varianten des Neorassismus nur eine ideologische Übergangsformation bilden, der es bestimmt ist, sich in Richtung auf soziale Diskurse und Techniken weiterzuentwickeln, in denen die Dimension der historischen Erzählung genealogischer Mythen (und damit das Spiel der Substitutionsverhältnisse von Rasse, Volk, Kultur und Nation) relativ zurücktritt gegenüber der Dimension psychologischer Bewertungen intellektueller Fähigkeiten und der »Disposition« zu einem »normalen« gesellschaftlichen Leben (oder umgekehrt zu Kriminalität und Abweichung), sowie zu einer (in gefühlsmäßiger ebenso wie in gesundheitlicher oder eugenischer usw. Hinsicht) »optimalen« Reproduktion. Diese Fähigkeiten

und Dispositionen würden dann von einer ganzen Armee sich dafür anbietender kognitiver, sozialpsychologischer oder auch statistischer Wissenschaften gemessen, selektiert und kontrolliert, indem die jeweiligen Anteile von Vererbung und Umwelt richtig dosiert würden ... Eine solche Entwicklung ginge in Richtung auf einen »Post-Rassismus«. Und zwar meiner Überzeugung nach um so mehr, je mehr die sozialen Beziehungen sich zu Beziehungen auf globaler Stufenleiter entwickeln und die Ortsveränderungen ganzer Bevölkerungsgruppen im Rahmen eines Systems von Nationalstaaten dazu führen werden, den Begriff der »Grenze« neu zu denken und seine Anwendungsweise auf die Funktion einer gesellschaftlichen Prophylaxe zu beschränken, die auf eine zunehmend individualisierte Ebene bezogen wird: Die technologischen Strukturveränderungen werden dazu führen, daß ungleiche Schulausbildungen und intellektuelle Hierarchien eine immer wichtigere Rolle im Klassenkampf spielen, in der Perspektive einer verallgemeinerten techno-politischen Selektion der Individuen. Vielleicht stehen wir erst vor einem wirklichen »Zeitalter der Massen« in einer Epoche von Unternehmer-Nationen.

Anmerkungen

- 1 Colette Guillaumin hat diesen m. E. grundlegenden Punkt klar herausgearbeitet: »Die Aktivität der Kategorienbildung ist auch eine Aktivität der Erkenntnisgewinnung (...) Daher ergibt sich zweifellos die Ambiguität jedes Kampfes gegen die Stereotypen, sowie die Überraschungen, die dieser Kampf für uns bereithält. Die Kategorisierung kann sowohl Erkenntnis als auch Unterdrückung gebären.« (*L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Mouton-Paris-La Haye, 1972, S. 183f.)
- 2 L. Poliakov, *Le Mythe arien*, Calmann-Lévy, 1971 (dt. Ausg.: *Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus*. Wien, Europa-verlag, 1977); *La Causalité diabolique*, Calman-Lévy, 1980.
- 3 Vergleichen wir etwa die Art und Weise, wie in den USA das »Schwarzen-Problem« vom »ethnischen Problem«, das die sukzessiven Einwanderungswellen aus Europa und deren gesellschaftliche Aufnahme aufgeworfen hatte, getrennt geblieben ist, bis schließlich in den Jahren von 1950 bis 1960 ein neues »Ethnizitäts-Paradigma« eine Projektion der letzteren Problematik auf die erstere zur Folge hatte (vgl. Michael Omi und Howard Winant, *Racial Formation in the United States*, London und New York, Routledge and Kegan Paul, 1986).
- 4 Vor allem in »Les présuppositions définitionnelles d'un indéfinissable: le racisme« (*Mots*, Nr. 8, März 1984); »L'identité nationale saisie par les logiques de racisation. Aspects, figures et problèmes du racisme différentialiste«, (*Mots*, Nr. 12, März 1986); »L'identité française au miroir du racisme différentialiste« in *Espaces 89, L'identité française*, Édition Tierce, 1985. Der Grundgedanke ist auch schon in den Untersuchungen Colette Guillaumins enthalten, ebenso in: Véronique de Rudder, »L'obstacle culturel: la différence et la distance«, *L'Homme et la société*, Januar 1986. Für die angelsächsischen Länder vgl.

- Martin Barker, *The New Racism, Conservatives and the Ideology of the Tribe*, Junction Books, London, 1981.
- 5 Ein 1971 für die Unesco verfaßter Vortrag, jetzt wieder aufgenommen in *Le Regard éloigné*, Plon, 1983, S. 21-48. Vgl. die Kritik von M. O'Callaghan und C. Guillaumin, »Race et race ... la mode 'naturelle' en sciences humaines«, *L'Homme et la société*, Nr. 31-32, 1974. Heute wird Lévi-Strauss von einer ganz anderen Position aus als Vertreter eines »Anti-Humanismus« und »Relativismus« kritisiert (vgl. T. Todorov, »Lévi-Strauss entre universalisme et relativisme«, *Le Débat*, Nr. 42, Nov.-Dez. 1986; A. Finkelkraut, *La Défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987; dt. Ausg.: *Die Niederlage des Denkens*. Reinbek, Rowohlt, 1989). Die Diskussion ist in keiner Weise abgeschlossen, sie kann vielmehr allererst beginnen. Ich für meinen Teil gehe davon aus, daß zwar die Lehre von Lévi-Strauss nicht »rassistisch ist«, daß aber die rassistischen Theorien des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts sich auf dem Begriffsfeld des Humanismus herausbilden: von daher könnte man sie also nicht voneinander trennen. (Vgl. dazu weiter unten meinen Beitrag »Rassismus und Nationalismus«.)
 - 6 In den angelsächsischen Ländern lassen sich diese Themen überreich an Hand von Beispielen aus der »Humanethologie« und der »Soziobiologie« belegen. In Frankreich beruhen sie dagegen auf einer unmittelbar kulturalistischen Grundlage. In dem von A. Béjin und J. Freund herausgegebenen Sammelband (*Racismes, antiracismes*, Méridiens-Klincksieck, 1986) findet sich eine ganze Anthologie derartiger Äußerungen, die von den Theoretikern der Neuen Rechten bis zu erheblich gesetzteren Universitätslehrern reichen. Es ist nicht ganz unnütz, darüber hinaus noch zu wissen, daß dieses Werk auch in einer popularisierten Fassung, in einer volkstümlichen Publikation mit sehr großer Auflage unter die Leute gebracht worden ist: G. Faye (Hg.), »Dossier choc: *Immigrés: Demain la haine*. In: *J'ai tout compris*. Nr. 3, Juni 1987.
 - 7 Ruth Benedict hat dies u.a. bei H.S. Chamberlain bemerkt: »Allerdings unterschied Chamberlain die Semiten nicht anhand von physischen Zügen oder anhand ihrer Abstammung: wie er wußte, ist es nicht möglich, im modernen Europa die Juden vom Rest der Bevölkerung durch tabellarische anthropometrische Messungen zu unterscheiden. Aber sie waren für ihn Feinde, weil sie eine besondere Art des Denkens und Handelns hatten. 'Man kann ganz rasch zum Juden werden ...' usw.« (R. Benedict, *Race and Racism*, London, New York, Routledge and Kegan Paul, 1983, S. 132f.) In ihren Augen ist dies sowohl ein Zeichen für den »Freimut« Chamberlains als auch sein innerer »Widerspruch«. Dieser Widerspruch ist zur Regel geworden, ohne daß es in Wirklichkeit eine solche Regel gäbe. Bekanntlich ist im Antisemitismus das Thema der Minderwertigkeit des Juden sehr viel weniger wichtig als das der unaufhebbaren Andersartigkeit. Das geht sogar so weit, daß man sich über die intellektuelle, kaufmännische »Überlegenheit« der Juden beklagt, die sie so »gefährlich« mache. Das Nazi-Unternehmen offenbarte sich häufiger als Unternehmen zur *Reduktion* der Juden auf den Status von »Untermenschen«, als daß es sich als Konsequenz eines tatsächlich vorhandenen »Untermenschentums« darstellte: deshalb konnten Juden nicht zu Sklaven gemacht, sie mußten vernichtet werden.
 - 8 Vgl. weiter unten meinen Beitrag »Rassismus und Nationalismus«. (Auch im Deutschen wechselt der Begriff der Kultur — was auch seine künstliche Entgegensetzung zur »Zivilisation« ermöglicht hat — zwischen einer deskriptiven (»die Kultur der Minoer«) und einer bewertenden (»ein Mann von Kultur«) Bedeutung. A.d.Ü.)

- 9 Im Original deutsch (A.d.Ü.).
- 10 Im Original deutsch (A.d.Ü.).
- 11 Offenbar muß man die Schärfe der »Rassenkonflikte« und der Ressentiments gegenüber der Anwesenheit von Immigranten in der Schule sehr viel eher auf diese Subsumtion der »soziologischen« Differenz der Kulturen unter die institutionalisierte Hierarchie der Kultur als der entscheidenden Instanz für die soziale Kategorisierung und deren Naturalisierung zurückführen als auf den Effekt einer bloßen Nachbarschaft. Vgl. S. Boulot und D. Boyson-Fradet, »L'échec scolaire des enfants de travailleurs immigrés«, in *L'Immigration maghrébine en France*, Sondernummer, *Les Temps modernes*, 1984.
- 12 Vgl. M. Barker, *The New Racism*, a.a.O.
- 13 Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Gallimard, 1976. (Dt. Ausg.: Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1979.)

Nachbemerkung: Erst nach Abfassung dieser Untersuchung ist mir das Buch von Pierre-André Taguieff (*La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Editions La Découverte, 1988) zugänglich geworden, in dem er die Analyse, auf die ich mich oben bezogen habe, beträchtlich weiterentwickelt, vervollständigt und zugleich in ihrem Resultat verschiebt. Ich hoffe, dieses Buch demnächst so diskutieren zu können, wie es dies verdient.

Kapitel 2

Ideologische Spannungsverhältnisse im Kapitalismus: Universalismus vs. Sexismus und Rassismus

Immanuel Wallerstein

Lange Zeit hat man uns glauben machen wollen, daß die moderne Welt als erste die Grenzen der engen, regional fixierten Bindungen aufsprengt und die allumfassende Verbrüderung der Menschen verkündet habe. Spätestens seit den siebziger Jahren aber ist uns bewußt geworden, daß schon die Terminologie des Universalismus, die in Sätzen wie *Alle Menschen werden Brüder* ihren Ausdruck findet, sich selbst Lügen straft, denn dieser Satz zielt nur auf das männliche Geschlecht und schließt somit implizit alle Frauen aus oder verbannt sie in einen untergeordneten Bereich. Es dürfte nicht schwerfallen, die Zahl solcher sprachlichen Beispiele zu vermehren, in denen eine unterschwellige Spannung zwischen der fortwährenden ideologischen Legitimation des Universalismus in der modernen Welt und der fortwährenden (sowohl materiellen als auch ideologischen) Wirklichkeit rassistischer und sexistischer Strukturen in ebendieser Welt zu Tage tritt. Diese Spannung, oder, genauer gesagt, diesen Widerspruch will ich hier diskutieren. Denn Widersprüche sind nicht nur konstitutiv für die Dynamik historischer Systeme, sie enthüllen auch deren wesentliche Charakterzüge.

Nach dem Ursprung und dem Verbreitungsgrad der universalistischen Lehre oder nach dem Grund für die Dauer und Fortdauer von Rassismus und Sexismus zu fragen, ist eine Sache. Eine andere ist es, der ursprünglichen Vereinigung der beiden Ideologien nachzuforschen, also dem, was man als symbiotische Beziehung dieser mutmaßlichen Gegensätze bezeichnen könnte. Wir stellen ein offensichtliches Paradoxon an den Anfang. Rassismus und Sexismus sind in der Hauptsache durch universalistische Vorstellungen in Frage gestellt worden, und der Universalismus ist vor allem durch rassistische und sexistische Vorstellungen in Frage gestellt worden. Wir nehmen an, daß die Hauptträger der jeweiligen Vorstellungen gegnerischen Lagern angehören. Nur bisweilen gestatten wir uns die Einsicht, daß (um mit Pogo zu sprechen) wir selbst der Feind sind; daß die meisten von uns (wenn nicht gar alle) überhaupt kein Problem darin sehen, beide Lehren gleichzeitig zu vertreten. Das ist zweifellos beklagenswert, doch will es auch erklärt sein, und es reicht keineswegs aus, einfach auf Heuchelei

zu verweisen. Denn dies Paradoxon (oder diese Heuchelei) ist zählebig, weit verbreitet, und strukturell bedingt. Es ist kein vorübergehendes menschliches Fehlverhalten.

In historischen Systemen älteren Datums war es einfacher, mit sich selbst im Einklang zu sein. Wie sehr sich diese Systeme auch im Hinblick auf ihre Strukturen und Voraussetzungen voneinander unterschieden, so hatten sie alle doch keine Bedenken, bestimmte politisch-moralische Kriterien der Zugehörigkeit bzw. Nicht-Zugehörigkeit zum jeweiligen System aufzustellen. Dabei gewannen der Glaube an die moralische Höherwertigkeit der je eigenen Gruppe und das Gefühl gegenseitiger Verpflichtung innerhalb dieser Gruppe den Vorrang vor irgendwelchen abstrakten Begriffen, die sich auf die menschliche Gattung insgesamt bezogen — falls solche Abstraktionen überhaupt existierten. Sogar die drei monotheistischen Weltreligionen — Judentum, Christentum und Islam — unterschieden auf diese Weise zwischen Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit, obwohl sie theoretisch einem einzigen Gott verpflichtet waren, der der gesamten Menschheit sein Gesetz gab.

Dieser Aufsatz beschäftigt sich zunächst mit den Ursprüngen moderner universalistischer Lehren, untersucht dann die Quellen des modernen Sexismus und Rassismus und wendet sich schließlich der Wirklichkeit zu, die mit der Verbindung der beiden Ideologien (des Universalismus und des Sexismus/Rassismus) vermacht ist, wobei es gleichermaßen um die Entstehung wie auch die Konsequenzen dieser Verbindung geht.

Es gibt in der Hauptsache zwei Erklärungsweisen für die Entstehung des Universalismus als einer unser gegenwärtiges historisches System kennzeichnenden Ideologie. Man kann den Universalismus zum einen als Kulminationsform einer älteren geistigen Tradition, zum anderen als eine der kapitalistischen Weltwirtschaft besonders angemessene Ideologie betrachten. Die beiden Erklärungsweisen müssen nicht im Widerspruch zueinander stehen. Das Argument, der Universalismus sei das Ergebnis oder der Höhepunkt einer langen Tradition, bezieht sich genau auf die Trias der monotheistischen Religionen. Der entscheidende moralische Schritt, so hieß es, wurde vollzogen, als die (oder einige) Menschen dem Glauben an die Stammesgötter abschworen und die Einheitlichkeit Gottes (und damit implizit die Einheitlichkeit der Menschengattung) an/erkannten. Natürlich, so lautet das Argument weiter, sind diese monotheistischen Religionen ihrer eigenen Logik nur zum Teil gefolgt. Das Judentum reservierte dem von Gott erwählten Volk einen besonderen Platz und stand der Proselytenmacherei

eher distanziert gegenüber. Christentum und Islam öffneten die Schranken, die den Eintritt in die Gruppe der Erwählten versperrten, und schlugen, indem sie Andersgläubige zu bekehren suchten, de facto eine andere Richtung ein. Doch verlangten sowohl Christentum als auch Islam für den vollständigen Zugang zum Reich Gottes normalerweise ein Treuebekenntnis (Erwachsene, die den neuen Glauben annahmen, unterzogen sich einem Bekehrungsritual). Das moderne aufklärerische Denken, so wird gesagt, führte diese monotheistische Logik einfach noch einen Schritt weiter, indem es die moralische Gleichheit und die Menschenrechte aus der menschlichen Natur selbst ableitete, aus einer Eigenschaft also, die uns allen angeboren ist und aus der sich ergibt, daß unsere Rechte als Ansprüche, nicht aber als Privilegien aufgefaßt werden.

Dieser ideengeschichtliche Ansatz ist durchaus nicht falsch. Das späte achtzehnte Jahrhundert hat uns einige bedeutsame Dokumente politisch-moralischen Inhalts hinterlassen, in denen diese aufklärerische Ideologie ihren Niederschlag findet und die in der Folge großer politischer Umwälzungen (wie der Französischen Revolution und der Entkolonialisierung beider Amerika) vielerorts Glaubwürdigkeit genossen und Anhängerschaft gewannen. Darüber hinaus können wir auch die ideologische Geschichte vorantreiben. Diese ideologischen Dokumente des achtzehnten Jahrhunderts waren durch viele faktische Auslassungen gekennzeichnet, wobei am augenfälligsten ist, daß die Nichtweißen und die Frauen keine Erwähnung finden. Doch mit der Zeit sind diese und andere Auslassungen berichtigt worden, indem man diesen Gruppen explizit einen Platz in der universalistischen Lehre einräumte. Heute legen selbst solche sozialen Bewegungen, deren Daseinsgrund in der Durchsetzung rassistischer oder sexistischer Politik liegt, ein Lippenbekenntnis zur universalistischen Ideologie ab, wobei sie sich anscheinend schämen, ihre Vorstellungen und Gedanken über Prioritäten in der Politik vor aller Öffentlichkeit zu verkünden. Es ist von daher nicht weiter schwierig, aus der Ideengeschichte eine Art ansteigender Zeitkurve abzuleiten, an der sich die Übernahme der universalistischen Lehre ablesen läßt. Und diese Kurve kann zugleich als Grundlage dienen, um die Existenz eines unvermeidlich sich vollziehenden welthistorischen Prozesses zu behaupten.

Da aber der Universalismus nur in der modernen Welt als politische Lehre ernsthaft vertreten worden ist, läßt sich auch die Behauptung nicht von der Hand weisen, daß seine Ursprünge in den bestimmten sozioökonomischen Rahmenbedingungen eben dieser Welt zu suchen

seien. Das System der kapitalistischen Weltwirtschaft beruht auf der endlosen Akkumulation von Kapital. Einer der hauptsächlichen Mechanismen, die diese Akkumulation ermöglichen, ist die Verwandlung aller Dinge in Waren. Diese Waren fließen in der Form von Gütern, Kapital und Arbeitskraft auf den Weltmarkt. Je ungehemmter dieser Strom fließt, desto umfassender ist vermutlich der Warencharakter aller Dinge. Folgerichtig sollte alles, was diesen Strom hemmt, was Güter, Kapital oder Arbeitskraft daran hindert, in vermarktbar Waren sich zu verwandeln, zumindest hypothetisch beseitigt werden. Alle Kriterien, mit deren Hilfe Güter, Kapital oder Arbeitskraft auf andere Weise als zu ihrem Marktwert bestimmt werden, tragen in dem Maße, in dem sie den Vorrang erhalten, dazu bei, daß das jeweils betreffende Objekt weniger oder gar nicht vermarktbar wird. Dergestalt gelten, aufgrund einer Art von zwingender Logik, alle möglichen Partikularitäten als mit der Funktionsweise eines kapitalistischen Systems unvereinbar, oder doch zumindest als Hindernis für die Optimierung dieser Funktionsweise. Daraus würde folgen, daß es innerhalb eines kapitalistischen Systems zwingend notwendig ist, sich einer universalistischen Ideologie zu bedienen, die ein wesentliches Element der endlosen Akkumulation von Kapital darstellt. So sprechen wir denn auch von den kapitalistisch determinierten gesellschaftlichen Verhältnissen als einem »universellen Lösungsmittel«, das darauf abzielt, alles auf eine homogene Warenform, die durch den einheitlichen Maßstab des Geldes bezeichnet wird, zu reduzieren.

Der Behauptung nach ergeben sich daraus zwei grundsätzliche Konsequenzen. Zum einen soll die Homogenität der Warenform die größtmögliche Effizienz der Güterproduktion gewährleisten. Das gilt insbesondere für die Arbeitskraft: Wenn wir (wie es seit der Französischen Revolution heißt) »freie Bahn dem Tüchtigen« gewähren, dann können wir Kompetenz und Beruf in der weltweiten Arbeitsteilung in höchst vorteilhaften Einklang miteinander bringen. Und wir haben ja tatsächlich institutionelle Mechanismen entwickelt — das öffentliche Schulsystem, den Staatsdienst, Regeln zur Verhinderung der »Vetternwirtschaft« —, die zur Errichtung dessen dienen, was wir heute ein »meritokratisches« System oder eine »Leistungsgesellschaft« nennen.

Des weiteren soll diese Leistungsgesellschaft nicht nur die wirtschaftliche Effizienz, sondern auch die politische Stabilität sichern. Sicher gibt es, wie in früheren Systemen, auch im historischen Kapitalismus Ungleichheiten hinsichtlich des Entgelts für geleistete Arbeit. Doch wird die Mißgunst der einkommensschwächeren gegenüber den vermögenden Schichten geringer sein, weil, so lautet das Argument,

diese Differenzen auf der Grundlage von Leistung und Verdienst gerechtfertigt werden, und nicht unter Berufung auf die Tradition. Man denkt, mit anderen Worten, daß ein durch Leistung erworbenes Privileg für die meisten Menschen moralisch und politisch akzeptabler sei als ein vererbtes Vorrecht.

Das ist zweifelhafte politische Soziologie. Tatsächlich liegt die Wahrheit gerade im Gegenteil. Die Unterdrückten konnten sich lange Zeit mit der Existenz vererbter Privilegien abfinden, weil sie einem mystischen oder fatalistischen Glauben an eine ewige Ordnung anhängen, der ihnen zumindest den Komfort sicherer Überzeugungen bot. Wenn aber jemand Vorrechte genießt, weil er möglicherweise gewitzter, sicherlich aber besser ausgebildet ist als andere, so ist das viel schwerer zu verkraften, außer für diejenigen, welche ohnehin auf dem Karrieretrip sind. Yuppies werden allerhöchstens von ihresgleichen bewundert oder geliebt. Fürsten können unter Umständen als freundliche Vaterfiguren erscheinen; dagegen ist ein Yuppie nichts als ein überprivilegiertes Geschwisterkind. In politischer Hinsicht ist die Leistungsgesellschaft eines der instabilsten Systeme, und genau aus diesem Grunde können Sexismus und Rassismus auf der Bildfläche erscheinen.

Lange Zeit ging man davon aus, daß die ansteigende Kurve der universalistischen Ideologie theoretisch mit einer abfallenden Kurve zusammenhängt, die den Grad der durch Rasse oder soziales Geschlecht erzeugten (faktischen und ideologischen) Ungleichheit anzeigt. Das wird durch die Erfahrung jedoch nicht bestätigt. Man könnte sogar entgegengesetzt argumentieren und behaupten, daß die Kurve der durch Rasse und soziales Geschlecht determinierten Ungleichheiten in der modernen Welt angestiegen oder zumindest nicht abgefallen ist. Für die faktische Ebene trifft das ganz sicher zu, möglicherweise aber auch für die ideologische Ebene. Um zu erkennen, warum das so ist, sollten wir einen Blick auf das werfen, was die Ideologien des Rassismus und des Sexismus tatsächlich behaupten.

Man kann Angehörige einer anderen Gruppe, die durch genetische Merkmale (wie etwa Hautfarbe) oder soziale Kriterien (religiöse Zugehörigkeit, kulturelle Prägung, Sprachformen) gekennzeichnet ist, verachten oder sich vor ihnen fürchten. Doch ist der Rassismus, obwohl er solche Haltungen einschließt, sehr viel mehr als das. Im Verhältnis zu dem, was die Praxis des Rassismus in der kapitalistischen Weltwirtschaft definiert, sind Furcht und Verachtung lediglich Sekundärscheinungen. Tatsächlich ließe sich sogar behaupten, daß diese durch Fremdenfeindlichkeit (Xenophobie) bestimmten Haltungen

einen Aspekt des Rassismus darstellen, der in sich einen Widerspruch enthält.

In allen dem Kapitalismus vorangegangenen historischen Systemen hatte die Xenophobie in erster Linie *ein* bestimmtes Verhalten zur Folge: den physischen Ausschluß des »Barbaren« aus der jeweiligen Gemeinschaft, Gesellschaft oder *In-group* — wobei der Tod die extremste Form dieser Ausschließung darstellte. Wann immer wir den anderen physisch ausschließen, erlangen wir die »Reinheit« der sozialen Umgebung, die wir vermutlich erstreben, gleichzeitig jedoch verlieren wir unwiderruflich etwas anderes. Wir verlieren die Arbeitskraft der ausgeschlossenen Person, und damit ihren Beitrag zur Schöpfung eines Mehrwerts, den wir uns auf einer geregelten Grundlage aneignen können. Das stellt für jedes historische System einen Verlust dar, als besonders ernst erweist er sich jedoch dann, wenn die ganze strukturelle Logik des Systems auf der endlosen Kapitalakkumulation beruht.

Ein expandierendes kapitalistisches System (und es expandiert während der Hälfte der Zeit) benötigt die gesamte Arbeitskraft, die es finden kann, weil nur sie die Güter hervorbringt, mittels derer mehr Kapital produziert, realisiert und akkumuliert werden kann. Von daher ist der Ausschluß aus dem System sinn- und zwecklos. Doch zur Maximierung der Kapitalakkumulation ist es notwendig, zugleich die Produktionskosten (und mithin die Kosten der Arbeitskraft) *und* die Kosten, die durch politische Störungen entstehen, zu minimieren (das heißt, den politischen Protest der Arbeiterschaft möglichst gering zu halten, denn gänzlich beseitigen läßt er sich nicht). Der Rassismus ist die Zauberformel, die diese Zielvorstellungen miteinander in Einklang bringt.

Werfen wir einen Blick auf einige der frühesten und bekanntesten Diskussionen über den Rassismus als Ideologie. Als die Europäer die Neue Welt entdeckten, trafen sie auf Menschen, die sie in großer Zahl abschlachteten — entweder auf direkte Weise, durch das Schwert, oder auf indirekte Weise, durch Krankheiten. Ein spanischer Mönch, Bartolomé de Las Casas, nahm sich der Sache dieser Menschen an, indem er die Behauptung aufstellte, auch Indianer hätten eine des ewigen Heils bedürftige Seele. Damit gewann er die formelle Zustimmung der Kirche und schließlich auch die der Staaten. Wir wollen die Implikationen seiner Argumentation ein Stück weit verfolgen. Da die Indianer eine Seele besaßen, waren sie menschliche Wesen und der Gültigkeit des Naturrechts unterstellt. Von daher war es moralisch nicht erlaubt, sie unterschiedslos umzubringen (aus dem Herrschaftsgebiet zu verstoßen). Statt dessen war es geboten, ihre Seelen zu retten (sie zu den

universalistischen Werten des Christentums zu bekehren). Wenn sie dementsprechend lebendig und auf dem Wege der Bekehrung befindlich wären, könnten sie in die arbeitende Bevölkerung integriert werden, und zwar auf dem Niveau ihrer Fähigkeiten, das heißt auf der untersten Stufe der Beschäftigungs- und Lohnskala.

In seiner Funktion hat der Rassismus die Form dessen angenommen, was man als »Ethnisierung« der Arbeiterschaft nennen könnte. Damit meine ich, daß es zu allen Zeiten ein hierarchisches System von Arbeitsleistungen und Vergütungen gegeben hat, das seiner Tendenz nach mit einigen sogenannten gesellschaftlichen Kriterien korrelierte. Doch während das Muster der Ethnisierung konstant geblieben ist, haben sich die Details je nach Zeit und Ort unterschiedlich gestaltet und hingen von den jeweiligen genetischen und gesellschaftlichen Strukturen, die zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort existierten, ebenso ab wie von den hierarchisch organisierten Bedürfnissen der Wirtschaftsform zu jener Zeit und an jenem Ort.

Das heißt, der Rassismus behauptet einerseits die Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart (in genetischer und/oder gesellschaftlicher Hinsicht), verbindet dies aber andererseits immer mit einer gegenwartsbezogenen Flexibilität, wenn es um die Definition der exakten Grenzen jener verdinglichten Wesenheiten geht, die wir Rassen oder ethnische, nationale, religiöse Gruppierungen nennen. Diese Flexibilität, die das Weiterbestehen von in der Vergangenheit liegenden Grenzen behauptet und zugleich in der Gegenwart diese Grenzen ständig neu bestimmt, nimmt die Form der Schöpfung und fortwährenden Neuschöpfung rassistisch und/oder ethnisch, national und religiös gekennzeichneten Gruppen oder Gemeinschaften an. Diese Gemeinschaften gibt es zu jeder Zeit, und sie sind immer hierarchisch organisiert, doch sie existieren nicht immer in genau der gleichen Form. Einige Gruppen sind in der hierarchischen Ordnung nicht auf einen bestimmten Rang fixiert; einige Gruppen können verschwinden oder sich mit anderen zusammenschließen; andere wiederum brechen auseinander und es entstehen neue Formationen. Doch es gibt immer einige, die die »Nigger« sind. Wenn es keine Schwarzen gibt, oder zu wenige, die die Rolle übernehmen könnten, dann werden eben »weiße Nigger« erfunden.

Ein so geartetes System, d.h. ein der Form und Bösartigkeit nach konstanter, bezüglich der Grenzziehungen aber einigermaßen flexibler Rassismus, ist in dreierlei Hinsicht äußerst leistungsfähig. Zum einen erlaubt es, zu jeder Zeit und an jedem Ort entsprechend den aktuellen Bedürfnissen die Anzahl der Menschen, welche die niedrigsten Löhne

erhalten und die anspruchslosesten Arbeiten verrichten, zu vergrößern oder zu verringern. Zum zweiten führt es zur Entstehung und kontinuierlichen Reproduktion von Gemeinschaften, deren Sozialisationsformen Kinder auf die Übernahme entsprechender Rollen vorbereiten (wobei diese Sozialisation allerdings auch widerständige Haltungen hervorruft). Zum dritten schafft das System eine nicht auf Verdienst und Leistung beruhende Grundlage, um Strukturen der Ungleichheit zu rechtfertigen. Gerade dieser letzte Punkt verdient es, hervorgehoben zu werden. Gerade *weil* der Rassismus eine anti-universalistische Lehre vertritt, erweist er sich bei der Aufrechterhaltung des kapitalistischen *Systems* als hilfreich. Dank seiner Existenz können die Vergütungen für einen Großteil der Arbeiterschaft viel geringer ausfallen, als es auf der Basis von Verdienst und Leistung zu rechtfertigen wäre.

Aber wenn der Kapitalismus als System den Rassismus hervorbringt, muß er dann notwendigerweise auch den Sexismus hervorbringen? Ja, weil die beiden *de facto* eng miteinander verbunden sind. Die Ethnisierung der Arbeiterschaft hat ihren Daseinsgrund in den äußerst niedrigen Löhnen für ganze Gruppen innerhalb der arbeitenden Klasse. Diese Niedriglöhne sind faktisch nur deswegen möglich, weil die Lohnabhängigen in Haushaltsstrukturen eingebunden sind, in denen die Lohneinkünfte nur einen geringen Bruchteil des gesamten Haushaltseinkommens bilden. Solche Haushalte erfordern einen extensiven Aufwand für die sogenannten Subsistenzarbeiten, die zum Teil natürlich von den männlichen Erwachsenen, in viel größerem Maße aber von den Frauen und, nicht zu vergessen, den Alten und Jungen beiderlei Geschlechts ausgeführt werden müssen.

In so einem System »kompensiert« die für unbezahlte Arbeit aufgewendete Leistung das geringe Ausmaß der Lohneinkünfte und stellt von daher faktisch eine Subvention der Unternehmer dar, die in solchen Haushalten lebende Lohnabhängige beschäftigen. Der Sexismus läßt uns das vergessen. Wie der Rassismus mehr ist als nur Fremdenfeindlichkeit, so ist der Sexismus mehr als die Tatsache, daß die Frauen gezwungen sind, andere, wo nicht gar als gering eingestufte Arbeiten zu leisten. Rassismus und Sexismus verfolgen die gleiche Absicht: die Menschen sollen innerhalb des Arbeitssystems bleiben und nicht aus ihm hinausgeworfen werden.

Auf welche Weise werden Frauen — wie auch die Alten und die Jungen — dazu veranlaßt, für die Kapitaleigner Mehrwert zu erwirtschaften, ohne auch nur einen Pfennig Geld dafür zu bekommen? Ganz einfach: ihre Arbeit wird als Nicht-Arbeit ausgegeben. So erfindet man die »Hausfrau« und behauptet, daß sie keine »Arbeit verrichte«,

sondern lediglich »den Haushalt führe«. Wenn folglich eine Regierung die Prozentzahl der tatsächlich in Lohn und Brot Stehenden berechnet, sind »Hausfrauen« weder im Nenner noch im Zähler der Berechnung enthalten. Dergestalt kann man so tun, als würde die Arbeit der Hausfrau keinen Mehrwert produzieren, und genau das gleiche gilt für die vielfältigen unbezahlten Arbeitsleistungen der Jungen und Alten. Denn mit dem Sexismus geht die Abwertung bestimmter Altersstufen Hand in Hand.

Keine dieser Behauptungen reflektiert die wirklichen Strukturen der Arbeitswelt. Doch sie summieren sich zu einer Ideologie, die äußerst wirksam ist und in der alles zusammenpaßt. Universalismus und Leistungsgesellschaft — die Grundlage, auf der die Mittelschichten das System legitimieren können — verbinden sich mit Sexismus und Rassismus, die ihrerseits die Mehrheit der arbeitenden Klassen strukturieren. Das Ganze funktioniert einigermaßen reibungslos, aber nur bis zu einem bestimmten Punkt, und zwar aus dem einfachen Grund, daß die beiden ideologischen Muster der kapitalistischen Weltwirtschaft in offenem Widerspruch zueinander stehen. Die mühsam ausbalancierte Kombination ist in ständiger Gefahr, aus dem Gleichgewicht zu geraten, und zwar immer dann, wenn verschiedene Gruppen die Logik des Universalismus einerseits und die des Sexismus/Rassismus andererseits ins Extrem zu treiben suchen.

Wir wissen, was bei der Übersteigerung von Rassismus und Sexismus geschieht. Rassisten können versuchen, die zum Feind stilisierte Gruppe völlig auszumerzen — auf schnelle Art und Weise, wie etwa in der Vernichtung der Juden durch die Nazis, oder mit geringerem Tempo, wie bei der Durchsetzung totaler Apartheid. In diesen extremen Formen sind die rassistischen und sexistischen Ideologien irrational, und genau deshalb treffen sie auf Widerstand. Dieser Widerstand geht natürlich von den Opfern aus, ebenso jedoch von wirtschaftlichen Machtstrukturen, die gegen den Rassismus an sich nichts einzuwenden haben, aber Wert darauf legen, daß sein hauptsächliches Ziel — eine ethnisierte und zugleich produktive Arbeiterschaft — nicht in Vergessenheit gerät.

Wir können uns auch vorstellen, was die Übersteigerung des Universalismus zu bewirken vermag. So könnte man auf eine wahrhaft egalitäre Verteilung von Arbeitsleistungen und -vergütungen hinarbeiten, in der Gesichtspunkte der ethnischen Herkunft oder des sozialen Geschlechts keine Rolle mehr spielen. Doch läßt sich der Rassismus leichter ins Extreme steigern als der Universalismus, denn was letzteres angeht, so müßten nicht nur die gesetzlichen und institutionellen

Hindernisse, die dem Universalismus im Wege stehen, beseitigt werden, sondern auch die internalisierten Muster der Ethnisierung, und das dauert mindestens eine Generation. Von daher fällt es relativ leicht, der Übersteigerung des Universalismus Widerstand zu leisten. Man kann nämlich immer dann, wenn es um konkrete Schritte zur Beseitigung der institutionalisierten Strukturen von Rassismus und Sexismus geht, im Namen des Universalismus selbst anklagend auf den sogenannten umgekehrten Rassismus verweisen.

Was wir also vor uns haben, ist ein System, dessen Funktionieren auf einer engen Verbindung zwischen Universalismus und Sexismus/Rassismus (jeweils in der richtigen Dosierung) beruht. Und es gibt immer Bestrebungen, die eine oder die andere Seite dieser Gleichung gewissermaßen »ins Unendliche« zu steigern. Daraus ergibt sich eine Art von Zickzack-Muster, das beliebig weitergeführt werden könnte, gäbe es da nicht ein Problem. Nach einer bestimmten Zeit schlägt die Linie nach beiden Seiten immer stärker aus, sowohl in Richtung des Universalismus als auch in Richtung des Rassismus/Sexismus. Beide Seiten spielen mit immer höherem Einsatz, und zwar aus zwei Gründen.

Einerseits gibt es den auf Informationen beruhenden Einfluß der Akkumulation historischer Erfahrung, der sich auf alle Beteiligten auswirkt. Andererseits gibt es die konjunkturellen Trends des Systems selbst. Denn die universalistischen und rassistisch-sexistischen Ideologien bilden nicht das einzige Zickzackmuster dieses Systems, sondern hängen zum Teil mit anderen Schwankungen zusammen, wie zum Beispiel mit wirtschaftlichen Expansions- und Kontraktionsvorgängen, die sich ebenfalls im Lauf der Zeit verschärfen. Die Gründe dafür können hier nicht weiter ausgeführt werden. Je schärfer aber die dauerhafte strukturelle Krise ist, in die der Kapitalismus durch die hauptsächlichlichen Widersprüche des modernen Weltsystems gezwungen wird, desto stärker kristallisiert sich die zunehmende Spannung zwischen Universalismus und Rassismus/Sexismus als der eigentliche ideologisch-institutionelle Ort einer Suche nach einem System heraus, das die Nachfolge der kapitalistischen Weltwirtschaft antreten kann. Es kann nicht darum gehen, welche Seite dieser Antinomie in irgendeiner Hinsicht den Sieg über ihren Gegenpart davontragen wird, denn sie sind einander schon von ihrer Konzeption her eng verbunden. Es geht vielmehr darum, ob und auf welche Weise wir neue Systeme erfinden werden, die weder der universalistischen, noch der rassistisch-sexistischen Ideologie bedürfen. Darin besteht unsere Aufgabe, und sie ist alles andere als einfach.

Kapitel 3

Rassismus und Nationalismus

Etienne Balibar

Die rassistischen Organisationen lehnen es zumeist ab, als solche bezeichnet zu werden, indem sie sich auf den *Nationalismus* berufen und behaupten, daß diese beiden Begriffe nicht aufeinander reduzierbar sind. Ist das nur eine Taktik, um sich zu tarnen, oder das Symptom einer dem Rassismus inhärenten Angst vor den Worten? In der Tat sind die Diskurse über Rasse und Nation nie weit voneinander entfernt, und sei es auch nur in der Form einer Verleugnung: danach wäre die Anwesenheit der »Immigranten« auf dem nationalen Territorium die Ursache für einen »antifranzösischen Rassismus«. So verweisen schon die Schwankungen im Vokabular darauf, daß der in bestimmten politischen Bewegungen organisierte Nationalismus, zumindest in einem ausgebildeten Nationalstaat, unweigerlich mit Rassismus einhergeht.

Zumindest ein Teil der Historiker hat diese Tatsache benutzt, um zu zeigen, daß sich dieser — als theoretischer Diskurs wie als Massenphänomen — »im Bereich des Nationalismus« entwickelt, der eine allgegenwärtige Erscheinung der modernen Epoche darstellt.¹ So wäre der Nationalismus zwar nicht die einzige Ursache des Rassismus, in jedem Fall aber die entscheidende Voraussetzung für seine Entstehung. Oder: die »ökonomischen« Erklärungen (die Auswirkungen der Krise) oder die »psychologischen« Erklärungen (die Ambivalenz des persönlichen Identitätsgefühls und des kollektiven Zugehörigkeitsgefühls) wären nur in dem Maße zutreffend, wie sie Voraussetzungen oder Rückwirkungen des Nationalismus erhellen.

Eine solche These bestätigt, daß der Rassismus nichts mit der Existenz von objektiven biologischen »Rassen« zu tun hat.² Sie zeigt, daß der Rassismus ein historisches oder kulturelles Produkt ist, wobei sie zugleich die mehrdeutigen »kulturalistischen« Erklärungen vermeidet, die über eine andere Schiene ebenfalls die Tendenz haben, aus dem Rassismus gleichsam eine feste Größe der menschlichen Natur zu machen. Sie hat den Vorteil, daß sie den Kreislauf durchbricht, der für die Psychologie des Rassismus wiederum rein psychologische Erklärungen anführt. Schließlich hat sie eine kritische Funktion gegenüber den Verharmlosungsstrategien anderer Historiker, die darauf bedacht sind, den Rassismus *außerhalb* des Bereichs des Nationalismus anzusiedeln, als wäre es möglich, diesen zu definieren, *ohne* die rassistischen

Bewegungen einzubeziehen, also ohne bis zu den gesellschaftlichen Verhältnissen zurückzugehen, die diese induzieren und mit dem heutigen Nationalismus (insbesondere dem Imperialismus) untrennbar verbunden sind.³ Aber diese Anhäufung von guten Gründen impliziert nicht unbedingt, daß der Rassismus *eine unvermeidliche Konsequenz des Nationalismus* ist, und schon gar nicht, daß der *Nationalismus ohne die Existenz eines latenten oder offenen Rassismus unmöglich wäre*.⁴ Die Kategorien und Formulierungen bleiben verschwommen. Wir brauchen keine Angst davor zu haben, den Gründen nachzuspüren, die jeden begrifflichen »Purismus« unwirksam machen.

Die Präsenz der Vergangenheit

Nach welchen Modellen haben wir jetzt, am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts, unsere Vorstellung von Rassismus geformt, die in quasi offizielle Definitionen Eingang gefunden hat? Da sind einmal der nazistische Antisemitismus, dann die Rassentrennung in den Vereinigten Staaten (als eine Spätfolge der Sklaverei wahrgenommen) und schließlich der »imperialistische« Rassismus der kolonialen Eroberungen, Kriege und Unterdrückungen. Die theoretische Reflexion über diese Modelle (verbunden mit einer Politik der Verteidigung der Demokratie, der Sicherung der Menschen- und Bürgerrechte, der Durchsetzung der nationalen Befreiung) hat eine Reihe von Unterscheidungen hervorgebracht. Trotz ihrer Abstraktheit ist es durchaus nützlich, sie sich noch einmal zu vergegenwärtigen, weil sie die Richtung angeben, in der die Ursachen gesucht werden, wobei dieser Suche die mehr oder weniger explizit geäußerte Idee zugrunde liegt, daß die Beseitigung der Auswirkungen von der Beseitigung eben dieser Ursachen abhängt.

Die erste Unterscheidung, auf die wir stoßen, ist die zwischen dem *theoretischen* (oder doktrinären) Rassismus und dem *spontanen* Rassismus (dem rassistischen »Vorurteil«), der bald als ein allgemeinspsychologisches Phänomen, bald als eine mehr oder weniger »bewußte« Struktur der individuellen Persönlichkeit betrachtet wird. Ich werde darauf zurückkommen.

Von einem stärker historisch ausgerichteten Standpunkt aus führen die Singularität des Antisemitismus im Vergleich zum kolonialen Rassismus oder die Notwendigkeit, die rassistische Unterdrückung der Schwarzen — in den USA — anders zu interpretieren als die Diskriminierungen der »Ethnien« der Immigranten zu einer mehr oder weniger ideellen Unterscheidung zwischen einem nach *innen* gerichteten Rassismus (der sich gegen eine minorisierte Bevölkerung im

nationalen Raum wendet) und einem nach *außen* gerichteten Rassismus (der als eine extreme Form der Fremdenfeindlichkeit betrachtet wird). Was voraussetzt, daß man *die nationale Grenze* als ein vorgängiges Kriterium nimmt, das sich freilich sehr schlecht auf die postkolonialen oder quasi-kolonialen Situationen anwenden läßt (wie die Herrschaft Nordamerikas über Lateinamerika), wo die Vorstellung einer Grenze noch unklarer ist als anderswo.

Seitdem die Analyse des rassistischen Diskurses um phänomenologische und semantische Untersuchungsmethoden bereichert wurde, schien es von operativem Wert zu sein, gewisse rassistische Haltungen als *selbstbezogen* zu charakterisieren (hier sind es die physische oder symbolische Gewalt ausübenden Träger des Vorurteils, die sich selbst als Vertreter einer überlegenen Rasse bezeichnen) und ihn von einem *fremdbezogenen* oder »hetero-phobischen« Rassismus zu unterscheiden (bei dem es die Opfer des Rassismus oder, besser gesagt, des Rassisierungsprozesses sind, die einer minderwertigen oder schädlichen Rasse zugeordnet werden). Was nicht nur die Frage aufwirft, wie sich der Rassenmythos bildet, sondern auch die, ob dieser untrennbar mit dem Rassismus verbunden ist.

Die politische Analyse — sei es, daß sie sich mit den aktuellen Phänomenen befaßt, sei es, daß sie versucht, die Genese der vergangenen Phänomene zu rekonstruieren — bemüht sich darum, den jeweiligen Anteil eines *institutionellen* und eines *soziologischen* Rassismus einzuschätzen: diese Unterscheidung überschneidet sich weitgehend mit der zwischen dem theoretischen und dem spontanen Rassismus (denn es ist schwer, in der Geschichte staatliche, auf Rassentrennung abgestellte Institutionen zu benennen oder sich vorzustellen, die nicht über eine theoretische Rechtfertigung zu verfügen), ist mit ihr jedoch nicht einfach deckungsgleich; zum einen, weil diese Rechtfertigungen auch anderen theoretischen Ideologien als einer Rassenmythologie entnommen werden können, zum anderen, weil der soziologische Rassenbegriff eine dynamische, situationsbedingte Dimension hat, die über die Psychologie der Vorurteile hinausgeht und unsere Aufmerksamkeit auf das Problem der kollektiven *Bewegungen* mit rassistischem Charakter lenkt. Die Alternative: institutioneller oder soziologischer Rassismus legt uns nahe, die Unterschiede zwischen dem Rassismus *im Staat* und dem *staatlichen* (offiziellen) Rassismus nicht als unerheblich abzutun. Sie weist außerdem darauf hin, daß es wichtig ist, die Anfälligkeit bestimmter sozialer Klassen für den Rassismus und die Formen zu untersuchen, die diese ihm unter bestimmten Umständen geben. Im Grunde genommen handelt es sich jedoch um eine

mystifizierende Alternative, die vor allem Projektions- und Verleugnungsstrategien zum Ausdruck bringt. Jeder historische Rassismus ist *gleichzeitig* institutionell und soziologisch.

Schließlich hat die Gegenüberstellung von Nazismus und kolonialem Rassismus sowie der Rassentrennung in den Vereinigten Staaten zu einer weitgehend akzeptierten Unterscheidung zwischen einem (»ausschließenden«) mit *Ausrottung* oder Eliminierung verbundenen Rassismus und einem (»einschließenden«) mit *Unterdrückung* oder Ausbeutung verbundenen Rassismus geführt; danach zielt der eine darauf ab, den Gesellschaftskörper von dem Schmutz oder der Gefahr zu säubern, den die minderwertigen Rassen angeblich darstellen, während der andere die Hierarchisierung und Abschottung der Gesellschaft zum Ziel hat. Aber es zeigt sich sofort, daß es selbst in den extremen Fällen keine dieser beiden Formen im Reinzustand gibt: so kannte der Nazismus Ausrottung und Deportation, »Endlösung« und Versklavung, und zu den Praktiken des Kolonialimperialismus gehörten Zwangsarbeit, Einrichtung des Kastenwesens, ethnische Segregation sowie systematische »Genozide« und Massaker.

Diese Unterscheidungen dienen nicht so sehr dazu, ideell reine Verhaltens- oder Strukturtypen zu klassifizieren, als vielmehr historische Entwicklungswege nachzuzeichnen. Ihre relative Richtigkeit veranlaßt uns zu der einleuchtenden Feststellung, daß es nicht *einen* invarianten Rassismus, sondern *mehrere* Rassismen gibt, die ein ganzes situationsabhängiges Spektrum bilden, und zu einer Warnung, die sich intellektuell und politisch als äußerst wichtig erweisen kann: eine bestimmte rassistische Konfiguration hat keine festen Grenzen, sie ist ein Moment einer Entwicklung, das je nach seinen eigenen latenten Möglichkeiten, aber auch nach den historischen Umständen und den Kräfteverhältnissen in der Gesellschaftsformationen einen anderen Platz im Spektrum möglicher Rassismen einnehmen kann. Zu Ende gedacht, würde das bedeuten, daß es heute kaum eine Gesellschaft ohne Rassismus gibt (vor allem, wenn man sich nicht mit der Feststellung begnügt, daß seine öffentliche Artikulation durch die herrschende Kultur eingeschränkt oder daß der »Übergang zu Gewaltakten« durch den Justizapparat nahezu völlig unterbunden wird). Daraus sollte jedoch nicht der Schluß gezogen werden, daß wir unterschiedslos in »rassistischen Gesellschaften« leben. Vorausgesetzt natürlich, daß diese Vorsicht in der Einschätzung nicht ihrerseits in ein Alibi umschlägt. Und hier erweist es sich als notwendig, über die Typologien hinauszugehen. Der Rassismus ist nicht ein einheitlicher Typus oder ein Nebeneinander von Sonderfällen, die es in formale Kategorien zu fassen gilt; er ist

keine lineare, sondern *eine singuläre Geschichte* (mit ihren Wendepunkten, ihren Latenzphasen und ihren Explosionen), die die wechselhaften Epochen der modernen Menschheit miteinander verbindet und von ihnen wiederum beeinflusst wird. Aus diesem Grund können der nazistische Antisemitismus und der koloniale Rassismus oder auch die Sklaverei nicht einfach als Modelle genommen werden, an denen sich der Grad der Reinheit oder Gefährlichkeit eines »Aufschwungs des Rassismus« messen läßt; sie können auch nicht als Epochen oder Ereignisse gelten, die den Platz des Rassismus in der Geschichte genau abstecken, sondern müssen als immer noch aktive, teils bewußte, teils unbewußte *Formationen* betrachtet werden, die dazu beitragen, die Verhaltensweisen und Bewegungen zu strukturieren, die sich aus den aktuellen Bedingungen ergeben. Heben wir hier die paradigmatische Tatsache hervor, daß bei der *Apartheid* in Südafrika die Elemente der *drei* genannten Formationen eng miteinander verquickt sind (Nazismus, Kolonisierung, Sklaverei).

Im übrigen weiß man sehr wohl: die Niederlage des Nazismus und die Enthüllungen über die Vernichtungslager haben nicht nur eine Bewußtwerdung beschleunigt, die zur sogenannten universellen Kultur der heutigen Welt gehört (obwohl dieses Bewußtsein unterschiedlich stark ausgeprägt, sich seines Inhalts und seiner Implikationen nicht sicher, also etwas anderes als Wissen ist). Sie hat zu einem halb juristischen, halb ethischen Verbot geführt, das, wie jedes Verbot, ambivalente Konsequenzen hat: diese reichen von dem Zwang für den heutigen rassistischen Diskurs, die typischen Aussagen der Nazismus zu vermeiden (ausgenommen den »Fehler«), bis hin zur Möglichkeit, sich selbst im Hinblick auf den Nazismus als das *Andere* auszugeben, das mit Rassismus nichts zu tun hat, und den Haß auf andere »Objekte« als die Juden zu verlagern, und bis hin zum zwanghaften Interesse für die innersten Geheimnisse des Hitlerismus. Ich behaupte ganz ernsthaft (zumal das Phänomen mir alles andere als marginal erscheint), daß das nazistische Nachahmungsgebaren der jungen »Skinhead«-Banden in der dritten Generation nach der »Apokalypse« in all ihrer Armseligkeit *eine der Formen der kollektiven Erinnerung* im heutigen Rassismus darstellt; oder, wenn man so will, eine der Arten, auf die die kollektive Erinnerung dazu beiträgt, die Kraftlinien des gegenwärtigen Rassismus zu zeichnen — was auch bedeutet, daß man nicht hoffen kann, sich dieses Phänomens durch einfache Repression oder durch einfache Ermahnungen zu entledigen.

Keine historische Erfahrung kann sich wohl aus eigener Kraft reaktivieren, und um das Schwanken des Rassismus der achtziger Jahre

zwischen verbalem Antinazismus, Unausgesprochenem, und reproduziertem Mythos zu interpretieren, müssen auch seine Zielgruppen, deren eigene Verhaltensweisen und Reaktionen berücksichtigt werden. Denn der Rassismus ist ein gesellschaftliches Verhältnis.⁵

Die Gegenwart ist mit den besonderen Spuren der Vergangenheit verbunden. Wenn man sich also fragt, in welchem Sinne die Fixierung des Rassenhasses auf die maghrebinischen Immigranten gewisse Züge des klassischen Antisemitismus reproduziert, darf man nicht nur auf eine analoge Situation der jüdischen Minderheiten im Europa der Jahrhundertwende und der »arabisch-islamischen« Minderheiten im heutigen Frankreich verweisen; man darf ihn auch nicht nur auf das abstrakte Modell eines »inneren Rassismus« beziehen, bei dem eine Gesellschaft ihre Frustrationen und Ängste (oder vielmehr die der sie konstituierenden Individuen) auf einen Teil ihrer selbst projiziert, sondern man muß nach dem in seiner Art einzigartigen Hinausschießen des Antisemitismus über die »jüdische Identität« fragen, und zwar ausgehend von den spezifisch französischen Voraussetzungen seiner Wiederholung *und* ausgehend von seiner hitleristischen Wiederbelebung.

Das Gleiche läßt sich vom kolonialen Rassismus sagen. Es ist nicht sehr schwer, um uns herum seine allgegenwärtigen Auswirkungen zu sehen. Zunächst, weil nicht *alle* direkten Formen der französischen Kolonialherrschaft verschwunden sind (einige »Territorien« und ihre »Ureinwohner« mit dem Status von Halbbürgern sind von der Entkolonisierung unberührt geblieben). Sodann, weil der Neokolonialismus eine massive, unverkennbare Realität ist. Schließlich und vor allem, weil die bevorzugten »Objekte« des heutigen Rassismus, die Arbeiter aus den früheren französischen Kolonien und ihre Familien, als das Produkt der Kolonisierung und der Entkolonisierung erscheinen; so ziehen sie zugleich die weiterbestehende imperiale Verachtung und die Ressentiments der Bürger einer geschlagenen Macht, wenn nicht gar die Wahnvorstellung einer Revanche auf sich. Aber diese Kontinuitäten reichen zur Charakterisierung der Situation nicht aus. Sie sind dadurch vermittelt (wie Sartre sagen würde) oder überdeterminiert (wie Althusser sagen würde), daß sich globalere historische Ereignisse und Tendenzen im nationalen Raum widerspiegeln (unterschiedlich je nach den sozialen Gruppen und ideologischen Positionen). Auch hier hat ein Bruch stattgefunden, wenngleich in einer Weise, die sich völlig vom Nazismus unterscheidet. Besser gesagt: eine sich endlos fortsetzende Ablagerung und ein relativ schneller, aber keineswegs eindeutig bestimmbarer Bruch.

Es könnte auf den ersten Blick scheinen, daß der koloniale Rassismus geradezu das Paradebeispiel für einen »nach außen gerichteten Rassismus« ist, eine extreme Variante der Fremdenfeindlichkeit, bei der sich Angst und Verachtung mischen; dieser Rassismus wird durch das Bewußtsein der Kolonisatoren perpetuiert, die trotz ihrer Behauptung, eine dauerhafte Ordnung begründet zu haben, immer wußten, daß diese Ordnung auf einem reversiblen Kräfteverhältnis beruhte. Genau auf dieses Merkmal sowie auf den Unterschied zwischen Unterdrückung und Ausrottung haben sich viele Gegenüberstellungen von kolonialem Rassismus und Antisemitismus gestützt (wobei die »Endlösung« der Nazis dazu einlud, die Ausrottung rückwirkend auf die ganze Geschichte des Antisemitismus zu projizieren). So hätten wir es mit zwei tendenziell unvereinbaren Tendenzen zu tun (was manche zu der ein wenig vom jüdischen Nationalismus gefärbten Aussage veranlaßt, daß »der Antisemitismus kein Rassismus ist«): auf der einen Seite mit einem Rassismus, dem die Tendenz zur Eliminierung einer inneren Minorität innewohnt, die nicht nur »assimiliert«, sondern ein integraler Bestandteil der Kultur und Ökonomie der europäischen Nationen seit ihren Anfängen ist; auf der anderen Seite mit einem Rassismus, der eine mit Gewalt eroberte Mehrheit auf unbestimmte Zeit *de jure* und *de facto* von den Bürgerrechten, der herrschenden Kultur, der gesellschaftlichen Macht »ausschließt« (was den Paternalismus, die Zerstörung der Kulturen der »Eingeborenen« und die Unterwerfung der »Eliten« der kolonisierten Nationen unter die Lebens- und Verhaltensweisen des Kolonisators einschließt).

Es ist jedoch darauf hinzuweisen, daß die *Ausschließung* der »eingeborenen« Bevölkerungen bei der Kolonisierung oder vielmehr ihre Darstellung als *rassebedingt*, selbst wenn ihr Diskurs auf sehr alte Bilder vom »Unterschied« zurückgreift, keineswegs ein gegebener Zustand ist. Sie wurde in dem Raum produziert und reproduziert, der durch die Eroberung und Kolonisierung konstituiert wurde und ganz konkrete Strukturen der Verwaltung, der Zwangsarbeit, der sexuellen Unterdrückung aufweist, also auf dem Boden einer gewissen *Einschließung*. Sonst wäre weder die Ambivalenz der doppelten Bewegung von Assimilierung und Ausgrenzung der »Eingeborenen«, noch die Art und Weise erklärbar, wie das den Kolonisierten zugeschriebene Untermenschentum das Bild bestimmt, das die kolonisierenden Nationen während der Epoche der Aufteilung der Welt von sich selbst entwickelt haben. Das Erbe des Kolonialismus ist in Wirklichkeit eine variable Kombination von fortgesetzter äußerer Ausschließung und »innerer Ausgrenzung«. Das zeigt sich auch in der Art, wie sich der

imperialistische Überlegenheitskomplex bildet. Die Kolonialkassen der verschiedenen Nationen (England, Frankreich, Holland, Portugal usw.) haben *gemeinsam* die Idee von einer »weißen« Überlegenheit, von der Verteidigung der Zivilisation gegen die Wilden aufgebaut. Diese Darstellung — die »Bürde des weißen Mannes« — hat in entscheidender Weise dazu beigetragen, die moderne Vorstellung von einer europäischen oder westlichen, supranationalen Identität zu schaffen. Das hat dieselben Kassen nicht daran gehindert, das zu spielen, was Kipling das »große Spiel« nannte, d.h. die Rebellionen »ihrer« Eingeborenen gegeneinander anzustacheln und *gegeneinander* eine besondere Menschlichkeit geltend zu machen, indem das Bild des Rassismus auf die Kolonialpraktiken ihrer Rivalen projiziert wurde. Die französische Kolonisation gab sich als eine »assimilierende« aus, die englische heftete sich das Etikett an, »die Kulturen zu respektieren«. Der andere Weiße ist der schlechte Weiße. Jede weiße Nation ist ideell die »weißeste«: d.h. zugleich die elitärste und universalistischste, ein scheinbarer Widerspruch, auf den ich noch zurückkommen werde.

Mit der Beschleunigung des Entkolonisierungsprozesses haben diese Widersprüche einen Formwandel durchgemacht. Gemessen an ihren Idealen, war die Entkolonisierung ein Fehlschlag; sie war unvollständig und wurde pervertiert. Aber da sie sich mit anderen, relativ unabhängigen Ereignissen überschneidet (der Eintritt in das Zeitalter der Rüstung und der planetarischen Kommunikationssysteme), hat sie einen neuen politischen Raum geschaffen: nicht nur einen Raum, in dem Strategien gebildet werden, Kapitale, Technologien und Botschaften zirkulieren, sondern einen Raum, in dem sich ganze Bevölkerungen physisch und symbolisch begegnen, die dem Gesetz des Marktes unterworfen sind. So wird die ambivalente Konfiguration Einschließung/Ausschließung, die seit der Epoche der kolonialen Eroberungen eine der strukturierenden Dimensionen des Rassismus war, reproduziert, erweitert und aktiviert. Es ist banal, darauf hinzuweisen, ruft doch die Immigration aus den alten Kolonien oder Quasi-Kolonien in die kapitalistischen »Zentren« ständig diesen Effekt der »Dritten Welt im eigenen Land« hervor. Aber diese Form der *Einschließung des Äußeren*, die den Horizont absteckt, in dem sich die Vorstellungen von »Rasse« und »Ethnizität« bewegen, kann nur abstrakt von den scheinbar antithetischen Formen der *Ausschließung des Inneren* getrennt werden. Das sind insbesondere die Formen, die sich aus der Bildung von Staaten nach dem mehr oder weniger vollständigen Abzug der Kolonisatoren ergeben; diese Staaten an der riesigen Peripherie des Planeten, die Anspruch auf eine eigene nationale Identität erheben (diese aber in sehr

unterschiedlichem Maße erlangen), sind von einem explosiven Antagonismus zwischen der kapitalistischen Bourgeoisie bzw. den »verwestlichten« Staatsbourgeoisien und den verelendeten Massen zerrissen, die dadurch in den »Traditionalismus« zurückgeworfen werden.⁶

Benedict Anderson betont, daß die Entkolonisierung in der Dritten Welt nicht zur Herausbildung dessen geführt hat, was eine gewisse Propaganda den (anti-weißen, anti-europäischen) »Gegenrassismus« nennt.⁷ Räumen wir ein, daß dies vor den jüngsten Entwicklungen des islamischen Fundamentalismus geschrieben worden ist, der die Frage aufwirft, welchen Beitrag er zu der Woge des »Fremdenhasses« geleistet hat, die wir heute erleben. Aber es handelt sich in jedem Fall um eine unvollständige Feststellung. Denn wenn es in Afrika, Asien und Lateinamerika auch keinen Dritte-Welt-spezifischen »Gegenrassismus« gibt, so gibt es doch unzählige verheerende, sowohl in den Institutionen als auch in den Bevölkerungen verankerte Rassismen zwischen »Nationen«, »Ethnien« und »Gemeinschaften«. Und umgekehrt gibt das Schauspiel dieser Rassismen, durch die weltweite Kommunikation verzerrt, den Stereotypen des weißen Rassismus fortwährend Nahrung und hält die alte Vorstellung lebendig, daß drei Viertel der Menschheit unfähig sind, sich selbst zu regieren. Den Hintergrund dieser mimetischen Auswirkungen bildet zweifellos die Ersetzung der alten Welt der Kolonialnationen und ihres Manövrierfelds (der Rest der Menschheit) durch eine neue Welt, die formal in gleichwertigen Nationalstaaten organisiert ist (alle sind in den internationalen Institutionen »vertreten«), durch die aber die ständig sich verschiebende, nicht auf die Staatsgrenzen reduzierbare Trennungslinie zwischen *zwei* inkommensurabel erscheinenden *Menschheiten* verläuft: die des Elends und die des »Konsums«, die der Unterentwicklung und die der Überentwicklung. Die Menschheit ist durch die Abschaffung der imperialistischen Hierarchien scheinbar wiedervereinigt worden: in Wirklichkeit existiert die Menschheit als solche nur in einem Sinne, wobei sie zugleich in tendenziell unvereinbare Massen gespalten ist. Im Raum der Welt-Wirtschaft, der effektiv der der Welt-Politik und der Welt-Ideologie geworden ist, ist die Trennung in Untermenschen und Übermenschen eine strukturelle, aber höchst instabile Gegebenheit. Früher war der Begriff Menschheit nur eine Abstraktion. Aber auf die Frage »Was ist der Mensch?«, die — sei es auch in noch so verzerrten Formen — im rassistischen Denken weiterbesteht, gibt es heute keine Antwort, die nicht von dieser Spaltung durchdrungen wäre.⁸

Was ist daraus zu schließen? Die von mir erwähnten Verschiebungen gehören zu dem, was wir in Anlehnung an Nietzsche die heutigen

Umwertungen des Rassismus nennen könnten, und sie betreffen die allgemeine Ökonomie der politischen Gruppierungen der Menschheit sowie deren imaginäre Geschichte. Sie bilden die von mir so genannte singuläre Geschichte des Rassismus, die die Typologien relativiert und die angesammelten Erfahrungen umarbeitet, und zwar gegenläufig zu dem, was uns als die »Erziehung der Menschheit« gilt. In diesem Sinne ist es entgegen einem der konstantesten Postulate der rassistischen Ideologie nicht die »Rasse«, die eine biologische oder psychologische »Erinnerung« der Menschen ist, sondern der Rassismus, der eine der dauerhaftesten Formen der historischen Erinnerung der modernen Gesellschaften darstellt. Es ist der Rassismus, der ständig die imaginäre »Verschmelzung« der Vergangenheit und der Gegenwart bewerkstelligt, in der sich die kollektive Wahrnehmung der menschlichen Geschichte entfaltet.

Aus diesem Grund ist die fortwährend ins Spiel gebrachte Frage der Nichtreduzierbarkeit des Antisemitismus auf den kolonialistischen Rassismus schlecht gestellt. Sie waren nie ganz unabhängig voneinander, sie sind nicht unveränderlich. Sie haben eine gemeinsame Herkunft, die sich auf unsere Analyse ihrer früheren Formen auswirkt. Manche Spuren verdecken ständig andere, stellen jedoch auch deren Unausgesprochenes dar. So hat die Gleichsetzung des Rassismus mit dem Antisemitismus und speziell mit dem Nazismus eine Alibifunktion: sie gestattet es, den rassistischen Charakter der gegen die Immigranten gerichteten »Fremdenfeindlichkeit« zu leugnen. Aber umgekehrt ist die Verbindung des (scheinbar »überflüssigen«) Antisemitismus mit dem Rassismus gegenüber den Immigranten im Diskurs der sich heute in Europa entwickelnden fremdenfeindlichen Bewegungen nicht der Ausdruck eines generischen Antihumanismus, einer Struktur der permanenten Ausgrenzung des »Anderen« in all ihren Formen, und auch nicht einfach der passive Effekt einer konservativen politischen Tradition (die man nationalistisch oder faschistisch nennt). Sie organisiert das rassistische Denken in einer viel spezifischeren und »pervertierteren« Weise, indem sie ihm seine bewußten und unbewußten Modelle liefert: der eigentlich unvorstellbare Charakter der nazistischen Ausrottungspolitik nistet sich so *im* heutigen Komplex ein, um hier den metaphorischen Hintergrund für den Ausrottungswunsch abzugeben, der auch dem antitürkischen oder antiarabischen Rassismus inne-
wohnt.⁹

Das Feld des Nationalismus

Kommen wir nunmehr auf die Verbindung von Nationalismus und Rassismus zurück. Und beginnen wir mit der Erkenntnis, daß die Kategorie Nationalismus in sich mehrdeutig ist. Das liegt zunächst am gegensätzlichen Charakter der historischen Situationen, in denen sich nationalisistische Bewegungen und Politikformen herausbilden. Fichte oder Gandhi sind nicht Bismarck, Bismarck oder de Gaulle sind nicht Hitler. Dennoch können wir nicht durch eine einfache intellektuelle Entscheidung den Effekt der ideologischen Symmetrie ausschalten, der auf die antagonistischen Kräfte durchschlägt. Es ist durch nichts gerechtfertigt, den Nationalismus der Herrschenden und den Nationalismus der Beherrschten, den Nationalismus der Befreiung und den Nationalismus der Eroberung einfach gleichzusetzen. Aber dabei dürfen wir nicht übersehen, daß es ein Element gibt — und wäre es nur die Logik einer Situation, die strukturelle Einbindung in die Politikformen der heutigen Welt —, das dem Nationalismus der algerischen FLN und dem der französischen Kolonialarmee, dem Nationalismus des ANC und dem der Buren gemeinsam ist. Im äußersten Fall heißt das: diese formale Symmetrie hat uns wiederholt eine schmerzhaft Erfahrung gebracht: das Umschlagen der Befreiungsnationalismen in Beherrschungsnationalismen (so wie wir die Erfahrung des Umschlagens der sozialistischen Revolutionen in staatliche Diktaturen gemacht haben), das uns immer wieder vor die Frage gestellt hat, welches repressive Potential in jedem Nationalismus steckt. Bevor der Widerspruch in den Worten ist, ist er in der Geschichte selbst.¹⁰

Warum erweist sich die Definition des Nationalismus als so schwierig? Zunächst, weil dieser Begriff niemals für sich steht, sondern immer in einer Kette auftritt, deren zentrales und zugleich schwaches Glied er ist. Diese Kette wird ständig (je nach den Modalitäten einer Sprache) um neue Zwischen- oder Extrembegriffe erweitert: staatsbürgerliche Gesinnung, Patriotismus, Populismus, Ethnismus, Ethnozentrismus, Fremdenfeindlichkeit, Chauvinismus, Imperialismus, Jingoismus ... Ich möchte wetten, daß niemand in der Lage ist, diese Bedeutungsunterschiede eindeutig und endgültig zu fixieren. Aber es scheint, als seien sie in ihrer Gesamtbedeutung recht einfach zu interpretieren.

Das Verhältnis *Nationalismus-Nation* zielt im Kern darauf ab, einer »Realität«, der Nation, eine »Ideologie«, den Nationalismus gegenüberzustellen. Dieses Verhältnis wird jedoch sehr unterschiedlich wahrgenommen, da ihm mehrere ungeklärte Fragen zugrundeliegen:

ist die nationalistische Ideologie der (notwendige oder zufällige) Reflex der Existenz der Nationen? Oder sind es die Nationen, die sich ausgehend von nationalistischen Ideologien konstituieren (wobei diese möglicherweise nach Erreichung ihres »Ziels« transformiert werden)? Muß die »Nation« selbst — und diese Frage hängt natürlich mit den vorausgegangenen zusammen — vorrangig als ein »Staat« oder als eine »Gesellschaft« (eine Gesellschaftsformation) betrachtet werden? Lassen wir erst einmal diese Diskussionen sowie die Varianten beiseite, die sich durch die Einführung von Begriffen wie staatliches Gemeinwesen, Volk, Nationalität etc. ergeben.

Was nun das Verhältnis von *Nationalismus und Rassismus* betrifft, ist seine Grundbedeutung die, daß eine »normale« Ideologie und Politik (der Nationalismus) einer »extremen« Ideologie und einem »extremen« Verhalten (dem Rassismus) gegenübergestellt wird, sei es, um den Gegensatz zu betonen, sei es, um aus dem einen die Wahrheit des anderen zu machen. Auch hier tauchen sogleich Fragen und andere begriffliche Unterscheidungen auf. Sollte man nicht, anstatt die Reflexion auf den Rassismus zu konzentrieren, vorrangig die »objektivere« Alternative Nationalismus/Imperialismus untersuchen? Aber aus dieser Gegenüberstellung ergeben sich wiederum andere Möglichkeiten: daß der Nationalismus selbst beispielsweise die ideologisch-politische Auswirkung des imperialistischen Charakters der Nationen oder ihres Weiterbestehens in einem imperialistischen Zeitalter und einer imperialistischen Umgebung ist. Man kann die Kette noch komplizierter gestalten, indem man solche Begriffe wie Faschismus und Nazismus mit den daran anknüpfenden Fragen einführt: sind beide Nationalismen? Imperialismen?

In der Tat durchzieht eine fundamentale Frage die gesamte Kette, von der auch all diese Fragestellungen geprägt sind. Wenn »irgendwo« in dieser historisch-politischen Kette eine unerträgliche, scheinbar »irrationale« Gewalt ins Spiel kommt, wo ist diese Stelle dann zu suchen? Findet die Zäsur in einer aus den »Realitäten« gewirkten Sequenz oder im Bereich der »ideologischen Konflikte« statt? Andererseits: ist die Gewalt als die Pervertierung eines Normalzustands, als die Abweichung von einer hypothetischen »geraden Linie« der menschlichen Geschichte anzusehen oder ist einzuräumen, daß sie die Wahrheit der früheren historischen Augenblicke ist und daß der Rassismus unter diesem Gesichtspunkt seit dem Entstehen des Nationalismus, ja seit der Existenz der Nationen keimhaft in jeder Politik angelegt ist?

Natürlich gibt es auf all diese Fragen je nach dem Standpunkt der Beobachter und den Situationen, die sie widerspiegeln, äußerst

vielfältige Antworten. Ich meine jedoch, daß sie es bei all ihrer Vielfalt mit ein und demselben Dilemma zu tun haben: *der Begriff Nationalismus teilt sich unaufhörlich*. Es gibt immer einen »guten« und einen »schlechten« Nationalismus: denjenigen, der seiner Tendenz nach einen Staat oder eine Gemeinschaft aufbaut und denjenigen, der seiner Tendenz nach zerstört und unterdrückt; denjenigen, der sich auf das Recht bezieht und denjenigen, der sich auf die Macht bezieht, denjenigen, der die anderen Nationalismen duldet, sie sogar rechtfertigt und in eine gleiche historische Perspektive einbezieht (der große Traum vom »Frühling der Völker) und denjenigen, der sie aus einer rassistischen und imperialistischen Denkweise heraus radikal ausschließt. Denjenigen, der sich auf Liebe gründet (selbst wenn diese exzessive Formen annimmt), und denjenigen, der sich auf Haß gründet. Die innere Auffächerung des Begriffs Nationalismus scheint letztlich genauso wichtig und genauso schwer bestimmbar zu sein wie der Übergang von »sterben für das Vaterland« zu »töten für das Vaterland« ... Die Vielzahl der »benachbarten« synonymen oder antonymen Begriffe ist dafür nur der äußerer Ausdruck. Ich glaube, niemand konnte sich bisher dem Problem entziehen, daß das Dilemma in dem Begriff Nationalismus selbst steckt (und wenn es auf der Ebene der Theorie ausgeräumt war, kam es durch die Tür der Praxis wieder herein); besonders deutlich zeigt es sich aber in der liberalen Tradition, was sich wahrscheinlich aus dem sehr ambivalenten Verhältnis von Liberalismus und Nationalismus seit mindestens zweihundert Jahren erklärt.¹¹ Festzuhalten ist auch, daß die rassistischen Ideologien diese Diskussion aufgreifen und für ihre Zwecke einspannen können, indem sie sie ein wenig verschieben: haben Begriffe wie »Lebensraum« nicht die Funktion, die Frage nach der »guten« Seite des Imperialismus und des Rassismus aufzuwerfen? Und was ist mit dem Neo-Rassismus, dessen Ausweitung wir heute beobachten und der von der »differentialistischen« Anthropologie bis zur Soziobiologie reicht? Versucht er nicht ständig, das Unvermeidbare und im Grunde genommen Nützliche (eine gewisse »Fremdenfeindlichkeit«, die die Gruppen dazu bringt, ihr »Territorium«, ihre »kulturelle Identität« zu verteidigen und untereinander »gesunden Abstand« zu wahren) von dem Nutzlosen und Schädlichen zu unterscheiden (die direkte Gewalt, der Übergang zum Handeln), das gleichwohl unvermeidbar ist, wenn man die elementaren Erfordernisse der Ethnizität nicht genügend beachtet?

Wie kann man diesem Kreislauf entkommen? Es reicht nicht, wie es heute manche Theoretiker tun, den Verzicht auf Werturteile zu fordern, d.h. kein Urteil über die Konsequenzen des Nationalismus unter

verschiedenen Bedingungen abzugeben,¹² oder den Nationalismus selbst strikt als eine ideologische Auswirkung des »objektiven« Konstituierungsprozesses der Nationen (und der Nationalstaaten) zu betrachten.¹³ Denn die Ambivalenz der Auswirkungen gehört zur Geschichte aller Nationalismen, und genau hier sind Erklärungen gefragt. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Analyse des Stellenwerts des Rassismus im Nationalismus von entscheidender Bedeutung: wenn der Rassismus auch nicht in allen Nationalismen oder in allen Augenblicken ihrer Geschichte in gleicher Weise manifest ist, so stellt er doch stets eine für ihre Herausbildung notwendige Tendenz dar. Diese Verquickung verweist letztlich auf die Umstände, unter denen sich die auf historisch umstrittenen *Territorien* entstandenen Nationalstaaten bemüht haben, die *Bevölkerungsbewegungen* zu kontrollieren, und sie verweist auch auf die Schaffung des »Volkes« als eine über den Klassenspaltungen stehende politische Gemeinschaft.

An diesem Punkt wird indessen ein Einwand erhoben, der sich auf die Begriffe der Diskussion selbst bezieht. Insbesondere Maxime Rodinson richtet ihn an alle diejenigen — wie z. B. Colette Guillaumin —, die sich für eine »weitgefaßte« Definition des Rassismus entschieden haben.¹⁴ Eine solche Definition will *alle* Formen der Ausgrenzung und Minorisierung berücksichtigen, sei es mit oder ohne theoretisch-biologische Basis. Sie hat sich das Ziel gesetzt, diesseits des »ethnischen« Rassismus bis zum Ursprung des »Rassenmythos« und seines genealogischen Diskurses zurückzugehen: zum »Klassen-Rassismus« der postfeudalen Aristokratie. Und vor allem will sie, um den gemeinsamen Mechanismus der Naturalisierung der Unterschiede analysieren zu können, unter die Bezeichnung »Rassismus« alle Unterdrückungen von Minderheiten subsumieren, die in einer formal egalitären Gesellschaft zu verschiedenen Phänomenen der »Rassisierung« sozialer Gruppen führen: ethnische Gruppen, aber auch Frauen, sexuell »Perverse«, Geistesranke, Lumpenproletarier usw.¹⁵ Rodinson zufolge müßte jedoch eine grundsätzliche Entscheidung getroffen werden: *entweder* man betrachtet den inneren und äußeren Rassismus als eine Tendenz des Nationalismus und, darüber hinaus, des Ethnozentrismus, dessen moderne Form der Nationalismus wäre; *oder* man erweitert die Definition des Rassismus, um seine psychologischen Mechanismen zu begreifen (fremdenfeindliche Projektion, Leugnung des realen Anderen, dem die Merkmale eines phantasmatischen Andersseins angeheftet werden), aber dies auf die Gefahr hin, seine historische Spezifik aufzulösen.

Dieser Einwand kann jedoch ausgeräumt werden. Und dies sogar in der Weise, daß die historische Verflechtung von Rassismus und

Nationalismus noch besser herausgearbeitet wird; unter der Voraussetzung allerdings, daß einige Thesen aufgestellt werden, die die Idee einer »weiten« Definition des Rassismus teilweise korrigieren oder zumindest präzisieren:

1. *Keine Nation* (das heißt kein Nationalstaat) *besitzt eine ethnische Basis*, was bedeutet, daß der Nationalismus nicht als ein Ethnozentrismus definiert werden kann, es sei denn genau im Sinn der Schaffung einer *fiktiven* Ethnizität. Jede andere Argumentation würde außer acht lassen, daß die Rassen ebensowenig wie die Völker eine natürliche Existenz aufgrund einer Abstammung, einer Kulturgemeinschaft oder vorgegebener Interessen haben. Aber man muß ihre imaginäre Einheit *gegen* andere mögliche Einheiten im Realen (und damit im historischen Zeitverlauf) herstellen.

2. *Das Phänomen der »Minorisierung« und »Rassisierung«*, das verschiedene soziale Gruppen völlig unterschiedlicher »Natur«, insbesondere die »ausländischen« Gemeinschaften und die »niedereren Rassen«, die Frauen und die »Perversen« betrifft, ist nicht eine Aneinanderreihung von analogen Verhaltensweisen und Diskursen, die auf eine potentiell unendliche Reihe von unabhängigen Objekten angewandt werden, sondern *ein historisches System sich ergänzender, miteinander verbundener Ausgrenzungs- und Herrschaftsformen*. Mit anderen Worten, ein »ethnischer Rassismus« und ein »sexueller Rassismus« (oder Sexismus) laufen nicht parallel, sondern der Rassismus und Sexismus funktionieren zusammen, wobei insbesondere *der Rassismus immer einen Sexismus voraussetzt*. Unter diesen Bedingungen ist eine allgemeine Kategorie des »Rassismus« nicht eine Abstraktion, die an historischer Richtigkeit und Präzision zu verlieren droht, was sie an Universalität gewonnen hat; sie ist ein konkreterer Begriff, der die notwendig polymorphe Struktur des Rassismus, seine globalisierende Funktion sowie seinen Zusammenhang mit den gesamten Praktiken der sozialen Normalisierung und Ausgrenzung berücksichtigt; dies läßt sich am Neo-Rassismus zeigen, dessen bevorzugtes Objekt nicht der »Araber« oder der »Schwarze« ist, sondern der »Araber« als »Drogensüchtiger«, »Krimineller«, »Vergewaltiger« usw., bzw. der Vergewaltiger und der Kriminelle als »Araber«, »Schwarzer« usw.

3. *Es ist diese umfassende Struktur des Rassismus*, heterogen und doch stark zusammengehalten durch ein Netz zunächst von Phantasmen, sodann von Diskursen und Verhaltensweisen, die in einem *notwendigen Zusammenhang mit dem Nationalismus* steht; sie trägt zu seiner Herausbildung bei, indem sie die fiktive Ethnizität erzeugt, um die herum sich der Nationalismus organisiert.

4. Wenn es schließlich notwendig ist, zu den zugleich symbolischen und institutionellen Bedingungen des modernen Rassismus die Tatsache zu zählen, daß die Gesellschaften, in denen sich der Rassismus entwickelt, gleichzeitig »egalitäre« Gesellschaften sind, d.h. Gesellschaften, die (offiziell) keine Statusunterschiede zwischen den Individuen kennen, dann kann diese (vor allem von L. Dumont¹⁶ vertretene) soziologische These nicht losgelöst vom nationalen Kontext selbst aufgestellt werden. Mit anderen Worten, es ist nicht der *moderne* Staat, der »egalitär« ist, sondern der *nationale* (und nationalistische) *moderne* Staat; *die inneren und äußeren Grenzen dieser Gleichheit bildet die nationale Gemeinschaft*, deren wesentlicher Inhalt die Akte sind, aus denen sie direkt ihre Bedeutung bezieht (insbesondere das allgemeine Wahlrecht, die politische »Staatsangehörigkeit«). Sie ist vor allem eine Gleichheit in Hinblick auf die Nationalität.

Die Diskussion über diese Kontroverse (wie andere ähnliche, die wir anführen könnten¹⁷) hat bereits einen Vorteil gehabt: wir beginnen zu begreifen, daß die Verbindung von Nationalismus und Rassismus weder eine Frage der Pervertierung (denn es gibt kein »reines« Wesen des Nationalismus) noch eine Frage formaler Ähnlichkeit ist, sondern eine Frage der jeweiligen historischen Verknüpfung. Wir müssen die spezifische Andersartigkeit des Rassismus begreifen, und wir müssen sehen, wie er sich mit dem Nationalismus verbindet und *in seiner Andersartigkeit für diesen notwendig ist*. Das bedeutet, daß der Zusammenhang von Rassismus und Nationalismus nicht mit den klassischen Kausalitätsschemata entschlüsselt werden kann, seien sie mechanistischer Art (das eine ist die Ursache des anderen, »produziert« das andere nach dem Prinzip der Verhältnismäßigkeit von Ursache und Wirkung) oder spiritualistischer Art (das eine »drückt« das andere »aus« oder gibt ihm seine Bedeutung oder offenbart sein verborgenes Wesen). Hier ist eine Dialektik der Einheit der Gegensätze gefragt.

Nirgends zeigt sich diese Notwendigkeit deutlicher als in der immer wieder auflebenden Diskussion über das »Wesen des Nazismus«, ein regelrechter Tummelplatz für alle Hermeneutiken der gesellschaftlichen Verhältnisse, auf dem die politischen Unsicherheiten der Gegenwart vorgeführt (und transponiert) werden.¹⁸

Für die einen ist der Rassismus Hitlerscher Prägung das Ergebnis des Nationalismus: er kommt von Bismarck, wenn nicht gar von der deutschen Romantik oder von Luther, von der Niederlage 1918 und dem demütigenden Diktat von Versailles und dient zur ideologischen Untermauerung eines absoluten imperialistischen Machtstrebens (der »Lebensraum«, das deutsche Europa). Wenn die innere Schlüssigkeit

dieser Ideologie der eines Wahns analog ist, dann ist genau darin die Erklärung für ihre — kurze, aber fast totale — Herrschaft über die »Massen« aus allen sozialen Bereichen und über die »Führer« zu sehen, deren Blindheit die Nation schließlich zugrunde gerichtet hat. Jenseits aller »revolutionären« Täuschungsmanöver und aller konjunkturellen Umschwünge liegt das Streben nach Weltherrschaft in der Logik des Nationalismus, der den Massen und den Führern gemeinsam ist.

Für die anderen gehen solche Erklärungen dagegen am Wesentlichen vorbei, so subtil sie auch in der Analyse der sozialen Kräfte und der intellektuellen Traditionen, der Ereignisse und der Machtstrategien sind, so gut sie auch den Zusammenhang zwischen der Ungeheuerlichkeit des Nazismus und der Anomalie der deutschen Geschichte herstellen. Gerade weil die öffentliche Meinung und die Führer der »demokratischen« Nationen im Nazismus nur einen Nationalismus gesehen haben, der dem ihrigen — mit einigen Gradabstufungen — ähnlich war, haben sie sich Illusionen über seine Ziele gemacht und geglaubt, sich mit ihm arrangieren oder ihn zügeln zu können. Der Nazismus ist ein Ausnahmephänomen (vielleicht enthüllt er die in der modernen menschlichen Existenz angelegte Möglichkeit der Überschreitung politischer Rationalität), weil bei ihm die Logik des Rassismus alles andere hinwegspült, sich auf Kosten der »reinen« nationalstischen Logik durchsetzt: weil der innere und äußere »Rassenkrieg« dem »nationalen Krieg« (dessen Herrschaftsziele *positive* Ziele bleiben) jegliche Kohärenz nimmt. So wäre der Nazismus der Inbegriff des von ihm geschmähten »Nihilismus«, bei dem sich die Ausrottung des imaginären Feindes, die Verkörperung des Bösen (der Jude, der Kommunist), mit der Selbstzerstörung verbindet (eher soll Deutschland untergehen, als daß seine »rassische Elite«, die Kaste der SS und die Nazi-Partei, das Scheitern zugibt).

Man sieht, daß sich bei dieser Kontroverse analytische Diskurse und Werturteile ständig vermischen. Die Geschichte wird zu einem Instrument der Diagnostizierung des Normalen und des Pathologischen, sie ahmt den Diskurs ihres eigenen Objekts nach, indem sie den Nazismus diabolisiert, der seinerseits seine Gegner und Opfer diabolisierte. Aber es ist nicht leicht, aus diesem Kreislauf auszubrechen, denn es geht nicht darum, das Phänomen auf gängige Allgemeinheiten zu reduzieren, deren *praktische* Ohnmacht er gerade deutlich gemacht hat. Wir haben den widersprüchlichen Eindruck, daß der Nationalismus mit dem nazistischen Rassismus bei seinen tiefsten latenten Tendenzen angelangt ist, die, um den Ausdruck von Hannah Arendt aufzugreifen,

von tragischer »Gewöhnlichkeit« sind, und daß er gleichzeitig aus sich selbst *heraustritt*, die durchschnittliche Gestalt abstreift, in der er sich generell realisiert, d.h. sich institutionalisiert und den »gesunden Menschenverstand« der Massen dauerhaft durchdringt. Wir erkennen (allerdings erst nachträglich) die Irrationalität einer Rassenmythologie, die schließlich den Zerfall des Nationalstaats herbeiführt, dessen absolute Überlegenheit sie proklamiert. Wir sehen darin den Beweis, daß der Rassismus — ein Komplex, bei dem sich die Banalität der täglichen Gewaltakte und die Geschichtstrunkenheit der Massen, der Bürokratismus der Arbeits- und Vernichtungslager und der Wahn der »Weltherrschaft« des »Herrenvolkes« mischen — nicht mehr lediglich als ein Aspekt des Nationalismus betrachtet werden kann. Aber wir fragen uns sofort: wie ist zu vermeiden, daß diese Irrationalität zu ihrer eigenen Ursache wird, daß sich der Ausnahmeharakter des nazistischen Antisemitismus in ein heiliges Mysterium verwandelt, indem eine spekulative Betrachtungsweise der Geschichte diese als die Geschichte des Bösen darstellt (und ihre Opfer dementsprechend als das wirkliche Lamm Gottes)? Umgekehrt ist es jedoch keineswegs sicher, daß uns die Ableitung des nazistischen Rassismus aus dem deutschen Nationalismus von jedwedem Irrationalismus befreit. Denn es muß festgestellt werden, daß nur ein »extrem« starker, durch eine »außergewöhnliche« Verkettung von inneren und äußeren Konflikten verschärfter Nationalismus *die Ziele des Rassismus so sehr idealisieren* konnte, daß er für die Ausübung seiner Gewaltakte so viele Peiniger fand, und daß diese für die Masse der übrigen Bevölkerung quasi »normal« wurden. Die Kombination dieser Banalität und dieses Idealismus verstärkt tendenziell eher die metaphysische Idee, daß der deutsche Nationalismus in der Geschichte ein »Ausnahmephänomen« ist: als Paradigma der pathologischen Verzerrung des Nationalismus im Verhältnis zum Liberalismus wäre er letztlich nicht auf den »gewöhnlichen« Nationalismus reduzierbar. Wodurch wir in die schon beschriebenen Aporien des »guten« und des »schlechten« Nationalismus zurückfallen würden.

Könnten wir das, was die Diskussion über den Nazismus so deutlich macht, nicht für jede Situation feststellen, in der sich Rassismus und Nationalismus in Diskursen, Massenbewegungen und spezifischen Politikformen manifestieren? Ist diese innere Verbindung *und* diese Überschreitung der rationalen Interessen und Ziele nicht *der gleiche Widerspruch*, den wir heute wieder in Ansätzen erkennen können, wenn z.B. eine Bewegung, die die nostalgische Sehnsucht nach der »neuen europäischen Ordnung« und dem »kolonialen Heroismus«

mobilisiert, die »Lösung« des »Immigrantenproblems« auf ihre Fahnen schreibt und damit bekanntlich große Erfolge erzielt?

Verallgemeinernd würde ich also *erstens* sagen, daß es auf dem historischen »Feld« des Nationalismus stets eine wechselseitige Determination von Nationalismus und Rassismus gibt.

Sie manifestiert sich zunächst in der Art und Weise, wie die Entwicklung des Nationalismus — und seine offizielle Ausnutzung durch den Staat — völlig anders gelagerte Antagonismen und Verfolgungen in einen modernen Rassismus verwandelt (und ihnen die Merkmale der Ethnizität anheftet). Das reicht von der Transponierung des theologischen Antijudaismus im Spanien der *Reconquista* in eine auf der »Reinheit des Blutes« basierende genealogische Ausgrenzung, zu einer Zeit, als sich die *raza* anschickte, die Neue Welt zu erobern, bis zur tendenziellen Subsumierung der neuen »gefährlichen Klassen« im modernen Europa unter die Kategorie der »Immigration«, die zum eigentlichen *Namen der Rasse* in den krisengeschüttelten Nationen der postkolonialen Ära wird.

Diese wechselseitige Determination manifestiert sich auch in der Art und Weise, wie alle »offiziellen Nationalismen« des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts, die das Ziel hatten, der Heterogenität eines Vielvölkerstaats¹⁹ die politische und kulturelle Einheit einer Nation zu geben, den Antisemitismus benutzt haben: so als müßte die Herrschaft einer mehr oder weniger fiktiv geeinten Nationalität (z.B. die russische, deutsche oder rumänische) über eine hierarchisierte Vielfalt von zur Assimilation verurteilten ethnischen »Minderheiten« und Kulturen durch die rassisierende Verfolgung einer absolut einmaligen *Pseudo-Ethnie* (ohne eigenes Territorium, ohne »National«-Sprache) »kompensiert« und widergespiegelt werden; sie erscheint dann als der gemeinsame innere Feind aller Kulturen, aller beherrschten Populationen.²⁰

Sie manifestiert sich schließlich in der Geschichte der nationalen Befreiungskämpfe, sei es gegen die alten Kolonialreiche, gegen die multinationalen dynastischen Staaten oder gegen die modernen Kolonialreiche. Es ist unmöglich, diese Prozesse auf ein einziges Modell zurückzuführen. Und dennoch kann es kein Zufall sein, daß der Genozid an den Indianern einen systematischen Charakter annahm, sobald die Vereinigten Staaten — die »erste der neuen Nationen«, nach dem berühmten Ausdruck von Lipset²¹ — unabhängig geworden waren. Nach der aufschlußreichen Analyse von Bipan Chandra ist es auch kein Zufall, daß sich der »Nationalismus« und der »Kommunalismus« in Indien gemeinsam konstituieren, was zu der heutigen

unentwirrbaren Situation führte (die teilweise auf die frühe historische Verschmelzung von *indischen* Nationalismus und *Hindu-Kommunalismus* zurückzuführen ist).²² Oder wenn das unabhängige Algerien in seinem Kampf gegen das multikulturelle Erbe der Kolonisation aus der Anpassung der »Berber« an das »Arabertum« den zentralen Punkt des nationalen Voluntarismus macht. Oder selbst wenn der isrealische Staat, mit dem inneren und äußeren Gegner sowie mit der Unmöglichkeit konfrontiert, eine »israelische Nation« zu schaffen, einen starken Rassismus entwickelt, der sowohl gegen die »orientalischen« (die sogenannten »schwarzen«) Juden als auch gegen die von ihrem Land vertriebenen und kolonisierten Palästinenser gerichtet ist.²³

Aus dieser Anhäufung von historisch miteinander verflochtenen Einzelfällen ergibt sich, was man den historischen *Reziprozitätszyklus des Nationalismus und Rassismus* nennen könnte; er ist die zeitlich-konkrete Gestalt der fortschreitenden Herrschaft des Systems der Nationalstaaten über andere Gesellschaftsformationen. *Der Rassismus geht fortwährend aus dem Nationalismus hervor* und richtet sich nicht nur nach außen, sondern auch nach innen. In den Vereinigten Staaten fällt die systematische Herstellung der Rassentrennung, die die erste Bürgerrechtsbewegung abblockt, mit dem Eintritt der Amerikaner in den internationalen imperialistischen Konkurrenzkampf und mit ihrer Proklamierung der Führungsrolle der nordischen Rassen zusammen. In Frankreich fällt die Entwicklung einer in der Vergangenheit der »Erde und der Toten« wurzelnden Ideologie der »französischen Rasse« mit dem Beginn der massiven Einwanderung, der Vorbereitung der Revanche gegen Deutschland und der Gründung des Kolonialreichs zusammen. *Und der Nationalismus geht in dem Sinn aus dem Rassismus hervor*, daß er sich nicht als Ideologie einer »neuen« Nation bilden würde, wenn der offizielle Nationalismus, auf den er reagiert, nicht zutiefst rassistisch wäre: so erwächst der Zionismus aus dem Antisemitismus und die Nationalismen der Dritten Welt aus dem kolonialen Rassismus. Aber innerhalb des großen Zyklus gibt es eine Vielzahl von Sonderzyklen. Um nur ein wichtiges Beispiel aus der französischen Nationalgeschichte zu nennen: die Niederlage des Antisemitismus nach der Dreyfus-Affäre, symbolisch den republikanischen Idealen zugeschlagen, macht in gewisser Weise den Weg für das gute Kolonialgewissen frei und erlaubt für lange Zeit die Entkoppelung der Begriffe Rassismus und Kolonisation (zumindest in der Wahrnehmung der Metropole).

Aber zweitens würde ich auch sagen, daß *die Darstellungen und die Praktiken des Nationalismus und des Rassismus immer eine Differenz*

aufweisen: es ist eine fluktuierende Differenz zwischen den beiden Polen eines Widerspruchs und einer erzwungenen Identifikation, und das Beispiel der Nazis zeigt, daß der Widerspruch vielleicht am stärksten ausgeprägt ist, wenn diese Identifikation scheinbar am vollständigsten ist. Es ist nicht ein Widerspruch zwischen Nationalismus und Rassismus *als solchen*, sondern ein Widerspruch zwischen bestimmten *Formen*, zwischen den politischen Objekten des Nationalismus und der Kristallisation des Rassismus um ein *bestimmtes* Objekt zu einem *bestimmten* Zeitpunkt: so, wenn sich der Nationalismus vornimmt, eine beherrschte, potentiell autonome Bevölkerung zu »integrieren«: das »französische« Algerien, das »französische« Neu-Kaledonien. Ich werde mein Augenmerk im folgenden also auf diese Differenz richten, auf die paradoxen Formen, die sie annehmen kann, damit besser begreiflich wird, was sich bei den meisten von mir angeführten Beispielen herauschält: daß der Rassismus nicht ein »Ausdruck« des Nationalismus ist, sondern eine *Ergänzung des Nationalismus* oder, besser gesagt, *eine innere Ergänzung des Nationalismus*, die immer über ihn hinauschießt, für seine Konstituierung aber stets unerläßlich ist und nie ausreicht, um sein eigenes Projekt zu realisieren; so wie der Nationalismus unerläßlich ist und zugleich nie ausreicht, um die Bildung der *Nation* oder das Projekt der »Nationalisierung« der Gesellschaft zu realisieren.

Die Paradoxien der Universalität

Daß die Theorien und Strategien des Nationalismus immer in dem Widerspruch von Universalität und Partikularität gefangen sind, ist eine allgemein akzeptierte Vorstellung, die endlos variiert wird. In der Tat hat der Nationalismus eine vereinheitlichende und rationalisierende Funktion und kultiviert den Fetisch einer nationalen Identität, die in den Ursprüngen wurzelt und vor jeglicher Aufsplitterung zu bewahren ist. Hierbei interessiert mich nicht die Allgemeinheit dieses Widerspruchs, sondern die Art und Weise, wie er sich im Rassismus zeigt.

Denn der Rassismus präsentiert sich zugleich als universelles und partikulares Phänomen. Das Überschießende, also die Ergänzung, die er zum Nationalismus darstellt, hat die Tendenz, ihn zu universalisieren, d.h. seinen Mangel an Universalität zu korrigieren, und ihn zugleich zu partikularisieren, d.h. seinen Mangel an Spezifik zu korrigieren. Mit anderen Worten, der Rassismus verstärkt lediglich die Ambivalenz des Nationalismus, was bedeutet, daß der Nationalismus

durch den Rassismus eine »Flucht nach vorn« antritt, seine materiellen Widersprüche in ideelle verwandelt.²⁶

Theoretisch betrachtet, ist der Rassismus eine Geschichtsphilosophie oder, besser gesagt, eine *Historiosophie*, derzufolge die Geschichte einem verborgenen und den Menschen enthüllten »Geheimnis« entspringt, das ihre eigene Natur, ihre eigene Herkunft betrifft. Es ist eine Philosophie, die *die unsichtbare Ursache* des Schicksals der Völker und Gesellschaften *sichtbar macht*; wird diese nicht erkannt, verweist das auf eine Entartung oder auf die historische Macht des Bösen.²⁵ Natürlich gibt es historiosophische Aspekte ebenfalls in den Vorsehungstheologien und in den Fortschrittsphilosophien, aber auch in den dialektischen Philosophien. Der Marxismus ist davon nicht ausgenommen, was nicht wenig zu den Symmetrieeffekten zwischen dem »Klassenkampf« und dem »Rassenkampf«, zwischen dem Motor des Fortschritts und dem Rätsel der Evolution, beigetragen, also die Möglichkeiten der Übersetzung des einen ideologischen Universums in das andere gefördert hat. Diese Symmetrie hat allerdings klare Grenzen. Ich denke dabei nicht so sehr an den abstrakten Gegensatz von Rationalismus und Irrationalismus oder an den von Optimismus und Pessimismus, obwohl es zutrifft (und von entscheidender praktischer Bedeutung ist), daß sich die meisten rassistischen Philosophien als Verkehrungen des Themas Fortschritt in das Thema Dekadenz, Entartung und Verfall der Kultur, der nationalen Identität und Integrität darstellen.²⁶ Aber ich denke, daß eine historische Dialektik im Gegensatz zu einer Historiosophie des Kampfes der Rassen oder der Kulturen oder des Antagonismus zwischen »Elite« und »Masse« niemals die einfache Ausarbeitung eines manichäischen Themas sein kann. Sie hat nicht nur über den »Kampf« und den »Konflikt« Auskunft zu geben, sondern auch über *die historische Konstituierung der sich bekämpfenden Kräfte und der Kampfformen*, mit anderen Worten, im Zusammenhang mit ihrer eigenen Darstellung des Verlaufs der Geschichte *kritische* Fragen zu stellen. Unter diesem Gesichtspunkt sind die Historiosophien der Rasse und der Kultur völlig unkritisch.

Es gibt sicherlich nicht *eine* rassistische Philosophie, zumal diese nicht immer die Form des Systems annimmt. Der gegenwärtige Neo-Rassismus konfrontiert uns heute direkt mit einer Vielfalt von historischen und nationalen Formen: Mythos des »Rassenkampfes«, evolutionistische Anthropologie, »differentialistischer« Kulturalismus, Soziobiologie usw. Im Kraftfeld dieser Konstellation bewegen sich soziopolitische Diskurse und Techniken wie die Demographie, die Kriminologie, die Eugenik. Man müßte auch der Genealogie der rassistischen Theorien

nachspüren, die über Gobineau oder Chamberlain, aber auch über die »Psychologie der Völker« und den soziologischen Evolutionismus auf die Anthropologie und die Naturgeschichte der Aufklärung²⁷ und auf das zurückgeht, was L. Sala-Molins die Theologie der »weißen Bibel« nannte.²⁸ Ich möchte ganz kurz umreißen, welche intellektuellen Verfahrensweisen seit nunmehr drei Jahrhunderten den theoretischen Rassismus kennzeichnen und es ihm ermöglichen, sich mit dem kurz-zuschließen, was wir den »Wissensdrang« des alltäglichen Rassismus nennen können.

Da ist zunächst das elementare Verfahren der *Klassifizierung*, d.h. die Reflexion über den die menschliche Gattung konstituierenden Unterschied, die Suche nach den Kriterien, nach denen die Menschen »Menschen« sind: inwiefern sind sie Menschen? in welchem *Maße*? in welcher *Art*? Diese Klassifizierung wird von jeder Hierarchisierung vorausgesetzt. Sie kann zu dieser führen, weil die mehr oder weniger kohärente Konstruktion eines hierarchischen Bildes der Gruppen, die die menschliche Gattung bilden, vor allem eine Darstellung ihrer Einheit *in* der und *durch* die Ungleichheit ist. Aber sie kann sich als reiner »Differentialismus« auch selbst genügen. Zumindest scheinbar, denn die Differenzierungskriterien können nicht »neutral« sein. Sie beinhalten sozio-politische Werte, die in der Praxis umstritten sind und die es auf dem Umweg über die Ethnizität oder die Kultur durchzusetzen gilt.²⁹

Klassifizierung und Hierarchisierung sind Naturalisierungsverfahren ersten Ranges oder, besser gesagt, Projektionen der historischen und sozialen Unterschiede in den Horizont einer imaginären Natur. Man darf jedoch der augenscheinlichen Plausibilität des Resultats nicht auf den Leim gehen. Die »menschliche Natur«, unterlegt mit einem System »natürlicher Unterschiede« innerhalb der menschlichen Gattung, ist keineswegs eine unmittelbar gegebene Kategorie. Vor allem beinhaltet sie zwangsläufig geschlechtsspezifische Schemata, und zwar sowohl hinsichtlich der »Auswirkungen« oder der Symptome (die »rassischen Charaktere«, ob psychologisch oder somatisch gefaßt, sind immer Metaphern für die geschlechtlichen Unterschiede) als auch hinsichtlich der »Ursachen« (Vermischung, Vererbung). Daher die zentrale Bedeutung des Kriteriums der *Genealogie*, die alles andere als eine Kategorie der »reinen« Natur ist: es ist eine symbolische Kategorie, die an juristische Begriffe anknüpft, welche sich vor allem auf die Legitimität der Abstammung beziehen. Es gibt also im »Naturalismus« der Rasse einen latenten Widerspruch, der über sich selbst hinaus auf eine »originaire«, »unvordenkliche« »Über-Natur« verweisen muß, die

immer schon in den imaginären Raum des Guten und Schlechten, der Unschuld und der Entartung projiziert ist.³⁰

Dieser erste Aspekt führt direkt zu einem zweiten: jeder theoretische Rassismus bezieht sich auf *anthropologische Universalien*. In gewissem Sinne ist es sogar die Art und Weise, wie er sie auswählt und kombiniert, die seine theoretische Entwicklung ausmacht. Zu den Universalien gehören selbstredend die Vorstellungen vom »genetischen Erbe der Menschheit« oder der »kulturellen Tradition«, aber auch spezifischere Begriffe wie die *menschliche Aggressivität* oder, umgekehrt, der »präferentielle« *Altruismus*,³¹ die die verschiedenen Varianten der fremdenfeindlichen, ethnozentrischen und tribalistischen Ideen hervorbringen. Hier zeigt sich die Möglichkeit des Doppelspiels, die es dem »Neo-Rassismus« erlaubt, die antirassistische Kritik zu kontern: bald unterteilt und hierarchisiert er die Menschheit direkt, bald liefert er die Erklärung für die »natürliche Notwendigkeit des Rassismus« selbst. Und für diese Ideen lassen sich wiederum »Begründungen« in anderen Universalien finden, die entweder soziologischer Natur sind (etwa die Idee, daß die Endogamie eine Bedingung und eine Norm jeder menschlichen Gruppierung ist, die Exogamie folglich Angst auslöst und mit generellem Verbot belegt wird) oder psychologischer Natur (beispielsweise die Suggestion und die hypnotische Übertragung, für die traditionell die Massenpsychologie zuständig ist).

In all diesen Universalien stoßen wir immer wieder auf die gleiche »Frage«: die nach dem *Unterschied zwischen dem Humanen und dem Animalischen*, dessen problematischer Charakter benutzt wird, um die Konflikte in der Gesellschaft und in der Geschichte zu interpretieren. Im klassischen Sozialdarwinismus findet sich so der paradoxe Sachverhalt, daß sich das *Humane* im eigentlichen Sinne (d.h. die Kultur, die technische Beherrschung der Natur, einschließlich der menschlichen Natur: die Eugenik) aus dem Animalischen *herausentwickeln* muß; dies allerdings mit Mitteln, die für den Bereich des Animalischen charakteristisch sind (das »Überleben des Tüchtigsten«), anders gesagt, durch eine »animalische« *Konkurrenz zwischen den verschiedenen Stufen des Menschseins*. In der gegenwärtigen Soziobiologie und Verhaltensforschung stellt man sich die »sozio-affektiven« Verhaltensweisen der Individuen und vor allem der Gruppen (Aggressivität und Altruismus) als das unauslöschliche Kennzeichen des Animalischen im entwickelten Menschen vor. Man könnte meinen, daß dieses Thema im differentialistischen Kulturalismus keine Rolle spielt. Ich glaube freilich, daß es dennoch in versteckter Form vorhanden ist: in der häufigen Koppelung des Diskurses von den kulturellen Unterschieden

mit dem ökologischen Diskurs (als wäre die Isolierung der Kulturen die Voraussetzung für die Erhaltung des »natürlichen Milieus« der menschlichen Gattung) und insbesondere in der metaphorischen Übersetzung der kulturellen Kategorien in die der Individualität, Selektion, Reproduktion, Vermischung. Der animalische Charakter des Menschen, im Menschen und gegen den Menschen — daher der systematische Vergleich der in Rassenkategorien eingeordneten Individuen und Gruppen mit Tieren — wird somit zu dem Mittel, mit dem der theoretische Rassismus die Geschichtlichkeit des Menschen denkt. Eine auf paradoxe Weise immobile, wenn nicht gar regressive Geschichtlichkeit, auch wenn sie einen Schauplatz darstellt, auf dem sich der »Wille« der überlegenen Menschen Geltung verschafft.

So wie die rassistischen Bewegungen die paradoxe und unter bestimmten Bedingungen umso wirksamere Synthese der widersprüchlichen Ideologien der Revolution und der Reaktion darstellen, stellt der theoretische Rassismus die ideale Synthese von Veränderung und Erstarrung, von Wiederholung und Schicksal dar. Das »Geheimnis«, dessen Aufdeckung er unablässig betreibt, ist das einer Menschheit, die ewig aus der Animalität heraustritt und ewig durch deren Zugriff bedroht ist. Wenn er demnach den Signifikanten der Rasse durch den der Kultur ersetzt, muß er diese immer mit einem »Erbe«, einer »Abkunft«, einem »Verwurzeltein« verknüpfen, die die imaginäre Konfrontation des Menschen mit seinen Ursprüngen bezeichnen.

Man würde sich also sehr täuschen, wenn man annähme, daß der theoretische Rassismus mit jedweder Transzendenz unvereinbar ist, wie es einige neuere Kritiken am Kulturalismus tun, die den Nationalismus im übrigen in der gleichen Weise mißverstehen.³² Die rassistischen Theorien beinhalten im Gegenteil notwendigerweise einen Aspekt der Sublimierung, eine Idealisierung der Gattung, die vorzugsweise als *ästhetische* daherkommt: aus diesem Grund muß sie in die Beschreibung und Aufwertung eines bestimmten *Menschentyps* einmünden, der das *menschliche Ideal* sichtbar werden läßt, und zwar als Körper und als Geist (vom »Germanen« und »Kelten« gestern bis zum »überragenden Menschen« der »entwickelten« Nationen heute). Dieses Ideal schlägt eine Brücke von dem (nicht-entarteten) Menschen des Ursprungs zum Menschen der Zukunft (dem Übermenschen). Das ist ein entscheidender Punkt, der begreifbar macht, wie der Rassismus und der Sexismus miteinander verknüpft sind (die Bedeutung des phallischen Signifikanten für den Rassismus), und der es erlaubt, den Zusammenhang zwischen dem Rassismus und der Ausbeutung der Arbeit sowie der politischen Rechtlosigkeit bestimmter Gruppen herzustellen.

Die Ästhetisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse ist ein entscheidender Beitrag des Rassismus zur Konstituierung des Projektionsfeldes der Politik. Selbst die Idealisierung der technokratischen Werte der Effizienz setzt eine ästhetische Sublimierung voraus. Es ist kein Zufall, wenn der moderne Manager, dessen Unternehmen den Planeten beherrschen sollen, gleichzeitig der Typ des sportlichen Verführers ist. Und die symbolische Umkehrung in der sozialistischen Tradition, die im Gegensatz dazu den *Arbeiter* zu der Gestalt aufgewertet hat, in der die zukünftige Menschheit ihren vollendeten Ausdruck findet und die den »Übergang« von extremer Entfremdung zu extremer Macht verkörpert, war bekanntlich von einer intensiven Ästhetisierung und Sexualisierung begleitet, die die Vereinnahmung durch den Faschismus ermöglicht haben und die uns vor die Frage stellen, welche rassistischen Elemente historisch in den »sozialistischen Realismus« Eingang gefunden haben.³³

Die bemerkenswerte Konstanz dieser historischen und anthropologischen Themen ist ein Moment, das uns gewisse Einblicke in die ambivalenten Beziehungen ermöglicht, die seit zweihundert Jahren zwischen dem theoretischen Rassismus und den humanistischen (bzw. universalistischen) Ideologien bestehen. Die Kritik am »biologischen« Rassismus fußt auf der (vor allem in Frankreich weit verbreiteten) Idee, daß der Rassismus per definitionem *mit dem Humanismus unvereinbar, mithin theoretisch ein Anti-Humanismus ist*, da er das »Leben« auf Kosten der eigentlichen humanen Werte aufwerte: Moral, Wissen und Bildung, Würde des Menschen. Hier liegen eine begriffliche Unklarheit und ein Mißverständnis vor. Begriffliche Unklarheit, weil der »Biologismus« der Rassentheorien (von der Anthropometrie bis zum Sozialdarwinismus und zur Soziobiologie) nicht eine Aufwertung des Lebens als solchem und noch weniger eine Anwendung der Biologie ist, sondern eine vitalistische Metapher für gewisse sexualisierte soziale Werte: Energie, Entschlußkraft, Initiative und generell alle männlichen Herrschaftsvorstellungen; oder, als ihr Gegenteil, Passivität, Sinnlichkeit, Weiblichkeit; oder auch Solidarität, Korpsgeist und generell alle Vorstellungen von der »organischen« Einheit der Gesellschaft nach dem Muster einer endogamen »Familie«. Diese vitalistische Metapher ist mit einer Hermeneutik verbunden, die aus den *somatischen* Merkmalen die Symptome von psychologischen oder kulturellen »Charakteren« macht. Aber es liegt auch ein Mißverständnis vor, weil der biologische Rassismus selbst niemals dazu gedient hat, die menschliche Spezifik im größeren Ganzen des Lebens, der Evolution oder Natur aufgehen zu lassen; er verwendete im Gegenteil pseudo-

biologische Begriffe, um *die menschliche Gattung zu konstituieren* und sie zu verbessern oder vor dem Verfall zu bewahren. So wie er eng mit einer *Moral* des Heroismus und der Askese verbunden ist. Hier kann Nietzsches Dialektik des »Übermenschen« und des »höheren Menschen« hilfreich sein. Colette Guillaumin drückte es zutreffend so aus: »Diese Kategorien des biologischen Unterschieds sind der menschlichen Gattung immanent und werden auch als solche betrachtet. Diese Feststellung ist von entscheidender Bedeutung, ist doch die menschliche Gattung der Schlüsselbegriff, im Verhältnis zu dem sich der Rassismus konstituiert hat und sich täglich konstituiert.«³⁴ Es wäre nicht so schwer, intellektuell den Kampf gegen den Rassismus zu organisieren, wenn das »Verbrechen gegen die Menschlichkeit« nicht im Namen und mit Hilfe eines humanistischen Diskurses begangen würde. Vielleicht ist es vor allem diese Tatsache, die uns mit dem konfrontiert, was Marx in einem anderen Zusammenhang die »schlechte Seite« der Geschichte nannte, die aber dennoch ihre Realität ausmacht.

Aber die Tatsache, daß in die ideologische Konstituierung des Rassismus paradoxerweise eine humanistische, universalistische Komponente eingeht, erlaubt es uns auch, die tiefgehende Ambivalenz des Signifikanten »Rasse« (und seiner aktuellen Ersatzformen) unter dem Gesichtspunkt der nationalen Einheit und Identität aufzuzeigen.

Als zusätzliches partikulares Element stellt sich der Rassismus zunächst als ein *Über-Nationalismus* dar. Der nur politisch fundierte Nationalismus wird als schwach, als eine versöhnlerische Position in einem Universum der Konkurrenz und des Krieges empfunden (mehr als jemals zuvor ist heute die Rede vom »internationalen Wirtschaftskrieg«). Der Rassismus versteht sich als ein »integraler« Nationalismus, der nur dann einen Sinn (und Chancen) hat, wenn er sich auf die Integrität der Nation nach innen und nach außen gründet. Was der theoretische Rassismus »Rasse« oder »Kultur« nennt (oder beides zusammen), ist folglich eine Quelle, aus der die Nation fortwährend hervorgeht, ein Konzentrat von Qualitäten, die den Staatsangehörigen »wesenseigen« sind: in der »Rasse ihrer Kinder« kann die Nation ihre eigene Identität im Reinzustand betrachten. Und damit ist es die Rasse, die sie zu ihrem inneren Bezugspunkt machen muß; mit der Rasse, dem vor jedem Verfall zu bewahrenden Erbe, hat sie sich »geistig« und »körperlich« zu identifizieren (das Gleiche gilt für die Kultur als Substitut oder Innerlichkeit der Rasse).

Das heißt natürlich, daß der Rassismus den Annexionsforderungen zugrunde liegt, d.h. den Forderungen nach »Rückkehr« der »verlorenen« Menschen und Bevölkerungsgruppen in den nationalen »Körper«

(Beispiel: die Sudetendeutschen, die Deutschen in Tirol usw.), was bekanntlich in einem engen Zusammenhang mit dem steht, was man die *Vereinigungsbestrebungen* des Nationalismus nennen könnte (Panslavismus, Pangermanismus, Panturanismus, Panarabismus, Panamerikanismus ...). Aber das bedeutet vor allem, daß der Rassismus ständig einen übermäßigen »Purismus« hinsichtlich der Nation induziert: damit sie *sie selbst ist*, muß sie rassisch oder kulturell rein sein. Sie muß also die »falschen«, »exogenen«, »gemischten«, »kosmopolitischen« Elemente isolieren, bevor sie sie eliminiert oder ausstößt. Ein wahnhafter Imperativ, der direkt für die Rassisierung der sozialen Gruppen verantwortlich ist, deren kollektive Züge dahingehend stigmatisiert werden, daß sie Ausgeschlossenheit und Unreinheit bedeuten, ob es sich um die Lebensführung, das Glaubensbekenntnis oder die ethnische Herkunft handelt. Aber dieses Setzen der Rasse als Über-Nationalität gerät zur Flucht nach vorn. Im Prinzip müßte an irgendeinem sicheren Kriterium des Aussehens oder Verhaltens zu *erkennen* sein, wer ein »echter Staatsangehöriger« oder ein »wesensmäßiger Staatsangehöriger« ist: der »Franco-Franzose«, der »englische Engländer«, von dem Ben Anderson im Zusammenhang mit der Kastenhierarchie und der Kategorisierung der Beamten im britischen Empire spricht, der wirklich »germanische« Deutsche — man denke an die von Nazismus eingeführte Unterscheidung zwischen der Volkszugehörigkeit und der Staatsangehörigkeit —, das echte Amerikanertum des WASP und nicht zu vergessen das Weißsein eines Afrikaners. Aber in der Praxis muß er ausgehend von juristischen Festlegungen oder nicht klar definierten kulturellen Besonderheiten *konstituiert* werden, wobei andere kollektive Züge, andere irreduktible »Unterscheidungs«-Systeme imaginär *geleugnet* werden; dies läßt die Suche nach der Nationalität durch die Rasse zu einem unerreichbaren Ziel ausufern. Hinzu kommt, daß die solcherart mit einer »rassischen« (und vor allem kulturellen) Bedeutung ausgestatteten Kriterien weitgehend sozial-klassenmäßige Kriterien sind oder darauf hinauslaufen, symbolisch eine Elite zu »selektieren«, die infolge der klassenmäßigen Ungleichheiten im ökonomischen und politischen Bereich *bereits* selektiert ist; oder es zeigt sich, daß die dominierten Klassen diejenigen sind, deren »rassische Zusammensetzung« und »kulturelle Identität« am zweifelhaftesten sind ... Diese Auswirkungen laufen direkt dem nationalistischen Ziel zuwider, nicht das Elitedenken wiederzubeleben, sondern einen Populismus zu begründen: nicht die historische und soziale Heterogenität des »Volkes« ist hervorzuheben, sondern seine wesensmäßige Einheit.

Aus diesem Grund hat der Rassismus immer die Tendenz, in umgekehrter Weise zu funktionieren, d.h. nach dem Projektionsmechanismus, den wir im Zusammenhang mit der Rolle des Antisemitismus bei den europäischen Nationalismen bereits erwähnt haben: die rassisch-kulturelle Identität der »echten Staatsangehörigen« bleibt unsichtbar, aber sie leitet sich von der angeblichen, quasi halluzinatorischen Sichtbarkeit der »falschen Staatsangehörigen« ab (und vergewissert sich so ihrer selbst): Juden, Mestizen, Immigranten, *Indios*, *Eingeborene*, *Schwarze* ... Das bedeutet, daß sie immer ungesichert und gefährdet ist: daß das »Falsche« zu sichtbar ist, garantiert niemals, daß das »Echte« sichtbar *genug* ist. In seinem Bestreben, das gemeinsame innere Wesen der Staatsangehörigen zu umgrenzen, macht sich der Rassismus zwangsläufig auf die besessene Suche nach einem »Kern« unauffindbarer Authentizität, engt die Nationalität ein und destabilisiert die historisch gewordene Nation.³⁵ Daher rührt im Extremfall die Umkehrung des rassischen Phantasmas: da die rassisch-nationale Reinheit nicht zu *finden* und sie nicht zuverlässig aus den Ursprüngen des Volkes *abzuleiten* ist, geht man daran, sie nach dem Ideal eines (über)nationalen Übermenschen zu *produzieren*. Das ist der Sinn der nazistischen Eugenik. Aber man muß dazusagen, daß diese Zielrichtung in allen Sozialtechniken der menschlichen Selektion, ja sogar in einer bestimmten »typisch britischen« Erziehungstradition angelegt war und daß sie heute in den »pädagogischen« Anwendungen der Differentialpsychologie wiederersteht (deren absolute Waffe der IQ ist).

Daher gelangt man auch so schnell vom Übernationalismus zum Rassismus als *Supra-Nationalismus*. Ganz ernst zu nehmen ist die Tatsache, daß die Rassentheorien des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts Sprach-, Abstammungs- und Traditionsgemeinschaften definieren, die in der Regel nicht mit den historischen Staaten zusammenfallen, obwohl sie sich immer versteckt auf einen oder mehrere von ihnen beziehen. Das bedeutet, daß die *Dimension der Universalität* des theoretischen Rassismus, dessen anthropologische Aspekte wir gerade skizziert haben, hier eine wesentliche Rolle spielt: sie ermöglicht eine »spezifische Universalisierung«, also eine *Idealisierung* des Nationalismus. Abschließend möchte ich diesen Aspekt untersuchen.³⁶

Die klassischen Rassemythen, insbesondere der Ariernythos, beziehen sich nicht zuerst auf die Nation, sondern, in einer aristokratischen Perspektive, auf die Klasse. Unter diesen Bedingungen kann die »höhere« Rasse (oder die höheren Rassen, d.h. bei Gobineau die »reinen« Rassen) per definitionem niemals mit der Gesamtheit der nationalen Bevölkerung deckungsgleich sein noch sich auf sie beschränken.³⁷

Was darauf hinausläuft, daß die »sichtbare«, institutionelle, nationale Gemeinschaft ihre Veränderungen auf eine andere, »unsichtbare« Gemeinschaft ausrichten muß, die die Grenzen überschreitet und per definitionem transnational ist. Aber was für die Aristokratie zutraf und als die vorübergehende Konsequenz der Denkweisen einer Epoche erscheinen konnte, in der sich der Nationalismus erst herausbildete, gilt für *alle* späteren rassistischen Theorien: ob ihr Bezugspunkt biologischer (also in Wirklichkeit somatischer) oder kultureller Natur ist. Hautfarbe, Schädelform, intellektuelle Veranlagungen, Geist liegen *jenseits der positiven Nationalität*: das ist nur das andere Gesicht des Reinheitswahns. Die Folge ist das Paradoxon, an dem schon viele Theoretiker Anstoß genommen haben: es gibt einen »Internationalismus«, einen rassistischen »Supra-Nationalismus«, der die Tendenz hat, zeitlose bzw. geschichtsübergreifende Gemeinschaften zu idealisieren, wie etwa die »Indo-Europäer«, den »Westen«, die »jüdisch-christliche Zivilisation« — also Gemeinschaften, die zugleich offen und geschlossen, ohne Grenzen sind, oder deren einzige Grenzen »innere« sind, wie Fichte sagte, nicht zu trennen von den Individuen oder, genauer gesagt, von ihrem »Wesen« (was man einst ihre »Seele« nannte). Es sind in der Tat die Grenzen einer idealen Menschheit.³⁸

Hier nimmt das Hinausgreifen des Rassismus über den Nationalismus eine umgekehrte Gestalt an, ohne deswegen aufzuhören, für diesen konstitutiv zu sein: er dehnt sich bis zu den Dimensionen einer unendlichen Totalität aus. Daher die Ähnlichkeiten und die mehr oder weniger karikaturhaften Anleihen bei der Theologie, bei der »Gnosis«. Daher auch das mögliche Abgleiten der universalistischen Theologien in den Rassismus, wenn sie dem modernen Nationalismus unterworfen sind. Und daher auch die Tatsache, daß ein rassistischer Signifikant über die nationalen Unterschiede hinausgehen und »transnationale« Solidaritäten organisieren muß, um wiederum die Wirksamkeit des Nationalismus sicherzustellen. So hat der Antisemitismus auf *europäischer* Ebene funktioniert: jeder Nationalismus hat im Juden (selbst widersprüchlich gedacht als ein für allemal nicht assimilierbar und als kosmopolitisch, als Volk der Ursprünge und als entwurzelt) *seinen* besonderen Feind und den Repräsentanten *aller* seiner anderen »Erbfeinde« gesehen; aber alle Nationalismen haben auf diese Weise *den gleichen* Gegensatz, den gleichen »Vaterlandslosen« gehabt, was eine Komponente der europäischen Idee war; Europa als der Boden der »modernen« Nationalstaaten, mit anderen Worten, der Zivilisation. Gleichzeitig haben sich die europäischen oder euro-amerikanischen Nationen, die in einem erbitterten Konkurrenzkampf um die koloniale Aufteilung der

Welt standen, eine Gemeinschaft und eine »Gleichheit« in dieser Konkurrenz zuerkannt, die sie »weiß« getauft haben. Analoge Beschreibungen könnte man hinsichtlich der universalistischen Ausdehnungen der arabischen Nationalität, der jüdisch-israelischen Nationalität oder der sowjetischen Nationalität liefern. Wenn die Historiker diese universalistische Ausrichtung des Nationalismus konstatieren, wobei sie darunter einen kulturimperialistischen Anspruch und ein entsprechendes Programm verstehen (der ganzen Menschheit soll eine »englische«, »deutsche«, »französische«, »amerikanische« oder »sowjetische« Auffassung des Menschen und der universellen Kultur aufgezwungen werden) und die Frage des Rassismus völlig ausblenden, ist ihre Argumentation bestenfalls unvollständig: denn nur als »Rassismus« konnte sich der Imperialismus aus einem einfachen Eroberungsunternehmen in ein System universeller Herrschaft verwandeln, zur Grundlage einer »Zivilisation« werden: d.h. in dem Maße, wie die imperialistische Nation als das besondere Instrument einer höheren Mission oder eines höheren Schicksals gedacht und dargestellt wurde, dem die anderen Völker die Anerkennung gar nicht verweigern können.

Aus diesen Überlegungen und Hypothesen ziehe ich zwei Schlußfolgerungen.

Erstens sollte man sich unter diesen Bedingungen weniger darüber wundern, daß die gegenwärtigen rassistischen Bewegungen internationale Formationen hervorgebracht haben, also das, was Wilhelm Reich provokativ den »nationalistischen Internationalismus« genannt hat.³⁹ Provokativ, aber zutreffend, denn für ihn ging es darum, die mimetischen Auswirkungen dieses paradoxen Internationalismus und eines anderen Internationalismus zu begreifen, der sich tendenziell immer mehr als ein »internationalistischer Nationalismus« darstellte, und zwar in dem Maße, wie die kommunistischen Parteien nach dem Beispiel des »Vaterlands des Sozialismus«, diesem neben- oder untergeordnet, zu »nationalen Parteien« wurden, was mitunter auch den Antisemitismus implizierte. So groß war die Symmetrie, die seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts zwischen den Darstellungen der Geschichte als »Klassenkampf« und als »Rassenkampf« bestand, beide als »internationale Bürgerkriege« gedacht, bei denen es um das Schicksal der Menschheit geht. Beide in diesem Sinne supranational: bis auf den nicht zu verwischenden Unterschied, daß der Klassenkampf als etwas betrachtet wird, was zur Auflösung der Nationalitäten und Nationalismen führt, während der Rassenkampf als etwas gilt, was den Bestand der Nationen verewigt, unter diesen eine hierarchische Ordnung herstellt und es dem Nationalismus ermöglicht, das eigentlich

nationale Element mit dem sozial konservativen Element zu verschmelzen (der militante Antisozialismus und Antikommunismus). Als ein zusätzliches universelles Element, das in die Bildung eines Supra-Nationalismus eingeflossen ist, konnte die Ideologie vom Kampf der Rassen den Universalismus des Klassenkampfes gewissermaßen eingrenzen und ihm eine andere »Weltsicht« entgegenstellen.

Zweitens ist der theoretische Rassismus keineswegs die absolute Antithese des Humanismus. In dem Mehr an Bedeutung und Aktivismus, das den Übergang vom Nationalismus zum Rassismus im Nationalismus selbst markiert und diesem einen Kristallisationspunkt für seine eigene Gewalt gibt, gewinnt paradoxerweise die Universalität die Oberhand. Wir zögern, dies zuzugeben und daraus Konsequenzen zu ziehen, weil es keine klare Abgrenzung zwischen einem *theoretischen Humanismus* und einem *praktischen Humanismus* gibt. Wenn wir den letzteren mit einer Politik und einer Ethik der Verteidigung der Bürgerrechte identifizieren, die uneingeschränkt gelten und niemanden ausschließen, stellen wir fest, daß Rassismus und Humanismus unvereinbar sind, und begreifen ohne weiteres, warum sich der Antirassismus als »konsequenter« Humanismus konstituieren konnte. Daraus folgt jedoch nicht, daß sich der praktische Humanismus zwangsläufig auf einen theoretischen Humanismus gründet (d.h. auf eine Doktrin, die aus dem Menschen als Gattungswesen den Ursprung und das Ziel der proklamierten und institutionell verankerten Rechte macht). Er kann auch auf einer Theologie fußen, auf einer profanen Weisheit, die die Idee des Menschen der der Natur unterordnet; er kann auch den ganz anderen Weg über eine Analyse des gesellschaftlichen Konflikts und der Befreiungsbewegungen gehen, die an die Stelle des Menschen und der menschlichen Gattung im allgemeinen spezifische gesellschaftliche Verhältnisse setzt. Umgekehrt ändert die notwendige Verbindung zwischen dem Antirassismus und einem praktischen Humanismus nichts daran, daß der theoretische Rassismus ebenfalls ein theoretischer Humanismus ist. Was bedeutet, daß sich der Konflikt im ideologischen Universum des Humanismus abspielt, in dem nach anderen politischen Kriterien entschieden wird als nach der einfachen Unterscheidung zwischen dem Humanismus der Gleichheit und dem Humanismus der Unterschiede. *Die absolute staatsbürgerliche Gleichheit, die Vorrang vor der »staatlichen« Zugehörigkeit hat*, das ist bereits eine unklarere Formulierung. Daher muß die traditionelle Verbindung zwischen diesen Begriffen meiner Ansicht nach umgekehrt gelesen — oder »wieder auf die Füße gestellt« — werden: ein praktischer Humanismus muß heute zuallererst ein effektiver Antirassismus sein. Eine

Vorstellung des Menschen gegen eine andere, gewiß, aber damit untrennbar verbunden eine internationalistische Politik gegen eine nationalistische Politik der Staatsbürgerschaft.⁴⁰

Anmerkungen

- 1 Der am meisten diskutierte Beitrag der letzten Zeit ist der von René Gallissot, *Misère de l'antiracisme*, Editions Arcantère, Paris, 1985.
- 2 Das war schon das Ziel von Ruth Benedict in *Race and Racism*, 1942 (neu herausgegeben bei Routledge und Kegan Paul, London, 1983). R. Benedict nimmt jedoch keine richtige Unterscheidung zwischen Nation, Nationalismus, Kultur vor; sie hat vielmehr die Tendenz, den Rassismus durch seine »Historisierung« als Aspekt des Nationalismus zu »kulturalisieren«.
- 3 Siehe z.B. Raoul Girardet, Artikel »Nation: 4. Der Nationalismus«, *Encyclopaedia universalis*.
- 4 Wie ich schon in einer früheren Studien dargelegt habe: »Sujets ou Citoyens? — Pour l'égalité«, *Les Temps modernes*, März-April-Mai 1984 (Sondernummer *L'Immigration maghrébine en France*).
- 5 Die Kategorie des Wahns fließt einem spontan aus der Feder, wenn man versucht, den rassistischen Komplex zu beschreiben. Das liegt an der Art und Weise, wie der rassistische Diskurs das Reale negiert, indem er Szenarios von Aggression und Verfolgung entwirft. Dennoch kann sie nicht ohne Korrektur verwendet werden: einerseits, weil sie Gefahr läuft, das aktive Denken zuzudecken, das der Rassismus immer beinhaltet, andererseits, weil der Begriff des *kollektiven Wahns* fast schon ein Widerspruch in sich selbst ist.
- 6 Jede Klasse der »neuen« Nationen der alten kolonialen Menschheit faßt ihren sozialen Unterschied zu den anderen in ethnisch-kulturelle Begriffe.
- 7 Benedict Anderson, *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso Editions, London, 1983, S. 129ff.
- 8 Diese spiegelförmige Struktur erscheint mir wesentlich: für die »Unterentwickelten« sind die »Überentwickelten« diejenigen, die mehr als je zuvor rassistische Verachtung an den Tag legen; für die »Überentwickelten« definieren sich die »Unterentwickelten« vor allem durch die Art, wie sie sich gegenseitig verachten. Für alle ist der Rassismus »bei dem Anderen« zuhause; oder besser gesagt, der Andere ist der Ort des Rassismus. Aber die Grenzziehung zwischen der »Überentwicklung« und der »Unterentwicklung« beginnt, sich in unkontrollierbarer Weise zu verschieben: keiner kann genau sagen, *wer* der Andere ist.
- 9 Daher die Schwierigkeiten der »Pädagogik des Erinnerns«, mit der die antirassistischen Organisationen versuchen, sich der gegenwärtigen Gefahr zu stellen, vor allem wenn sie glauben, daß die durchschlagende Wirkung des nazistischen Modells von der Verschleierung des Völkermords herrührt. Die »Richtigstellungen« fungieren hier nach dem sehr ambivalenten Modus der Verleugnung als ein regelrechter Köder, da sie im wesentlich daraus bestehen, *ständig von Gaskammern zu sprechen*. Den Rassisten, die *wirklich Antisemiten sind*, vorzuwerfen, daß sie den Völkermord verschleiern, genügt leider nicht, um den Weg für die kollektive Erkenntnis dessen freizumachen, was der Antisemitismus und der Antiarabismus *gemeinsam* haben. Aber die nostalgische Verklärung des Nazismus im Diskurs der »Führer« zu entlarven, genügt auch nicht, um die »Masse« der gewöhnlichen Rassisten über die Objektverschiebung aufzuklären, die sie tagtäglich praktizieren und die dennoch im wesentlichen

unbewußt funktioniert. Zumindest so lange, wie sich diese unerläßliche Pädagogik nicht auch auf eine umfassende Erklärung des heutigen Rassismus als Denksystem und als soziales Verhältnis, als Kondensat einer ganzen Geschichte erstreckt.

- 10 Eine zugleich eigensinnige und nuancierte Analyse dieses Widerspruchs findet sich im Gesamtwerk von Maxime Rodinson und insbesondere in den gesammelten Texten von *Marxisme et monde musulman*, Paris, Editions du Seuil, 1972, sowie in *Peuple juif ou problème juif?*, Maspero, 1981.
- 11 Die Grundfrage der liberalen Historiker des Nationalismus (als »Ideologie« oder als »Politik«) ist diese: *wo und wann* findet der Übergang vom »liberalen Nationalismus« zum »imperialistischen Nationalismus« statt? Siehe Hannah Arendt, *Der Imperialismus*, 2. Teil von *Die Ursprünge des Totalitarismus* (München, Piper, 1986), und Hans Kohn, *The Idea of Nationalism. A Study of its Origins and Background*, New York 1944. Ihre gemeinsame Antwort lautet: zwischen den »universalistischen« Revolutionen des achtzehnten Jahrhunderts und der »Romantik« des neunzehnten Jahrhunderts, die zuerst in Deutschland auftrat, sich dann auf Europa und im zwanzigsten Jahrhundert schließlich auf die ganze Welt ausdehnte. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß die französische Revolution bereits den Widerspruch beider Aspekte enthielt: somit war sie es, die den Nationalismus hat »entarten« lassen.
- 12 Vgl. die Warnungen von Tom Nairn in »The Modern Janus«, *New Left Review*, Nr. 94, 1975 (aufgegriffen in *The Break-Up of Britain*, NLB, London, 1977). Siehe die Kritik von Eric Hobsbawm, »Some Reflections on 'The Break-Up of Britain'«, *New Left Review*, Nr. 105, 1977.
- 13 Was nicht nur eine marxistische Position ist, sondern auch die These anderer »ökonomistischer« Denker der liberalen Tradition ist: vgl. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983.
- 14 C. Guillaumin, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Mouton, Paris-La Haye, 1972. M. Rodinson, »Quelques thèses critiques sur la démarche poliakoviennne«, in *Le Racisme, mythes et sciences* (unter der Leitung von M. Olender), Ed. Complexe, Brüssel, 1981. Ebenso M. Rodinson, Artikel »Nation: 3. Nation et Idéologie«, *Encyclopaedia universalis*.
- 15 Nützlich ist ein Vergleich mit Erving Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Penguin Books, 1968. (Dt. Ausg.: *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1974.)
- 16 Vgl. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Editions du Seuil, 1983.
- 17 Vgl. die Debatte zwischen Tom Nairn und Benedict Anderson in den zitierten Werken über die Beziehungen zwischen »Nationalismus«, »Patriotismus« und »Rassismus«.
- 18 Vgl. die ausgezeichnete Darstellung von P. Aycoberry, *La Question nazie. Essai sur les interprétations du national-socialisme, 1922-1975*, Paris, Editions du Seuil, 1979.
- 19 Unter anderen neueren Darstellungen sei die von Benedict Anderson erwähnt, *op. cit.*, die einen guten Zugang zu den Praktiken und Diskursen der »Russifizierung« und der »Anglizisierung« bietet.
- 20 Vgl. Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, Neuauflage (Livre de Poche Pluriel), Bd. 2, S. 259 ff. (Dt. Ausg.: *Geschichte des Antisemitismus*. 8 Bde. Worms, Heintz, 1977ff.); Madeleine Reberiou, »L'essor du racisme nationaliste«, in *Racisme et Société* (unter der Leitung von P. de Comarmond und Cl. Duchet), Paris, Maspero, 1969.

- 21 Vgl. R. Ertel, G. Fabre, E. Marienstras, *En marge. Les minorités aux Etats-Unis*, Paris, Maspero, 1974, S. 287ff.
- 22 Bipan Chandra, *Nationalism and Colonialism in Modern India*, Orient Longman, Neu Dehli, 1979, S. 287ff.
- 23 Vgl. Haroun Jamous, *Israel et ses juifs. Essai sur les limites du volontarisme*, Paris, Maspero, 1982.
- 24 Man glaubte häufig, behaupten zu können, daß es dem Nationalismus im Unterschied zu den anderen großen politischen Ideologien des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts *an einer Theorie* und an Theoretikern *fehlte* (vgl. B. Anderson, *op.cit.*; Isaiah Berlin, »Nationalism — Past Neglect and Present Powers« in *Against the Current, Essays in the History of Ideas*, Oxford, 1981). Damit wird vergessen, daß der Rassismus *dem Nationalismus sehr oft seine Theorien liefert*, so wie er ihm täglich eine imaginäre Wirklichkeit liefert; er erscheint somit auf beiden Polen der »ideologischen Bewegung«.
- 25 Vgl. die Überlegungen von M. Rodinson über das *Kerygma* in den ideologischen Bewegungen: »Nature et fonction des mythes dans les mouvements socio-politiques d'après deux exemples comparés: communisme marxiste et nationalisme arabe«, in *Marxisme et monde musulman, op. cit.*, S. 245 ff.
- 26 Die Einführung des »pessimistischen« Themas der Entartung in den Sozialdarwinismus, obwohl es in der darwinistischen Theorie der natürlichen Selektion offensichtlich überhaupt nichts zu suchen hat, ist eine wesentliche Etappe in der ideologischen Ausbeutung des Evolutionismus (die auf die Doppelbedeutung des Begriffs *Vererbung* spekuliert). Nicht jeder Rassismus ist *unbedingt* »pessimistisch«, wenngleich er es notwendigerweise *hypothetisch* ist: die höhere Rasse (Kultur) ist verloren (und mit ihr die menschliche Zivilisation), *wenn* sie im Ozean der Barbaren, der Minderwertigen versinkt. Differentialistische Variante: *alle* Rassen (Kulturen) sind verloren (und folglich auch *die* menschliche Zivilisation), *wenn* sie sich gegenseitig im Ozean ihrer Vielfalt ertränken, *wenn* die »Ordnung«, die sie zusammen bilden, in die Entropie der uniformisierten »Massenkultur« hinabsinkt. Der historische Pessimismus zieht ein voluntaristisches bzw. dezisionistisches Politikverständnis nach sich: allein eine radikale Entscheidung, die den Gegensatz von reinem Willen und Selbstlauf der Dinge, also den von willensstarken und passiven Menschen, zum Ausdruck bringt, kann die Dekadenz aufhalten oder gar umkehren. Daher die gefährliche Nähe zum Marxismus (und, allgemeiner, zum Sozialismus), wenn dieser in seiner Darstellung des historischen Determinismus bis zur *Zusammenbruchstheorie* geht, die ihrerseits eine »dezisionistische« Revolutionsauffassung verlangt.
- 27 Vgl. insbesondere die Arbeiten von Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971, sowie »Racisme et Sexualité au XVIIIe siècle«, in L. Poliakov u.a., *Ni juif ni grec. Entretiens sur le racisme* (II), Mouton, Paris-La Haye, 1978; »Du noir au blanc, ou la cinquième génération«, in L. Poliakov u.a., *Le Couple interdit. Entretiens sur le racisme* (III), *ibid.*, 1980.
- 28 Vgl. Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, PUF, Paris, 1987.
- 29 Der Differentialismus *verschiebt die Diskriminierung*, indem er sie von der unmittelbaren Erscheinung der klassifizierten Gruppen auf die Klassifikationskriterien verlagert; er ist ein Rassismus »zweiter Ordnung«. Ebenso verschiebt er die Natürlichkeit der »Rassen« auf die Natürlichkeit der »rassistischen Einstellungen«; vgl. in diesem Band meine Untersuchung zum Neo-Rassismus, in der ich mich auf die neueren Analysen des rassistischen Diskurses

- in Frankreich und England stütze (C. Guillaumin, V. de Rudder, M. Barker, P.A. Taguieff).
- 30 Zur Natur als »phantasmatische Mutter« in den rassistischen und sexistischen Ideologien vgl. C. Guillaumin, »Nature et histoire. A propos d'un 'matérialisme'«, in *Le Racisme, mythes et sciences*, op. cit. Zur Genealogie und Vererbung vgl. Pierre Legendre, *L'Inestimable Objet de la transmission*, Fayard, Paris, 1985.
 - 31 Siehe die Art und Weise, wie die Soziobiologie die »altruistischen Gefühle« hierarchisiert: zunächst die unmittelbare Familie, dann die Verwandtschaft — *kin altruism* —, und schließlich die ethnische Gemeinschaft, die als ihre Ausdehnung gilt. Vgl. Martin Barker, *The New Racism. Conservatives and the Ideology of the Tribe*, Junction Books, London, 1981.
 - 32 Vgl. A. Finkielkraut, *La Defaite de la pensée*, Gallimard, 1987. (Dt. Ausg.: *Die Niederlage des Denkens*. Reinbek, Rowohlt, 1989.)
 - 33 Zum nazistischen Denken als Ästhetisierung der Politik vgl. Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, Christian Bourgois, Paris, 1988. Pierre Aycoberrie (*La Question nazie*, op. cit., S. 31) weist darauf hin, daß die nazistische Ästhetik »die Funktion besitzt, die Spuren des Klassenkampfes zu verwischen, indem jeder Kategorie ihr Platz in der rassistischen Gemeinschaft zugewiesen wird: der mit der Scholle verwachsene Bauer, der athletische Produktionsarbeiter, die Frau am Herd«. Vgl. auch A. G. Rabinbach, »L'esthétique de la production sous le IIIe Reich«, in *Le Soldat du travail*, gesammelte Texte von L. Murard und P. Zylberman, *Recherches*, Nr. 32/33, September 1978.
 - 34 *L'idéologie raciste ... op. cit.*, S. 6.
 - 35 Daraus hat sich eine regelrechte Kasuistik entwickelt: wenn man zugeben muß, daß die französische Nationalität unzählige Generationen von Einwanderern und deren Nachfahren umfaßt, so rechtfertigt sich ihre geistige Inkorporation durch ihre Assimilationsfähigkeit, verstanden als Prädisposition für das Franzosentum; aber es wird sich immer die Frage stellen können (wie einst für die *conversos* vor der Inquisition), ob diese Assimilierung nur etwas Oberflächliches, Vorgetäushtes ist.
 - 36 Die »Über-Bedeutung«, von der Hannah Arendt am Schluß ihres Buches »*Die Ursprünge des Totalitarismus*« spricht, wird von ihr nicht auf einen Prozeß der Idealisierung bezogen, sondern auf den terroristischen Zwang, der ihrer Ansicht nach der wahnhaften »ideologischen Geschlossenheit« immanent ist; und noch weniger auf eine Spielart des Humanismus, sondern auf das Aufgehen des menschlichen Willens in der anonymen Bewegung der Geschichte oder der Natur, die die totalitären Bewegungen »beschleunigen« wollen.
 - 37 Zu Gobineau vgl. insbesondere die Untersuchung von Colette Guillaumin, »Aspects latents du racisme chez Gobineau«, in *Cahiers internationaux de sociologie*, Band XLII, 1967.
 - 38 Eines der reinsten Beispiele in der zeitgenössischen Literatur liefert uns das Werk von Ernst Jünger: vgl. etwa *Der gordische Knoten* (Frankfurt/M., Klostermann, 1953).
 - 39 Vgl. W. Reich, *Les Hommes dans l'Etat*, Payot, Paris 1978.
 - 40 Ich habe versucht, diese Position in einigen »Gelegenheits«-Artikeln zu entwickeln: »Suffrage universel« (in Zusammenarbeit mit Yves Benot), *Le Monde*, 4. Mai 1983; »Sujets ou citoyens? — Pour l'égalité«, art. cit.; »La société métissée«, *Le Monde*, 1. Dezember 1984; »Propositions sur la citoyenneté«, in *La Citoyenneté*, zusammengestellt von C. Wihtol de Wenden, Edilig-Fondation Diderot, Paris, 1988.

II.

Die historische Nation

Kapitel 4

Die Konstruktion von Völkern: Rassismus, Nationalismus, Ethnizität

Immanuel Wallerstein

Auf den ersten Blick scheint die Frage, was ein Volk sei oder wodurch es sich konstituiere, leicht beantwortet werden zu können. Völker haben vertraute Namen und, wie es scheint, eine lange Geschichte. Doch in der Meinungsforschung ist bekannt, daß die offene Frage »Was seid ihr?« bei Menschen, die vermutetermaßen dem gleichen »Volk« angehören, die unterschiedlichsten Antworten hervorruft, besonders dann, wenn die Sache etwas außerhalb des politischen Rampenlichts liegt. Und wer die politische Szenerie studiert, der weiß, daß mit den Namen von Völkern leidenschaftliche politische Auseinandersetzungen verbunden sind. Gibt es Palästinenser? Wer ist Jude? Sind Mazedonier Bulgaren? Gehören die Berber zu den Arabern? Wie lautet die korrekte Bezeichnung: Neger, Afro-Amerikaner, Schwarze (mit großem »S«), schwarz (mit kleinem »s«)? Um solcher Fragen willen bringen die Menschen sich gegenseitig um, Tag für Tag. Und doch versichern eben diese Menschen, daß das Problem, um dessentwillen sie zur Gewalt greifen, weder vielschichtig, noch rätselhaft, sondern im Gegenteil völlig offenkundig sei.

Ich möchte zu Beginn eine Auseinandersetzung beschreiben, die um ein bestimmtes Volk geführt worden ist. Sie hat den seltenen Vorzug, auf relativ freundliche Art und Weise zwischen Menschen ausgetragen worden zu sein, die versichern, daß sie gemeinsame politische Zielsetzungen verfolgen. Diese Auseinandersetzung wurde in der ausdrücklichen Hoffnung veröffentlicht, das Problem freundschaftlich zwischen Genossen lösen zu können.

Der Schauplatz ist Südafrika. Die südafrikanische Regierung hat per Gesetz die Existenz von vier »Völker«gruppen dekretieren lassen, deren jede einen Namen trägt: Europäer, Inder, Mischlinge (*Coloureds*), Bantus. Jede dieser juristisch fixierten Kategorien ist kompliziert und enthält vielfältige mögliche Untergruppen. Von außen betrachtet wirken diese einer juristische Kategorie subsumierten Untergruppen bisweilen merkwürdig. Dessen ungeachtet besitzen die Kategorien gesetzliche Gültigkeit und wirken sich auf die Individuen in bestimmter Weise aus. Alle in Südafrika Ansässigen sind per Administration durch

eine dieser vier Kategorien gekennzeichnet und besitzen demzufolge unterschiedliche politische und gesellschaftliche Rechte. So sind sie zum Beispiel verpflichtet, in bestimmten Territorien zu wohnen, die ihnen der Staat gemäß ihrer Kategorie (oder manchmal auch Unterkategorie) zuweist.

Eine große Anzahl von Menschen in Südafrika lehnt diesen als Apartheid bekannten Prozeß der juristisch fixierten Kategorisierung ab. Die Geschichte ihres Widerstands gegen diese Kategorisierung zeigt jedoch zumindest eine bedeutsame Verschiebung in den taktischen Maßnahmen. Ursprünglich bildeten die Gegner der Apartheid Organisationen innerhalb des Rahmens jeder einzelnen Kategorie aus. Diese Organisationen fanden sich dann zu einem gemeinsamen Bündnis zusammen. So fand zum Beispiel im Jahre 1955 ein berühmter *Congress of the People* statt, der gemeinsam von vier Gruppen getragen wurde, wobei jede dieser Gruppen aus Leuten bestand, die einer der vier von der Regierung festgelegten Volkskategorien angehörten. Dieser Kongress verabschiedete eine Freiheitscharta, in der unter anderem die Beendigung der Apartheid gefordert wurde.

Die größte der vier oppositionellen Organisationen war der *African National Congress* (Afrikanischer Nationalkongreß, ANC). Er repräsentierte die von der Regierung so genannten Bantus, etwa achtzig Prozent der unter staatliche Gesetzgebung fallenden Gesamtbevölkerung. Irgendwann in den sechziger oder siebziger Jahren (das genaue Datum läßt sich nicht feststellen) ging der ANC dazu über, den Ausdruck »Afrikaner« für alle Nicht-»Europäer« zu verwenden und schloß dergestalt die von der Regierung so genannten Bantus, Mischlinge und Inder zu einer Kategorie zusammen. Andere (man weiß nicht genau, wer) kamen zu einer ähnlichen Entscheidung, bezeichneten diese Gruppe aber als »Nicht-Weiße« im Gegensatz zu den »Weißen«. In beiden Fällen war das Ergebnis das gleiche: eine viergliedrige Klassifikation wurde auf eine Dichotomie reduziert.

Doch war diese Entscheidung (wenn es sich denn um eine solche gehandelt hat) durchaus ambivalent. So bestand etwa der *South African Indian Congress* (SAIC), die dem ANC verbündete Organisation der Inder, auch weiterhin. Zugleich aber ergaben sich für den Präsidenten und andere Doppelmitgliedschaften in ANC und SAIC.

Ohne Zweifel war die Kategorie der »Mischlinge« (oder *Coloureds*) die verwirrendste von allen. Diese »Gruppe« setzte sich historisch aus Abkömmlingen verschiedener Verbindungen zwischen afrikanischen und europäischen Menschen zusammen und schloß auch Personen ein, deren Vorfahren vor Jahrhunderten aus den ostindischen Ländern nach

Südafrika gebracht worden waren. Sie wurden dort als »Kapmalaien« bekannt. In anderen Erdteilen wären die »Mischlinge« zumeist als »Mulatten« bezeichnet worden; in den Vereinigten Staaten galten sie, mit einem Ausdruck der nun außer Kraft gesetzten Rassentrennungsgesetze, als Angehörige der »Negerrasse«.

Im Juni 1984 schrieb Alex La Guma, Mitglied des ANC, und aus der Sicht der Regierung ein Mischling, einen Brief an den Herausgeber von *Sechaba*, der offiziellen Zeitschrift des ANC. Es ging ihm um folgendes Problem:

»Ich habe jetzt bemerkt, daß ich in Ansprachen, Artikeln, Interviews usw., die in *Sechaba* abgedruckt werden, als 'sogenannter Mischling'¹ bezeichnet werde. Wann hat der Kongreß beschlossen, mich so zu nennen? Ich war in Südafrika in der *Congress Alliance* aktiv, und war Mitglied des 'Kongresses der Mischlinge' (*Coloured People's Congress*), nicht aber des 'Kongresses der sogenannten Mischlinge'. Als wir für den *Congress of the People* und die Freiheitscharta arbeiteten, sangen wir: 'Wir Mischlinge, wir müssen kämpfen, um zu überleben ...' Ich erinnere mich, daß zu jener Zeit einige Leute aus der sogenannten Einheitsbewegung [*Unity Movement*, eine Konkurrenzorganisation des ANC] die Bezeichnung 'sogenannte Mischlinge' verwendeten. Unser Kongreß tat so etwas jedoch nicht. Den alten Ausgaben von *Sechaba* läßt sich nicht entnehmen, wann oder warum diese Veränderung beschlossen wurde. Es kann ja sein, daß Regierungen, Verwaltungen, politische und gesellschaftliche Verhandlungen dafür verantwortlich sind, daß meinesgleichen seit Jahrhunderten als Mischlinge bezeichnet werden. Aber kluge Leute, die Ethnologen und Professoren der Anthropologie usw. haben sich nie darum gekümmert, wer oder was ich wirklich bin.

Genosse Herausgeber, ich bin verwirrt und ich möchte eine Klärung. Ich fühle mich wie ein 'sogenanntes' menschliches Wesen, wie ein künstlicher Mensch, der alle Eigenschaften eines Menschen aufweist, in Wirklichkeit aber ganz und gar künstlich ist. Andere Minderheiten werden nicht 'sogenannt' genannt. Warum ich? Es muß mit 'Hams Fluch' zu tun haben.«

Auf diesen Brief gab es drei Antworten. Die erste, ebenfalls in der Juniausgabe, stammte vom Herausgeber:

»Soweit ich mich erinnern kann, wurde in unserer Bewegung kein Beschluß gefaßt, 'Mischlinge' als 'sogenannte Mischlinge' zu bezeichnen. Ich weiß nur, daß einige Leute im Heimatterritorium, wie etwa Allan Boesak [jemand, der von der Regierung als Mischling bezeichnet wird] aus der Spitze der UDF [*United Democratic Front*, Vereinigte

Demokratische Front, eine Antiapartheid-Organisation], in zunehmendem Maße den Ausdruck 'sogenannte Mischlinge' benutzt haben. Ich vermute, daß das, was Dir aufgefallen ist, eine Widerspiegelung dieser Entwicklung darstellt.

Vor einiger Zeit haben wir in *Sechaba* eine Rezension von Richard Rives Buch *Writing Black* abgedruckt. In dieser Rezension hieß es:

'Unser Streben nach Einheit sollte uns nicht blind machen für die Unterschiede. Lassen wir sie außer acht, so ergeben sich gerade für die von uns angestrebte Einheit Probleme. Es reicht nicht aus, von sogenannten Mischlingen zu sprechen, oder das Wort Mischlinge in Anführungszeichen zu setzen. Wir müssen dies Problem auf positive Weise angehen, denn wir haben es mit einer identifizierbaren und eindeutig gekennzeichneten Gruppe von Menschen zu tun.'

Mit anderen Worten: wir halten in dieser Rezension eine Diskussion dieses Problems für notwendig, und ich denke, daß Dein Brief durchaus als Ausgangspunkt für eine solche Diskussion dienen kann. Weitere Beiträge zu diesem Problem sind uns willkommen.«

In einer weiteren Ausgabe von *Sechaba* (vom August 1984) erschien ein mit P.G. unterzeichneter Brief. Der Inhalt läßt vermuten, daß auch P.G. jemand ist, der von der Regierung als Mischling bezeichnet wird. Im Gegensatz zu Alex La Guma lehnt er den Ausdruck unzweideutig ab.

»Ich kann mich an die Diskussionen erinnern, die wir in der westlichen Region des Kapstaates über den Ausdruck 'Mischling' geführt haben. Wir trafen uns damals als Gruppen der Genossenbewegung, als lose organisierte Jugendgruppen, die während des Aufstands von 1976 durch gemeinsames Lernen und Handeln zusammengeführt worden waren. In der Mehrzahl standen wir dem ANC nahe. Der Ausdruck 'sogenannte Mischlinge' war bei den Jugendlichen gebräuchlich und bedeutete ganz allgemein die Ablehnung der Apartheid-Terminologie.

Ich stimme mit dem, was in der Rezension der *Sechaba* über Richard Rives Buch *Writing Black* gesagt worden ist, völlig überein, möchte aber hinzufügen, daß es zwar richtig ist, wenn es dort heißt: 'Es reicht nicht aus, von sogenannten Mischlingen zu sprechen, oder das Wort Mischlinge in Anführungszeichen zu setzen', daß es aber gleichermaßen falsch wäre, den Ausdruck 'Mischlinge' zu akzeptieren. Ich betone dies vor dem Hintergrund der Tatsache, daß die meisten Menschen den Ausdruck 'Mischlinge' ablehnen. Kongreßleute, Mitglieder der UDF und der Bürger- und Kirchengruppen, Gewerkschaftsangehörige und Führer, die bei den Leuten beliebt sind, sprechen

von 'sogenannten Mischlingen', ohne daß sie, oder die Menschen, die ihnen zuhören, sich in irgendeiner Weise künstlich vorkommen. Dies Gefühl vermittelt ihnen vielmehr der Ausdruck 'Mischlinge'. Es ist ein Ausdruck, der die fehlende Identität in greller Weise verdeutlicht.

Der Ausdruck 'Mischlinge' wurde nicht von einer bestimmten Gruppe entwickelt, sondern war ein Etikett, das man einer Person aufdrückte, die durch das (1950 verabschiedete) Gesetz zur Registrierung der Bevölkerung als jemand definiert wurde, 'der seiner äußeren Erscheinung nach offensichtlich nicht weiß oder indisch ist, und keiner Rasse von Ureinwohnern oder einem afrikanischen Stamm angehört.' Eine Definition, die auf einem Ausschluß beruht: Mischlinge sind die 'Sind-nicht-Leute'. ... Der Ausdruck 'Mischlinge' wurde auf jene angewendet, die von den Rassisten als marginale Gruppe betrachtet wurden. Er war grundlegend für den rassistischen Mythos des rein weißen *Afrikaander*. Wenn wir den Ausdruck 'Mischlinge' beibehalten, gestatten wir dem Mythos, weiterzuleben. ...

Heute sagen die Menschen: 'Wir lehnen die von den Rassisten gesetzten Rahmenbedingungen ab, wir verwerfen ihre Terminologie', und sie beginnen, das NEUE, dem Alten trotzend, mitten im Herzen des Feindes aufzubauen. Der Ausdruck 'Mischling' wurde, wie 'Halbblut', 'Bruine Afrikaner' und 'Südafrikas Stiefkinder' von den Rassisten ins Spiel gebracht. Einige von uns werden durch die Übernahme einer sehr engen Interpretation dieser Ausdrucksverwendungen verletzt oder in Erstaunen versetzt. Das ist nicht gut, und wir sollten statt dessen das Wort 'sogenannt' als ersten Schritt zur Beseitigung einer Plage sehen, die uns seit Jahren heimsucht.

Wir müssen den Ausdruck 'sogenannte Mischlinge' als Ausgangspunkt für eine positive Bewegung betrachten. Es heißt jetzt, daß wir wählen können, wie wir genannt werden wollen, und die meisten votieren, im Geiste der im Werden begriffenen Nation, für 'Südafrikaner'. Die Diskussion kann viele Formen annehmen, aber sie sollte nicht dazu führen, daß wir letztlich doch wieder den Ausdruck der Baasskap-Rassisten akzeptieren. Wenn man wirklich noch eine Nebenidentität zur südafrikanischen benötigt, könnte eine im Volk geführte Diskussion vielleicht zur Klärung dieser Frage beitragen.«

In der Septemberausgabe von *Sechaba* griff Arnold Selby in die Diskussion ein, jemand, der von der Regierung als Europäer bezeichnet wird. Er bediente sich einer Reihe von Kategorien, die zwischen »Nationen« und »nationalen Minderheiten« unterschieden.

»Beginnen wir mit einigen Tatsachen, die als sicher angenommen werden können:

a) So etwas wie eine südafrikanische Nation gibt es bis jetzt noch nicht. b) Die afrikanische Mehrheit ist eine unterdrückte Nation, die Mischlinge und die Inder sind je für sich identifizierbare unterdrückte nationale Minderheiten, die weiße Bevölkerung umfaßt die in der Minderheit befindliche Unterdrückernation. c) Die nationalen Minderheiten der Mischlinge, Inder und Weißen sind nicht in sich einheitlich, sondern umfassen andere nationale oder ethnische Gruppen. So wird zum Beispiel die libanesische Gemeinschaft im allgemeinen den Weißen zugerechnet und betrachtet sich selbst ebenfalls in dieser Weise. Die Malaien und Griquas sehen sich als Teil der Mischlingsnation, aus der chinesischen Minderheit werden einige den Weißen, andere den Asiaten, wiederum andere den Mischlingen zugerechnet. d) Der Schlüssel für die Zukunft Südafrikas und der Lösung der nationalen Frage liegt in der nationalen Befreiung der afrikanischen Nation. Der Sieg unserer vom Afrikanischen Nationalkongreß angeführten nationalen und demokratischen Revolution, der die nationale Befreiung der afrikanischen Nation mit sich bringt, wird den Prozeß für die Geburt einer südafrikanischen Nation in Gang setzen.

Wie in Punkt b) ausgeführt, bilden die Mischlinge eine für sich identifizierbare unterdrückte nationale Minderheit. Doch die Definition von 'Mischling', die daraus sich ergebende Terminologie und ihr Gebrauch im Alltagsleben entstanden nicht aus natürlichen gesellschaftlichen Ursachen und wurden auch von den Mischlingen nicht frei gewählt. Sie wurden ihnen durch die wechselnden Herrschaftsformen aufgezwungen, die sich aus verschiedenen Wellen des Angriffs auf Südafrika, aus seiner Inbesitznahme und Besiedlung durch die bürgerlichen Nationen Europas in ihrer Handelsphase und in ihrem imperialistischen Stadium ergaben; und sie resultieren aus der Gründung des südafrikanischen Aggressorstaates im Jahre 1910. ...

Nun zu folgendem. Einige von uns neigen dazu, von 'sogenannten' Mischlingen zu sprechen. Ich denke, dies ergibt sich aus zwei tatsächlichen Faktoren, mit denen wir konfrontiert sind.

Der erste betrifft unsere Arbeit im Ausland. Andere Länder und Nationen fassen den Ausdruck 'Mischlinge' auf eine Art und Weise auf, die von der unseren sehr verschieden ist, und die mit der Wirklichkeit der unterdrückten nationalen Minderheit in unserem Land nichts zu tun hat. Wenn wir von unserem Land und seinem Kampf sprechen, und von der Rolle, die die Mischlinge in diesem Kampf einnehmen, so müssen wir erklären, wer diese Mischlinge sind. Von daher benutzen wir sehr oft das Wort 'sogenannt' (man beachte die Anführungszeichen), um zu verdeutlichen, daß der Ausdruck den Menschen von

den Aggressoren aufgezwungen wurde. Ähnlich könnte man von den 'sogenannten' Indianern sprechen, wenn man sich auf die Ureinwohner der heutigen USA bezieht. Auf diese Weise erhalten die Menschen im Ausland, die mehr über unseren Befreiungskampf erfahren wollen, ein klareres Bild von den Zusammenhängen.

Zweitens glaube ich nicht, daß die Benutzung des Wortes 'sogenannt', zu der einige von uns tendieren, die Ablehnung unseres allgemein akzeptierten Ausdrucks 'Mischlinge' bedeutet. Ich denke vielmehr, daß die Benutzung des Wortes 'sogenannt' auf die wachsende Einheit der unterdrückten nationalen Minderheiten der Inder und Mischlinge mit der unterdrückten Mehrheit der afrikanischen Nation hinweist. Ich glaube, daß der Gebrauch dieses Wortes darauf hindeutet, daß die Mischlinge sich mit den Schwarzen identifizieren, statt sich von ihnen abzugrenzen. Gleichzeitig zieht der Gebrauch eine Grenzlinie zwischen den Mischlingen und der Nation, die durch die unterdrückerische weiße Minderheit gebildet wird. Diese war seit Ewigkeiten erfolglos bemüht, der Idee Geltung zu verschaffen, die Mischlinge seien ein minderwertiger Nebenzweig der Nation der Weißen und ihr natürlicher Verbündeter. Die Verwendung des Wortes 'sogenannt' zeigt an, daß die Versuche der Aggressoren, einer solchen in wissenschaftliche Terminologie gehüllten rassistischen Ideologie Anerkennung zu verschaffen, abgelehnt werden.

Ob wir uns nun des Wortes 'sogenannt' bedienen oder nicht ändert nichts an der Existenz einer unterdrückten nationalen Minderheit von Mischlingen in unserem Land. Meiner Meinung nach ist es unter den heutigen Bedingungen durchaus korrekt, das Wort 'sogenannt' zu benutzen, vorausgesetzt, daß es im angemessenen Kontext zur Klärung der wahren Bedeutung geschieht und unter Verwendung von Anführungszeichen. Unter keinen Umständen aber kann und soll die wirkliche Existenz der Mischlinge als einer unterdrückten nationalen Minderheit geleugnet werden.«

Man beachte, daß Selbys Position sich faktisch von der, die P.G. vertritt, beträchtlich unterscheidet. Zwar akzeptieren beide die Verwendung von »sogenannt« als Zusatz zum Ausdruck »Mischlinge«, P.G. aber befürwortet dies, weil für ihn Mischlinge gar nicht existieren. Für Selby dagegen gehören die Mischlinge zu den von ihm so bezeichneten »nationalen Minderheiten«, und die Verwendung von »sogenannt« sieht er als taktische Maßnahme in der politischen Kommunikation.

La Guma antwortet schließlich in der Novemberausgabe von *Sechaba*, und durchaus nicht als reuiger Sünder: