Zeitschrift: Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik

Herausgeber: Widerspruch

Band: 11 (1991)

Heft: 21

Artikel: Rassismus und die Fallstricke des gewöhnlichen Antirassismus : Diskurse, Formationen und Funktionen des Rassismus in Ökonomie und Politik

Autor: Müller, Jost

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-651803

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 11.01.2026

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

Jost Müller

Rassismus und die Fallstricke des gewöhnlichen Antirassismus

Diskurse, Formationen und Funktionen des Rassismus in Ökonomie und Politik *

In der vergangenen Dekade hat sich ein Rassismus aufgebaut, der scheinbar der Vergangenheit angehörte. Das erneut mächtige Auftreten dieses Rassismus der 80er Jahre hat ganz Europa in einem autoritär-populistischen Netzwerk, bestehend aus den sich neuformierenden faschistischen Parteien, den Intellektuellenzirkeln der sog. Neuen Rechten, den neo-konservativen Regierungen samt politisch-juristischen Bürokratien bis hin zu den starken Worten am familiären Wohnzimmertisch, anscheinend schneller geeint, als dies im "europäischen Jahrzehnt" der Binnenmarkt vermöchte. Die Artikulation fremden- und ausländerfeindlicher Politik in Gestalt des expliziten und impliziten Rassismus (vgl. Hall 1989, 156) hat als Gegenreaktion die Karriere einer antirassistischen Politik befördert, die auf "multikulturelles Zusammenleben" setzt. Getragen ist diese Politik von der soziologischen Einschätzung: "Westeuropäer haben nicht mehr die Wahl, ob sie in einer multiethnischen und multikulturellen Gesellschaft leben wollen. Sie tun es längst. Es bleibt nur noch zu entscheiden, ob die ethnischen Minderheiten durch Rassismus und Diskriminierung an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden, oder ob sie ihren Kampf um Gleichberechtigung ohne Identitätsverlust erfolgreich beenden können" (Castles 1987, 212). Im Spektrum sozialkonservativer (hierbei handelt es sich z.B. in der BRD um den CDU-Modernisierungsflügel, dessen jesuitisch-sozialethische Orientierung bisher kaum analysiert ist), liberaler und sozialdemokratischer Parteifraktionen, kirchlicher und gewerkschaftlicher Gruppierungen sowie liberaler und sozialreformerischer Sedimente der "Neuen sozialen Bewegungen" aus den 70er Jahren ist die "multikulturelle Gesellschaft" als soziales Faktum und ethisches Ziel weitgehend anerkannt. Doch wie zum Trotz angesichts dieser sozialen Faktizität schallte es 1988 aus dem Bundesinnenministerium zurück: "Verzicht auf Homogenität der Gesellschaft" – "Die gemeinsame deutsche Geschichte, Tradition, Sprache und Kultur verlöre ihre einigende und prägende Kraft. Die Bundesrepublik Deutschland würde sich nach und nach zu einem multinationalen und multikulturellen Gemeinwesen entwikkeln, das auf Dauer mit den entsprechenden Minderheitenproblemen belastet wäre. Schon im Interesse der Bewahrung des inneren Friedens, vornehmlich aber im nationalen Interesse muss einer solchen Entwicklung bereits im Ansatz begegnet werden." (Kommentar zum Entwurf für ein Gesetz zur Neuregelung des Ausländerrechts. Stand: 1.2.1988; zit.n. Micksch 1989, 5f.).

Ein "multinationales und multikulturelles Gemeinwesen" ist im autoritär-populistischen Diskurs allemal eine contradictio in adjecto, denn wo sollte die "Gemeinschaft", geschweige denn das "Gemeinwesen", herrühren in einer "*multi*nationalen und -kulturellen Gesellschaft"? Die Verwendung des Konjunktiv suggeriert eine ‚offene Situation', die Raum für einen dynamischen Dezisionismus gibt, durch den die statische "Gemeinschaft" bewahrt werden soll. Was sich im obigen Kommentar jedoch noch wie hölzerner Deutschnationalismus anhört, hat sich in dem Konzept des "Ethnopluralismus" (1) der Neuen Rechten unter der Parole "Mut zu Identität" zum Europa-Nationalismus transformiert: "Im Kampf gegen die universale Mischkultur muss man die nationalen europäischen Identitäten vereinigen, sie als einander ergänzend betrachten und sie nicht gegenüberstellen. Es gilt, die nationale Identität von oben (Europa) zu ergänzen und von unten (die Region) zu verankern. Mut zur Identität verficht das Modell einer heterogenen Welt homogener Völker, und nicht umgekehrt!" (Krebs (Hrsg.) 1988, 7). Auch hier verbindet sich eine dynamische Politik der "Homogenisierung" mit einer statischen Vorstellung von Identität.

Im Multikulturalismus ist das Verhältnis von Statik und Dynamik der Politik genau umgekehrt: Die "Gesellschaft" soll sich dynamisch entwickeln, und dazu bedarf es der statischen Anerkennung der sozialen Faktizität. Die multikulturalistische Ethik trägt so unverkennbar die Züge einer sozialen Apologetik, die beruhigt darauf hofft, gesellschaftliche Modernisierung werde das einigende Band um die "Vielfalt der kulturellen Identitäten" knüpfen, das sie in den Sog der kulturindustriellen Imitationen hineinzieht. Genau diese Apologetik hat eine Kritik auf den Plan gerufen, die an den Werten der universalistischen Kultur in der europäischen Aufklärung festhält. Diese Kritik weiss darum, dass der industrielle und pädagogische Multikulturalismus den "Fremdenhass" nicht verhindert, aber sie äussert sich vor allem als Kulturkritik, die die Zerstörung der "Idee der Bildung, Weltoffenheit und Seelsorge" (Finkielkraut 1989, 130) in der intellektuellen Kultur beklagt.

Die universalistische Ethik bestimmt auch die neuere Theorie-Diskussion über Neorassismus und Antirassismus in Frankreich (vgl. Höhn 1989). Freilich, die universalistische Strategie, den Rassismus ideologisch zu bekämpfen, ist so neu wiederum nicht (vgl. Memmi 1987, 135ff.), und auch in der BRD kommt ein Historiker der ‚Universalgeschichte' des Rassismus zu dem Schluss: "Der Rassismus leugnet die Einheit der Menschheit in der Fülle ihrer unendlichen Varianten. Eine den Rassismus überwindende Haltung und Politik muss dagegen die Vielfalt der Menschheit in ihrer grundsätzlichen Einheit anerkennen. Das erfordert Toleranz und Relativierung der eigenen als absolut gesetzten Werte und Massstäbe." (Geiss 1988, 323f.).

Dabei geht es im folgenden nicht um eine Psychologie des Rassismus, sondern um die Zusammenhänge von Kultur, menschlichem Körper, Nation, Staat und Ökonomie im Rassismus. Die Debatten um die multikulturalistische oder universalistische Ethik im Angesicht der rassistischen Tendenzen sind nicht einfach Spiegelfechterei, sie offenbaren die Fallstricke des ge-

wöhnlichen Antirassismus. Es ist notwendig, einige Gedanken zu der Bedeutungskonstitution von ‚Rasse' und den Wirkungsweisen des Rassismus zu formulieren, um sich in diesen Fallstricken nicht zu verheddern.

Ideologische Rassenkonstruktion

In neueren theoretischen Ansätzen zur Erklärung des sozialen Phänomens Rassismus wird in weitgehender Übereinstimmung festgestellt, dass sich die Bedeutung von ‚Rasse' in der Spaltung eines ‚Selbst' von den ‚Anderen' konstituiert (vgl. Miles 1989a; Kristeva 1988; Taguieff 1986). Bei der Bedeutungskonstitution von ‚Rasse' handelt es sich diesen Ansätzen folgend um einen Ein- und Ausschlussmodus, der gesellschaftlich koexistierende Gruppen von Individuen betrifft. Diese formale Bestimmung ist eine Abstraktion von den vielfältigen Artikulationen des Rassismus in Europa seit dem 18. Jahrhundert, die freilich dazu verleitet, ihre transhistorische Gültigkeit – zumindest für die sog. europäische Zivilisation oder abendländische Welt – anzunehmen. Hilfreich sind diese Ansätze vor allem, um sowohl den wohlfeilen, journalistischen Ökonomismus, der den Rassismus als Erscheinungsform von Wirtschaftskrise, Wohnungsnot, Modernisierungsdruck usw. deutet, als völlig unzulängliches Erklärungsmuster auszuweisen, als auch den teureren, akademischen Ökonomismus zurückzuweisen, der jede ideologische Konstruktion innerhalb der kapitalistischen Gesellschaftsformationen auf die Warenform als sozialer Kernstruktur reduzieren zu können glaubt. Es vermag allerdings weder theoretisch (Miles) noch historiographisch (Kristeva) zu überzeugen, etwa die Trennung der griechisch-römischen Welt von den "Barbaren" oder die christliche von der islamischen oder jüdischen Religionsgesellschaft nach dem gleichen Modus zu beschreiben, der dem Rassismus zugrunde liegt und sein Auftreten erst ermöglicht. Die Bedeutungskonstitution von ‚Rasse' setzt vielmehr einen *Typus von Subjektivität* voraus, der sich der Bindungen an mythische und religiöse Gemeinwesen entkleidet und sich historisch im Zuge der Etablierung der Dominanz der kapitalistischen Produktionsweise verallgemeinert hat. Zu denken ist hierbei vor allem an die "Trennung des unmittelbaren Produzenten von den Produktionsmitteln" (Marx), die sich in drei Dimensionen vollzieht: nämlich ökonomisch als Subsumtion der Arbeit unter das Kapital, politisch als Durchsetzung und Behauptung des staatlichen Gewaltmonopols und ideologisch als Konstitution freier Subjektivität. Das in diesem Sinne "freie Subjekt" lebt in der Ideologie, die das "imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen" repräsentiert (Althusser 1977, 133).

In Anlehnung an Althusser lassen sich zwei wesentliche Merkmale der ideologischen Konstruktion der ‚Rassen' bestimmen: zum einen das strukturelle Merkmal der imaginären Form, zum anderen das funktionelle Merkmal, dass die Individuen als Subjekte in gesellschaftlich koexistierenden ‚Gruppen' (Familie, Nation usw.) leben. Unter Bezug auf das strukturelle Merkmal lässt sich abstrakt der *Ein- und Ausschlussmodus* der Rassenkonstruktion als imaginäre Form der Identifikation eines ‚Selbst' und der Spal-

tung von den ‚Anderen' definieren. Das Imaginäre knüpft sich dabei an Kennzeichen, die nach "zwei Aspekten" (Poliakov u.a. 1984, 10), dem biologistischen und dem kulturalistischen Aspekt, zu unterscheiden sind, aber meist amalgamisiert auftreten. Die Bedeutung von ‚Rasse' repräsentiert "ein spezifisches Profil biologischer und kultureller Eigenschaften" (Miles 1989b, 354), das jedoch keineswegs eindeutig fixierbar ist. Das imaginäre ‚Selbst' kann sich nur in der Spaltung von den ‚Anderen' fixieren, d.h. alle Zuschreibungen des eigenen ‚Selbst' fungieren als negative Identifikationen der ‚Anderen', die im Prozess der Bedeutungskonstitution erst zusammengebracht werden müssen. Wenn aber das imaginäre ‚Selbst' und die imaginären ‚Anderen' sich in der Rassenkonstruktion derart bedingen und aneinander gekettet sind, dann kann der Rassismus nicht als einfacher "Selbstbetrug" gefasst werden, der den Rassisten "über sich selbst wie über die anderen" täuscht, "um an die eigene vollkommene Überlegenheit und die vollkommene Rechtmässigkeit des eigenen Tuns zu glauben" (Memmi 1987, 109). Die ideologische Konstruktion der ‚Rassen' erfüllt vielmehr die "zentrale Funktion der Verkennung" (Balibar 1989, 371; allgemein zum Begriff der Verkennung: Althusser 1977) des gesellschaftlichen Reproduktionszusammenhangs, der ökonomischen und politischen Kräfteverhältnisse der gesellschaftlichen Klassen(fraktionen) und der internationalen imperialistischen Unterordnungsverhältnisse, indem sie die Individuen als Subjekte einer ‚Rasse' oder ‚Ethnie' zuschreibt und so "rassisch" transponiert.

Die Wieder- und Anerkennung der körperlichen (z.B. Hautfarbe) und kulturellen (z.B. Name, Sprache, Kleidung oder auch vermeintliche ‚Bildung') Stigmata bildet den primären Vorgang der Bedeutungskonstitution von ‚Rasse', in der die sozialen Verhältnisse als "rassisch" fundiert artikuliert sind. Sekundär schreiben sich in die imaginäre Form der Identifikation des ‚Selbst' und der Spaltung von den ‚Anderen' psychologistische, ästhetizistische und sexistische Elemente ein, die ihrerseits die Rassenkonstruktion dynamisieren und auf hygienische, ästhetische und sexuelle Normierungen der Alltagspraxis verschieben (vgl. dazu historisch: Mosse 1987, 1978; systematisch: Elfferding 1989). Die primären und sekundären Elemente der Bedeutung von ‚Rasse' erweisen die ideologische Konstruktion der ‚Rassen' als gekennzeichnet durch eine ausgesprochene Fluidität.

Auch wenn die bisher vorgenommene abstrakte Bestimmung der Rassenkonstruktion zwar keinerlei Aussagen über konkrete Bedeutungen von ‚Rasse' und konkrete Artikulationen des Rassismus im Ökonomischen, Politischen und Ideologischen zulässt, kann dennoch bereits an dieser Stelle die Macht erahnt werden, die etwa die Blut-Metaphorik – in den Diskursen über Rassen von Gobineau (1853/1854) bis zu den Nationalsozialisten im "arischen Mythos" (Poliakov 1977) verdichtet – im Imaginären besitzt. Und es ist zu bedenken, dass diese Metaphorik – auf die körperlichen Befindlichkeiten der Subjekte verschoben – in brutale Gewalt umgeschlagen ist und umschlagen kann.

Ungeklärt bleibt aber auf der Grundlage der abstrakten Bestimmung der Bedeutungskonstitution von ‚Rasse', wie die ideologische Konstruktion der

‚Rassen' im politischen und ökonomischen Raum *präsent* ist. Um den Zusammenhang von Rassismus einerseits und Ökonomie und Staat andererseits aufzuzeigen, ist zunächst die Frage zu beantworten, ob der Rassismus eine Ideologie ist und ob der Ideologietheorie Althussers folgend von "rassistischen Subjekten" gesprochen werden kann?

Rassismus als Interdiskurs: Biologismus und Kulturalismus

Um den Rassismus in seinen vielfältigen Artikulationen zu bestimmen, möchte ich das theoretische Modell des "Interdiskurses" des französischen Philosophen Michel Pêcheux heranziehen (Pêcheux 1983; vgl. auch Pêcheux 1975). Interdiskurs ist bei Pêcheux als das soziohistorisch geprägte, diskursive Gedächtnis der Subjekte aufgefasst, in das sich einerseits das "Vor-Konstruierte" (préconstruit), d.h. das Bereits-Gesagte als evidente Referenz der aktuellen Aussagen, und andererseits der "Quer-Diskurs" (discours-transvers), d.h. das Anderswo-Gesagte als eine Art Bedeutungsaxiom der aktuellen Aussagen einschreiben. Der Rassismus stellt im soziohistorischen Gedächtnis der Subjekte die vorkonstruierten und querlaufenden Elemente zur Verfügung, die sich explizit oder implizit, ausgesprochen oder unausgesprochen, in der ideologischen Konstruktion der ‚Rassen' aktualisieren. Allein die Bestimmung des strukturellen Merkmals der Identifikation des ‚Selbst' und der Spaltung von den ‚Anderen', also der imaginären Form der Rassenkonstruktion, ist keine hinreichende Begründung, von rassistischer Ideologie oder Rassenideologie zu sprechen. *Zwischen der ideologischen Konstruktion der ‚Rassen' und dem Rassismus ist logisch zu unterscheiden.* Diese Unterscheidung meint nicht eine Wesen-Erscheinung-Relation, in der die Rassenkonstruktion den Wesenskern jeder historischen Artikulation des Rassismus bedeutet, sondern die Unterscheidung zwischen Abstraktion und Konkretion. Rassismus realisiert die Rassenkonstruktion, indem er sie konkretisiert. Anders ausgedrückt: die ideologische Konstruktion der ‚Rassen', die als abstrakte Formbestimmung dem Rassismus logisch vorausgeht, existiert nur in den historisch-konkreten Artikulationen des Rassismus. Die "rassische" Transposition der Subjekte ist bestimmt durch die jeweiligen Artikulationen des Rassismus, seiner evidenten und axiomatischen Konstitution der Bedeutung von ‚Rasse'; mithin sind die Zuschreibungen und Kennzeichen, in denen sich das imaginäre ‚Selbst' von den imaginären ‚Anderen' spaltet, diskursiv produziert. Im Gegensatz zu der Verwendung des Rassismus-Begriffes in der sozialwissenschaftlichen Literatur bezeichne ich also die Konstruktion der ‚Rassen' als ideologisch, nicht jedoch den Rassismus als eine Ideologie. Die logische Unterscheidung zwischen Struktur und Funktion stützt meines Erachtens diese Differenzierung. Funktionelles Merkmal des Rassismus ist die fehlende Eigenständigkeit im Ensemble ideologischer Praxisformen.

Wo und wann immer ‚Rasse' artikuliert wird, ob im Parlament, in den Medien, der Schule, den Gewerkschaften, der Kirche oder der Familie, ist die imaginäre Form der Identifikation des ‚Selbst' und der Spaltung von den

‚Anderen' eingelassen in die jeweils spezifischen Rituale, Handlungen und Aussagen, in denen sich verschiedene Ideologien materialisieren. Die Artikulationen des Rassismus reichen vom Spielverbot für die Kinder über die Erdkundebücher in der Schule und die sonntägliche Kollekte für die "Hungernden in der Dritten Welt" bis zu politischen Aussagen im autoritär-populistischen Diskurs, wie "Some people have felt swamped by immigrants. (...) Of course people can feel that they are being swamped." (Thatcher) oder der wortschöpferischen Rede von der "durchmischten und durchrassten" westdeutschen Gesellschaft (Stoiber). In der Vielzahl der familiären, schulischen, religiösen, politischen, juristischen, kulturellen usw. Apparate sind die Artikulationen des Rassismus präsent, ohne dass die ideologische Konstruktion der ‚Rassen' als deren ‚Zentrum' anzusehen wäre.

Das "rassistische Subjekt" ist eine Art Phantom; es tritt immer als Subjekt der ‚Familie', der ‚Nation', der ‚Bildung', des ‚Eigentums' und vor allem der ‚Kultur' auf, die es als ‚Eigenes' zu behaupten und vor den ‚Anderen' zu schützen hat. Mit Pêcheux kann hinzugefügt werden, dass der Rassismus eine spezifische Verkettung der in den unterschiedlichen Kontexten produzierten Diskurse über Rassen herstellt, die die Bedeutungskonstitution von ‚Rasse' im einen Diskurs durch die in den anderen stabilisiert. Diese querdiskursive Verkettung ist deutlich in den Diskursen über die "eigene" und die "fremde" Kultur; in diesen Diskursen verschiebt sich der bedeutungsaxiomatische Akzent permanent zwischen dem Biologismus und dem Kulturalismus; die Aussagen über Kultur spielen teils wörtlich, teils ohne sie wörtlich zu reproduzieren, auf körperliche Stigmata an, die sich im soziohistorischen Gedächtnis an das Wort ‚Rasse' knüpfen.(2) Umgekehrt aber ermöglicht diese quer-diskursive Verkettung auch die Übersetzung des biologistischen in einen kulturalistischen Rassismus.

Die Diskurse über Rassen sind ohne diese Übersetzung in ‚Kultur' kaum denkbar, da sie sich so in die sozialen Praxisformen einschreiben. Mehr noch: Die Verknüpfung von ‚Rasse' und ‚Kultur' ist in allen Artikulationen des Rassismus der dominante interdiskursive Effekt. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, dass seit dem Aufkommen des Begriffs ‚Rasse' in der politisch-sozialen Sprache des 18. Jahrhunderts immer wieder die biologische Lexikondefinition in Aussagen über menschliche Kultur(en) umgesetzt wird (vgl. Conze 1984). Ein aktuelles Beispiel dieser Übersetzungstätigkeit zeigte sich Anfang 1982 in der vergleichenden Dokumentation der biologistischen Unterzeichner- und der kulturalistischen Öffentlichkeitsfassung des rassistischen "Heidelberger Manifests" (vom 17. Juni 1981) deutscher Professoren (vgl. Frankfurter Rundschau vom 4.3.1982). Neben diesen querlaufenden Elementen, die den Rassismus im Ensemble der ideologischen Apparate, Rituale und Handlungen verankern, existieren im soziohistorischen Gedächtnis die vorkonstruierten Elemente des Rassismus, die für die Bedeutungskonstitution von ‚Rasse' als referentielle Evidenz funktionieren.

Im Hinblick auf das ‚Vor-Konstruierte' hält die Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts in Europa, gleichgültig ob wissenschaftlich, poetisch oder essayistisch, einen schier unerschöpflichen Fundus an rassistischen Artikula-

tionen bereit. Das Spektrum erstreckt sich von der pseudowissenschaftlichen Physiognomik und Phrenologie, der sozialbiologischen Ausschöpfung von Darwins "struggle for existence" und "survival of the fittest", der alten und neuen Rassenhygiene bzw. Eugenik, der neueren IQ-Forschung über die Anthropologie und Ethnologie bis zu dem ästhetizistischen Rassismus eines Nietzsche oder Benn, um Beispiele aus dem Bereich der Philosophie und Literatur in Deutschland zu nennen; das Spektrum lässt sich im Rahmen dieser Thesen auch nicht annähernd umreissen. Es muss genügen, auf diesen historischen Fundus zu verweisen und ihn nicht aus den Augen zu verlieren; denn wenn von rassistischen Ideologien oder Rassenideologien die Rede ist, handelt es sich in den meisten Fällen um Verkürzungen auf den Biologismus (vgl. exemplarisch Lukács 1974, 577ff.). Vor allem aber muss im Blick behalten werden, dass der Rassismus als Interdiskurs dem Ideologen explizit rassistischer Artikulationen eine flexible Strategie erlaubt, die seine theoretischen Konstruktionen in Alltagswissen überführt und tatsächlich "einer imaginären Überwindung des Grabens, der die Intellektuellen von den Massen trennt" (Balibar 1989, 372), gleichzukommen scheint. Dieser Effekt des expliziten Rassismus ist jedoch weniger dem Biologismus geschuldet, als seiner Verbindung mit dem Kulturalismus: die Evidenz der Identität von ‚Körper' und ‚Kultur' (in äquivoker Bedeutung von ‚Kultur': deskriptiv in der Bedeutung von ‚Kultur der Völker' und hierarchisierend in der Bedeutung von ‚ein Mensch von Kultur') lässt die Diskurse über Rassen zwischen Alltagswissen und Wissenschaft gleiten, ohne die sozialen Distinktions- und Distributionsmechanismen des Wissens ausser Kraft zu setzen, die die Intellektuellen von den Massen abheben. Der Kulturalismus knüpft ein Band zwischen Familie, Religion und Nation, in dem er sie jener Identität von ‚Körper' und ‚Kultur' unterordnet. Der Rassismus als Interdiskurs bewegt sich auf diesem kulturalistischen Terrain quasi multifunktional, was aber auch den Kampf gegen ihn so äusserst schwierig macht.

Typen der historischen Formation des Rassismus

Historisch hat der Rassismus jedoch nicht nur vielfältige Artikulationen erfahren, sondern sich auch grundlegend transformiert. In der neueren Literatur wird meist zwischen dem *biologistisch fundierten historischen Rassismus* vor allem des 19. Jahrhunderts und dem *kulturalistisch fundierten "Neo-Rassismus"* unterschieden – einem "Rassismus ohne Rassen", "dessen vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenzen ist" (Balibar 1989, 373). In diesem Zusammenhang wird auch von "differentialistischem Rassismus" (Taguieff 1984 u. 1986) gesprochen, ein Begriff, den ich für besser geeignet halte, die historische Transformation des Rassismus nach 1945, in der Epoche der "Entkolonialisierung", zu fassen, da ich den Kulturalismus als dominanten Effekt aller Artikulationen des Rassismus bestimmt habe. Der Begriff ‚differentialistisch' verweist dagegen auf die Logik des Ein- und Ausschlussmodus, die den neuen Rassismus von den anderen historischen Formationen

unterscheidet und mit dem Modus des gegenwärtigen Kulturalismus verbindet. Nach den Modi des herrschenden Kulturalismus lassen sich drei Typen der historischen Formationen des Rassismus unterscheiden:

- der *universelle Rassismus* des 18. Jahrhunderts, der von der Vorstellung des universellen, sich in Stufen vollziehenden Fortschritts der menschlichen Kultur als Ganzes geprägt ist, wobei die aus den Reiseberichten (grösstenteils nur fragmentarisch) bekannten Vergesellschaftungsformen in anderen Teilen des Globus als historische Vorstufen, "primitive" oder "barbarische" Vorformen des Zusammenlebens im "kultivierten" und "zivilisierten" Europa betrachtet werden (vgl. Melber 1989; Melber/Hauck 1989);
- der *superiore Rassismus* des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, der eine ursprüngliche Hierarchie der "kulturschöpferischen" Superiorität Europas und der Inferiorität der "Völker aller anderen Kontinente" konstruierte, die teils verfallsgeschichtlich, teils nach dem Muster der Darwinschen Evolutionstheorie aufstiegsgeschichtlich gedeutet wurde, wobei im Zuge der europäischen Nationalstaatsbildung sich dieser Rassismus auch auf die Grenzziehungen in Europa übertragen und ausdifferenziert hat (vgl. z.B. Mosse 1978);
- der *differentielle Rassismus,* der sich nach 1945 im Zuge der "Entkolonialisierung" gebildet und seit der säkularen Krise des kapitalistischen Weltsystems Anfang der 70er Jahre um die Migrationsprozesse in Europa sozial dynamisiert hat; es handelt sich hierbei um einen Rassismus, der weniger die Überlegenheit, sondern die Unvereinbarkeit der "eigenen" mit den "anderen", "fremden" Kulturen behauptet und im Namen der "Erhaltung" aller kulturellen "Identitäten"" und ihrer Differenzen für eine territoriale Trennung auftritt, wobei die "eigene", nämlich die deutsche, französische, britische usw. oder gesamt-europäische Kultur in der Regel als die eigentlich bedrohte, daher zu schützende vorgestellt wird.

Es liegt auf der Hand, dass das gemeinsame Kennzeichen dieser drei Typen des Rassismus der *Eurozentrismus* (einschliesslich des Rassismus in Nordamerika, Südafrika und Australien) ist; Rassismus produziert und reproduziert immer die kulturalistische Ideologie der Herrschenden, die eine "Vermischung" mit der "Kultur" der Beherrschten als Verfall und Zersetzung darstellt. In besonderer Weise gilt dies für den Antisemitismus, dessen Artikulationen immer stärker auf den Kulturalismus, also die kulturelle "Andersartigkeit", denn auf den Biologismus abgestellt sind. Die antisemitische Darstellung der Zersetzung perpetuiert sich praktisch selbst in immer subtileren Formen: je weniger nämlich die Differenz körperlich und kulturell zu stigmatisieren ist, desto intensiver fahndet der Antisemit nach Indizien des Verfalls und der Zersetzung, die er den ‚Juden' zuschreibt. Der Antisemitismus folgt der differentialistischen Logik des Rassismus und ist in diesem Sinne "also differentialistisch par exellence" (Balibar 1989, 376).

Im nationalsozialistischen Antisemitismus allerdings verbindet sich diese differentialistische Logik mit der Behauptung "arischer" Superiorität und "jüdischer" Inferiorität; es handelt sich also um eine Misch- und Übergangs-

form von superiorem und differentiellem Rassismus, die einer doppelten Artikulation der ‚Rasse', einer Verdopplung des Ein- und Ausschlussmodus gleichkommt. Letzteres ist mit der Vokabel "irrationalistisch" nur völlig unzureichend erfasst. Die technisch brutalisierten Fahndungs- und Vernichtungspraktiken im Nationalsozialismus sind ohne diesen Hintergrund einer superioren *und* differentiellen Artikulation der Identifikation des ‚Selbst' und der Spaltung von den ‚Anderen' keiner Beschreibung zugänglich.

Die imaginäre Form der Identifikation des ‚Selbst' und der Spaltung von den ‚Anderen' kennt prinzipiell keine Grenze der Gewalt, weil sie die Verkennung des eigenen ‚Körpers" und der eigenen ‚Kultur' sowie die der ‚Anderen' bedeutet. Dies ist der eine wichtige Aspekt; aber die nationalsozialistischen Vernichtungslager bleiben einer Beschreibung auch dann unzugänglich, wenn die Funktion des Rassismus in der kapitalistischen Ökonomie und im kapitalistischen Staat ungeklärt ist. Der nationalsozialistische Antisemitismus und Rassismus hat die ökonomische und politische Funktion des Rassismus in den kapitalistischen Gesellschaftsformationen auf die Spitze getrieben und deren Konsequenzen in den Ausrottungspraktiken für die ‚Nachgeborenen" zugleich unvorstellbar gemacht.

Funktion des Rassismus in Ökonomie und Politik

Rassismus ist kein ‚universalgeschichtliches Phänomen'; sein Auftreten ist an die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaftsformationen gebunden. Dies ist in zweifacher Hinsicht zu verstehen: Zum einen lassen sich die spezifischen Artikulationen des Rassismus nicht umstandslos von einer nationalen Gesellschaftsformation auf andere nationale Gesellschaftsformationen übertragen, d.h. sie besitzen in Grossbritannien, Frankreich, Deutschland, den USA usw. zu differenzierende Gestalten. Es ist davon auszugehen, dass die historisch konkrete Funktion des Rassismus in Ökonomie und Politik sowie ihre Veränderungen ohne Berücksichtigung der jeweils verschiedenen nationalen Klassenkräfteverhältnisse, ihrer jeweils besonderen Verdichtung im strukturellen und institutionellen Aufbau des Staates und der jeweils unterschiedlichen Allokation der Arbeitskräfte und Segmentierung des nationalen Arbeitsmarktes nicht bestimmt werden kann (vgl. Omi, Winant 1986; Solomos 1989).

So etablierte sich beispielsweise in der BRD seit Mitte der 50er Jahre ein spezifisches "Gastarbeitersystem", das durch eine "hochorganisierte offizielle Anwerbemaschinerie" (Castles 1987,71) mit Anwerbebüros der Bundesanstalt für Arbeit und Anwerbeverträgen mit Staaten des Mittelmeerraumes gestützt war. Anfang der 70er Jahre im Zusammenhang mit der ersten grossen Wirtschaftskrise in der BRD konnte diese "Maschinerie" schnell gestoppt und für Massnahmen der Arbeitskräfte-"Rückführung" umfunktioniert werden. Dieses "Gastarbeitersystem" ist im Unterschied zur Anwerbepolitik in Grossbritannien, Frankreich oder den Niederlanden als Vorkehrung gegen den Status eines "Einwanderungslandes" errichtet worden. Der wichtige Aspekt ist, dass diese institutionelle Vorkehrung in der BRD die

Artikulation des Rassismus eng mit den staatlich-administrativen Massnahmen zur "Ausländerrückführung" und Abschiebung von politischen Flüchtlingen verklammert hat, so dass der gegen die zentrale Administration gerichtete Effekt des Rassismus in Grossbritannien, Frankreich und vor allem in den USA hier nicht zum Tragen kommt. Rassistische Politik in der BRD ist auf spezifische Weise (auch an die juristischen und bevölkerungspolitischen Kontinuitäten des NS-Systems ist in diesem Zusammenhang zu denken) staatlich-administrativ artikuliert, nämlich als Appell an die administrative Machbarkeit und Durchsetzung der rassistischen Imperative.

Zum anderen lässt sich die Funktion des Rassismus in Ökonomie und Politik nach den drei von mir angeführten Typen seiner historischen Formation in groben Zügen skizzieren. Im Ökonomischen kann die funktionelle Eingliederung des Rassismus allgemein als "Ethnisierung der Weltarbeitskraft" (Wallerstein 1984, 67) aufgefasst werden. ‚Ethnie' oder ‚Rasse' bezeichnet im ökonomischen Raum die unterschiedlichen Varianten, in denen die Reproduktion der Arbeitskraft getrennt nach verschiedenen "Kulturen" und deren besonderen, nationalen und religiösen Formen der Alltagspraxis reguliert wird. Die Ethnisierung der Arbeitskräfte ist konstitutives Moment der nationalen und internationalen Arbeitsteilung innerhalb des kapitalistischen Weltsystems. Der universelle Rassismus bereitet in der abstrakten Menschenrechtsformel zwar einesteils die Abschaffung der Sklaverei als dominante Produktionsweise im Verhältnis von "Mutterland" und Kolonien mit vor, anderenteils befördert er sie jedoch wieder, indem (Sklaven-)Arbeit zur "Kultivierung der Wilden" hypostasiert wird. Der superiore Rassismus nimmt diese rassistische Artikulation des kolonialen Ausbeutungsverhältnisses auf und verstärkt sie durch die Behauptung einer "stammesgeschichtlichen Ungleichwertigkeit der fremden Kulturen", mehr noch: der polygenetistische und -phyletistische Ursprungsmythos des superioren Rassismus trachtet sie zu verewigen. Zugleich besitzt der superiore Rassismus im Innern der ‚Mutterländer' die ökonomische Funktion, den expandierenden Arbeitsmarkt durch rassistische Artikulationen, in denen sich Elemente der nationalen, religiösen und kulturellen Stigmatisierung verschmelzen, zu regulieren und so auf die Hierarchisierung des Lohnsystems und die Segregation der vom Rassismus unterdrückten Arbeitskräfte zu wirken. Der differentielle Rassismus schliesslich verbindet sich mit der etablierten Lohnhierarchie und fördert die gegenwärtig auseinandertriftende Tendenz des durch die Artikulation von ‚Ethnie' oder ‚Rasse' gespaltenen Lohnsystems (deutlich und drastischer als in der BRD ist dies Ergebnis von "Thatcherismus" und "Reaganomics"). Ins Auge zu fassen ist ausserdem die Tendenz zur "ökonomischen Ghettoisierung", die neue Formen der Subsistenzproduktion hervorbringt und sich sowohl in den Städten der Metropolen als auch in grossen Teilen der drei Kontinente Asien, Afrika und Südamerika als quasi abgekoppelte Abhängigkeit vom kapitalistischen Weltmarkt etabliert. In diese ökonomische Tendenz ist der neue Rassismus als differentialistische Logik der gleichzeitigen Abkopplung und Abhängigkeit eingelassen.

Im Politischen ist der Rassismus funktionell in den kapitalistischen Staat

eingegliedert: die ideologische Konstruktion der ‚Rassen', die imaginäre Form der biologischen und kulturellen Stigmatisierung, in der sich das ‚Selbst' identifiziert und von den ‚Anderen' spaltet, ist in die Grenzziehung eingeschrieben, innerhalb derer der kapitalistische Staat die Einheit des ‚Volks-als-Nation' homogenisiert. Im Nationalstaat materialisiert sich die nationale Einheit in raum-zeitlicher Ausdehnung "zur Historizität eines Territoriums und zur Territorialisierung einer Geschichte" (Poulantzas 1978, 107), die den "fremden" Körper und die "fremde" Kultur ausschliesst. Die rassistischen Aus- und Einschliessungpraktiken, die die sozialen Beziehungen zwischen den ‚Rassen' oder ‚Ethnien' regeln, sind dem kapitalistischen Staat inhärent, d.h. sie verdichten sich im institutionellen System des Staates und werden von den staatlichen Institutionen ausgearbeitet (vgl. den "racial state"-Ansatz von Omi/Winant 1986, 70ff.) Die *Gettos*, die *Konzentrationslager* und die *Völkermorde* sind die schrecklichen Manifestationen des totalitären Charakters des modernen Staates und der modernen Nation, in denen diese Praktiken nicht zuletzt aufgrund der Artikulationen des Rassismus herrschen.

Die enge Verzahnung des *Nationalismus* mit den *Artikulationen* des *Rassismus* ist jener nationalstaatlichen Beziehung von Geschichte und Territorium geschuldet, die die Tendenz hat, die Tradition und Kultur der vom Rassismus Beherrschten auszulöschen. Im universellen Rassismus ist die nationalstaatliche Beziehung zwischen Geschichte und Territorium zunächst kaum sichtbar; doch indem er die räumliche Verteilung der Menschen nach ‚Rassen' klassifiziert und in eine zeitliche Abfolge transformiert, produziert er ein Dispositiv aus Raum und Zeit, in dem die Artikulation der ‚Rassen' immer schon präsent ist. Der superiore Rassismus differenziert dieses Dispositiv aus, und im Zuge der europäischen Nationalstaatsbildung verschafft es ihm eine historische Geltung, die über den Prozess der Umwandlung der Kolonien in Nationalstaaten und schliesslich die Re-Nationalisierung in den Territorien der staatskapitalistischen Regimes bis heute weiterwirkt.

Doch gibt es gegenwärtig auch Tendenzen, die in Richtung einer neuen Formierung der Beziehung von Geschichte und Territorium weisen. Gemeint ist nicht nur die Bildung supranationaler Staaten, wie sie etwa in der staatlichen Vereinheitlichung Europas angestrebt ist, sondern auch die ‚innere' Territorialisierung des nationalen Raums, die sich in der Politik der 80er Jahre als Tendenz zur verstärkten "politischen Ghettoisierung" in den Metropolen manifestierte. In diesem Zusammenhang erhielt der differentielle Rassismus eine wichtige Funktion in der Rechts- und Bevölkerungspolitik. Um den Komplex der Migrationsprozesse kristallisierte sich ein "institutioneller Rassismus" (vgl. Miles 1989a, 50ff., 84ff.; Miles 1989b, 362ff.), der von der Politik der "ethnisch-rassischen Quotierung der Immigration" über die Initiativen zur "Ausländerrückkehrförderung" bis zur gewaltsamen Abschiebung und Schliessung der Grenzen für Flüchtlinge aus den drei Kontinenten Afrika, Asien und Südamerika reicht. Die implizit-institutionalisierte Form des differentiellen Rassismus, wie sie gegenwärtig in Gesetzestexten kodifiziert und in staatlichen Massnahmen verdichtet ist, könnte al-

lerdings in Zukunft in die explizit dynamisierte Form im Sinne der Neuen Rechten übergehen, die eine Politik der Vertreibung, der gewaltsamen Umkehrung der Migrationsprozesse der vergangenen 40 Jahre bedeuten würde.

Kulturalisierung der Politik

An einer Stelle in seinen "Quaderni del carcere" hat Antonio Gramsci den Typus der totalitären Partei durch die Prädominanz der kulturellen Funktionen gegenüber der Politik gekennzeichnet, wonach alle politischen Fragen sich in kulturelle Formen kleiden, so dass sie als solche unlösbar werden (vgl. Gramsci 1975, 1939). Was Gramsci im Blick auf die faschistische Partei als typologisches Kennzeichen notiert, setzt einen Prozess voraus, der als Kulturalisierung der Politik zu beschreiben ist. Die kulturelle Strategie der Neuen Rechten treibt diesen Prozess voran. Sie hat die Artikulation des differentiellen Rassismus seit Mitte der 70er Jahre mit Erfolg forciert, indem sie alle Fragen, die die Veränderungen der nationalen Gesellschaftsformationen in Europa infolge der Migrationsprozesse aufwerfen, in der katastrophistischen Alternative von Verfall oder Erneuerung der europäischen, der deutschen, der britischen, der französischen, der italienischen usw. usw. Kultur zugespitzt hat. Im Zentrum dieser Verschiebung auf die kulturalistische Ideologie des Eurozentrismus steht die "Retorsion" (Taguieff 1986, 97), durch die Begriffe, Themen und Argumentationsstränge der Antirassisten gegen diese selbst gewendet werden, um den Gegner auf dem ihm eigenen ideologischen und diskursiven Terrain zu bekämpfen. Die Wiederaufnahme (reprise), Wandlung (retournement) und Aneignung-Enteignung (appropriation-dépossession) der Argumente, die der antirassistische Diskurs hervorbringt, im Diskurs des differentiellen Rassismus betrifft vor allem die Termini ‚Rassismus' und ‚Recht auf Differenz'.

Der differentielle Rassismus der Neuen Rechten ist eurozentristisch nicht allein dadurch, dass er die ‚Anderen' als Bedrohung der Identität des europäischen ‚Selbst' darstellt, sondern auch, weil er die eigene europäische "Ethnizität" gegen den angeblichen Rassismus der ‚Anderen' zu schützen hat. Dies geschieht durch die Denunziation des "Antirassismus als Träger des Rassismus" (vgl. z. B. die Argumentation des Neuen Rechten Faye 1988). Rassismus wird als Wirkung des Hinweises auf seine vielfältige Existenz und des antirassistischen Widerstandes der Unterdrückten umgedeutet, wobei die Behauptung der kulturellen Identität Europas zum "eigentlichen Antirassismus" umformuliert wird. Man mag diese rhetorische Figur der Umkehrung von Ursache und Wirkung für absurd und demagogisch halten; zu bedenken ist allerdings, dass sie sich als höchst effektives Mittel zur Legitimation der *Herrschaft des Eurozentrismus* erweist.

Inzwischen hat sich diese Retorsion des Terminus ‚Rassismus' massenmedial verbreitet. Der Verweis auf den angeblichen Rassismus der ‚Anderen', etwa in Südafrika oder in den USA, auch in Frankreich und Grossbritannien, reproduziert sie nahezu tagtäglich. Nicht weniger in der BRD, wenn man sich die massenmediale Berichterstattung über die ‚riots' in den

"schwarzen ‚town-ships' des südafrikanischen Apartheidsregimes", in den us-amerikanischen Städten oder kürzlich im Zusammenhang der Einführung der Gemeinde-Kopf-Steuer in Grossbritannien vergegenwärtigt.

Sicherlich gibt es im Widerstand gegen den herrschenden Rassismus auf Seiten der Beherrschten eine Art Gegenidentifikation der ‚Anderen' zur Macht der eurozentristischen Identifikation des ‚Selbst', die in den unterschiedlichen Gestalten des ‚kulturellen Nationalismus' das ‚umgekehrte Selbst' darstellt. Die Dokumente von "Black Power" Ende der 60er Jahre in den USA sprechen diese Sprache (vgl. z.B. Carmichael/Hamilton 1967). Das umgekehrte Selbst ist aber kein Rassismus der ‚Anderen', sondern die "Unterwerfung" unter die eurozentristische Rassenkonstruktion, "die ‚Unterwerfung der Opfer des Rassismus unter die Mystifikationen'" des Eurozentrismus, die "sie fesseln und definieren" (Hall 1989, 90f.). Identifikation und Gegenidentifikation gehorchen der kulturalistischen Ideologie der Herrschenden; die Retorsion spielt auf diesen ideologischen Mechanismus an und vertauscht die Positionen in der "Opfer-Täter"-Metaphorik.

Der Terminus ‚Recht auf Differenz', der in den 60er und 70er Jahren im Diskurs der Linken über politische Selbstbestimmung fest verankert schien, hat durch die Strategie der Neuen Rechten in den 80er Jahren eine signifikante Verschiebung auf den Kulturalismus erfahren, die diesen Terminus im Kontext des differentiellen Rassismus installierte. Die politische Artikulation des ‚Rechts auf Differenz' mit den antiimperialistischen Befreiungsbewegungen in Afrika, Asien und Südamerika einerseits und mit den separatistischen und minoritären Bewegungen in Europa und Nordamerika andererseits stellte vor allem das Recht der Menschen heraus, gegen den "Nationalstaat", die "Hegemonie der Supermächte" und das "international operierende Kapital" über sich selbst zu verfügen. Der Diskurs der Neuen Rechten über nationale Kultur nimmt den Terminus ‚Recht auf Differenz' auf und verknüpft ihn mit einer statischen Fassung ‚kultureller Identität'. In dieser Artikulation geht das ‚Recht auf Differenz' in die ‚Pflicht zur Differenz' über, d.h. den Menschen zu verfügen, so zu bleiben, wie sie waren, und da zu bleiben, wo sie herkommen. Innerhalb der diskursiven Verschiebung von ‚Recht' auf ‚Pflicht' substantialisiert sich der Begriff der Differenz zur kulturalistischen Aufteilung der menschlichen Gattung, die eine unveränderliche und unüberwindliche Schranke errichtet. Der Effekt dieser Retorsion ist eine Kulturalisierung der Politik: die Pflicht zur Erhaltung der nationalen Kultur absorbiert alle Fragen der politischen Selbstbestimmung – wie immer sie gestellt sind, die Neue Rechte skandiert die ‚kulturelle Identität' als Antwort.

Hier finden sich die "geheimen" Korrespondenzen zwischen dem differentiellen Rassismus der Neuen Rechten und dem durch die multikulturalistische Ethik fundierten Antirassismus. Im multikulturalistischen Antirassismus scheint ein Konzept gefunden, das gerade in der "Begegnung der Vielfalt der Kulturen" den Rassismus abzulösen und historisch zu überwinden sucht. Allerdings verdeckt die multikulturalistische Ethik, dass die "multikulturelle Gesellschaft" nicht auf der horizontalen, das hiesse, der gleichgül-

tigen, sondern auf der vertikalen, das heisst, der dominierten, Koexistenz der verschiedenen "Kulturen" beruht. Das Dominanzverhältnis besteht darin, dass die sozialen Bedingungen und Orte festgelegt und zugewiesen sind, die den verschiedenen "Kulturen" das Koexistieren erst ermöglichen. Die Artikulation des differentiellen Rassismus im Ökonomischen und Politischen produziert und reproduziert das Dominanzverhältnis, indem sie das Dispositiv aus Raum und Zeit zur Verfügung stellt, in dem die ‚eigene' Kultur von den ‚fremden' Kulturen und diese in bezug auf die Nähe und Ferne zur ‚eigenen' voneinander getrennt werden. Die multikulturalistische Strategie – gerade indem sie die Bewahrung der "kulturellen Identitäten" betont – bewegt sich innerhalb dieses Dispositivs; sie stellt die Differenz zwischen der ‚eigenen' und den ‚fremden' Kulturen immer wieder neu heraus und zementiert sie so. Die ideologische Konstruktion der ‚Rassen', wie ich sie auffasse, bleibt ebenso unangetastet, wie die kulturalistische Ideologie, in der der Rassismus artikuliert wird. Mehr noch: die multikulturalistische Ethik transformiert die ökonomischen und politischen Spaltungen gleichfalls in kulturelle Differenzen!

Die Strategie des universalistischen Antirassismus kann dagegen immerhin die ideologiekritische Abwehr des "Rassenwahns" setzen; sie negiert die Aufteilung der menschlichen Gattung in dem allgemeingültigen und wahren Prinzip einer universalen Kultur. Allerdings formuliert sie so lediglich das Projekt einer von der Rassentrennung befreiten Kultur kosmopolitischer Individuen. Auch die neueren Ansätze zum sozialen Phänomen des Rassismus in Frankreich, seien sie durch die Kantsche Philosophie (Taguieff) oder die Freudsche Psychoanalyse (Kristeva) motiviert, stimmen in diese Perspektive ein. Die universalistische Ethik fordert ihren politischen Tribut, sie bleibt zu allgemein, um die soziohistorischen Bedingungen der Artikulation des differentiellen Rassismus in Ökonomie und Politik zu bestimmen. So fällt sie zurück in die Ambivalenz, die die historische Aufklärung kennzeichnet: die kritische Formulierung der imperativen Gültigkeit der Menschenrechte und die eurozentristische Sicht der Persönlichkeitsbildung. Die Alternative kosmopolitischer Universalismus oder differentieller Rassismus, universale Kultur oder rassistische Barbarei, die der universalistische Antirassismus hervorruft, fördert schliesslich ebenfalls eine Verschiebung auf den Kulturalismus.

Die Antworten des *gewöhnlichen Antirassismus* auf das verstärkte Auftreten des differentiellen Rassismus ‚entkleiden' die politischen Fragen nicht ihrer kulturellen Formen, die sie in dem Diskurs der Neuen Rechten annehmen, sondern suchen die Lösung auch in der Kultur. Multikulturalistische und universalistische Ethik sind in den Prozess der Kulturalisierung der Politik so eingegliedert, dass sie als oppositionelle Positionen gegeneinander und gegen den herrschenden differentiellen Rassismus stehen, aber doch der kulturalistischen Ideologie unterworfen sind.

Der Widerstand gegen den Rassismus kennt jedoch auch andere Formen, die sich dieser Kulturalisierung entziehen. So bedienen sich beispielsweise die vom Rassismus unterdrückten Amerikaner der Rhetorik der ‚Afrika-

Amerikaner' und nutzen sie als Waffe in ihrem antiimperialistischen Befreiungskampf in den USA. Hierdurch aber wird zugleich die Linie der Hegemonie der ‚Europa-Amerikaner' und die des gegenidentifizierten kulturellen Panafrika-Nationalismus von "Black Power" durchbrochen(3). Auch Fanon hat vor etwa dreissig Jahren darauf hingewiesen, dass im politischen Kampf gegen den Kolonialismus "die Tradition ihre Bedeutung" ändert, der Befreiungskampf "weder die Formen noch die Inhalte der Kultur unberührt" lässt (Fanon 1981, 190 u. 207). So lautet Fanons Kritik des Kulturalismus, der auf Traditionen sich versteift, die der politischen Praxis entgegenstehen. Fanon definiert ‚Kultur', indem er ihre Bedeutung aus den Bedingungen des Kampfes gegen den Kolonialismus bestimmt. Wenn gleiches auch für den Kampf gegen den Rassismus in den Metropolen gelten soll, so kann es nicht Sache der weissen EuropäerInnen (sozusagen der Europa-EuropäerInnen) sein, den ‚Anderen' eine ‚kulturelle Identität' zuzuschreiben. Jede antirassistische Strategie, die den vom Rassismus Unterdrückten die Bestimmung der Bedeutung von ‚Kultur' für ihren Widerstand aus der Hand schlägt, bleibt unverhohlen eurozentristisch.

Eine Antwort der radikalen, antitotalitären Linken auf den differentiellen Rassismus fehlt bisher. Wenn es richtig ist, dass die Zerstörung des Rassismus nicht nur die Revolte der von ihm Unterdrückten voraussetzt, sondern auch die "Zersetzung der rassistischen Gemeinschaft von innen her" (Balibar 1989, 370) erforderlich macht, so kommt es also auch darauf an, die Evidenzen der Identifikation des ‚Selbst' zu unterminieren. Das eurozentristische ‚Selbst' als durchzogen von jener Differenz darzustellen, die Walter Benjamin in der Einsicht ausgedrückt hat, dass "niemals ein Dokument der Kultur (ist), ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein" (Benjamin 1980, 696). Der herrschende Kulturalismus setzt dagegen die ‚Barbarei' immer aus sich heraus und schreibt sie den ‚Anderen' zu. Bezogen auf die konkreten Artikulationen des differentiellen Rassismus könnte Antirassismus bedeuten, die Spaltungen zwischen Herrschenden und Beherrschten, die die ‚kulturelle Identität' des Eurozentrismus raum-zeitlich als eine bestimmte Geschichte und ein bestimmtes Territorium homogenisiert, politisch in Funktion zu setzen. Erst wenn die Auflösung des herrschenden Kulturalismus einsetzt, wird der Prozess der Kulturalisierung der Politik durchbrochen, ist der Prozess tatsächlich offen, in dem die Artikulation von sozialer Ungerechtigkeit und sozialem Leid möglich werden kann.

* Dieser Beitrag, hier leicht gekürzt, erschien in 'diskurs', Nr. 2, Frankfurt 1990

Anmerkungen

1) Der Terminus "Ethnopluralismus" bezeichnet im Diskurs der Neuen Rechten die Aufteilung der Menschen in durch die ‚Ethnie' oder ‚Rasse' bestimmte "Völker", die in strikt getrennter Entwicklung und abgegrenzten Territorien ‚nebeneinanderleben' sollen. In ihm

werden biologistische und kulturalistische Zuschreibungen gebündelt, die aus der IQ- Forschung (Jensenismus), Eugenik, Verhaltensforschung, Kultur- und Völkerpsychologie zusammengezogen sind. Bei dem Konzept des "Ethnopluralismus" handelt es sich um ein (Neu-) Ordnungsmodell gegen die "multirassische und gemischtrassische Gesellschaft", das das Muster der südafrikanischen "Homelands" globalisiert. Vgl. bereits Bartsch 1975. 45ff.

2) Es wäre zum Beispiel lohnend, so explizit antirassistische Texte wie "Rasse und Zivilisation" des Ethnologen Michel Leiris von 1951 (Leiris 1985, 72ff.) oder "Rasse und Geschichte" des Anthropologen Claude Lévi-Strauss von 1952 (Levi-Strauss 1975, 363ff.) unter diesem diskursanalytischen Aspekt zu untersuchen, da sich in ihnen das weltweit hegemoniale Verständnis der Differenzen zwischen den Kulturen nach dem zweiten Weltkrieg exemplarisch ausspricht.

3) Vgl. hierzu die sozialgeschichtliche Darstellung des Lebens der Asien-Amerikaner bei Takaki 1983 u. 1989. Den Hinweis auf diesen Autor ebenso wie das Argument der durchbrochenen Linie verdanke ich den Diskussionen über Rassismus mit Roger Keil, der die usamerikanischen Verhältnisse viel besser kennt und mir unwissentlich den Anstoss gegeben hat, diese Thesen zu Rassismus und Antirassismus zu formulieren.

Literatur

Althusser, Louis, 1977: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg, Berlin.

Balibar, Etienne, 1989: Gibt es einen "neuen Rassismus"? In: Das Argument 175. 31. Jg., H.3, S. 369ff.

Bartsch, Günter, 1975: Revolution von rechts? Ideologie und Organisation der Neuen Rechten. Freiburg, Basel, Wien.

Benjamin, Walter, 1980: Über den Begriff der Geschichte. In: Ders.: Gesammelte Schriften Bd.I,2 (wa 2). Frankfurt/M., S. 691ff.

Castles, Stephen, 1987: Migration und Rassismus in Westeuropa. Berlin.

Carmichael, Stokely/Hamilton, Charles V., 1967: Black Power. Die Politik der Befreiung in Amerika. Frankfurt/M., Hamburg.

Conze, Werner, 1984: Art. ‚Rasse'. In: Brunner, Otto u.a. (Hrsg): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 5. Stuttgart, S. 135ff.

Elfferding, Wieland, 1989: Funktion und Struktur des Rassismus. Eine Theorieskizze. In: Autrata, Otger u.a. (Hrsg.): Theorien über Rassismus. Eine Tübinger Veranstaltungsreihe. Hamburg, S. 101ff.

Fanon, Frantz, 1981: Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt/M.

Faye, Guillaume, 1988: Die neuen ideologischen Herausforderungen. In: Krebs, Pierre (Hrsg.): Mut zur Identität. Alternativen zum Prinzip der Gleichheit. Veröffentlichungen des Thule-Seminars e.V.; Bd. 2. Struckum, S. 185ff.

Finkielkraut, Alain, 1989: Die Niederlage des Denkens. Reinbek.

Geiss, Imanuel, 1988: Geschichte des Rassismus. Frankfurt/M.

Gramsci, Antonio, 1975: Quaderni del carcere. Edizione critica dell' Instituto Gramsci. Torino.

Habermas, Jürgen , 1987: Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik. In: Ders.: Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI. Frankfurt/M, S. 161ff.

Hall, Stuart, 1989: Ausgewählte Schriften. Hamburg, Berlin.

Höhn, Gerhard, 1989: Neorassismus und Antirassismus. Rezension. In: Frankfurter Rundschau vom 29.8.1989.

Krebs, Pierre (Hrsg.), 1988: Mut zur Identität. Alternativen zum Prinzip der Gleichheit. Veröffentlichungen des Thule-Seminars e.V.; Bd. 2. Struckum.

Kristeva, Julia, 1988: Etrangers à nous-mêmes. Paris. Dt. Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt 1990.

Leiris, Michel, 1985: Rasse und Zivilisation. In: Ders.: Die eigene und die fremde Kultur. Ethnologische Schriften, Bd.1. Frankfurt/M., S. 72ff.
Lévi-Strauss, Claude, 1975: Rasse und Geschichte. In: Ders.: Strukturale Anthropologie II. Frankfurt/M., S. 363ff.
Lukács, Georg , 1974: Die Zerstörung der Vernunft. Werke Bd.9. Darmstadt, Neuwied.
Melber, Henning, 1989: Rassismus und eurozentristisches Zivilisationsmodell: Zur Entwicklungsgeschichte des kolonialen Blicks. In: Autrata, Otger u.a. (Hrsg.): Theorien über Rassismus. Eine Tübinger Veranstaltungsreihe. Hamburg 1989. S. 29ff.
Melber, Henning/Hauck, Gerhard, 1989: Kolonialer Blick und Rationalität der Aufklärung. In: Peripherie, 9.Jg., Nr.37, S. 6ff.
Memmi, Albert, 1987: Rassismus. Frankfurt/M.
Micksch, Jürgen, 1989: Kulturelle Vielfalt statt nationaler Einfalt. Eine Strategie gegen Nationalismus und Rassismus. Frankfurt/M.
Miles, Robert, 1989a: Racism. London.
Miles, Robert, 1989b: Bedeutungskonstitution und der Begriff des Rassismus. In: Das Argument 175. 31.Jg., H.3, S. 353ff.
Mosse, George L., 1978: Rassismus. Ein Krankheitssymptom in der europäischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Königstein/Ts.
Mosse, George L., 1987: Nationalismus und Sexualität. Bürgerliche Moral und sexuelle Normen. Reinbek.
Omi, Michael/Winant, Howard, 1986: Racial Formation in the United States. From the 1960s to the 1980s. New York, London.
Pêcheux, Michel, 1975: Les vérités de La Palice. Linguistique, sémantique, philosophie. Paris.
Pêcheux, Michel, 1983: Über die Rolle des Gedächtnisses als interdiskursives Material. Ein Forschungsprojekt im Rahmen der Diskursanalyse und Archivlektüre. In: Geier, Manfred/ Woetzel, Harold (Hrsg.): Das Subjekt des Diskurses. Beiträge zur sprachlichen Bildung von Subjektivität und Intersubjektivität. Berlin, S. 50ff.
Poliakov, Léon, 1977: Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus. München.
Poliakov, Léon, u.a., 1984: Über Rassismus. Sechzehn Kapitel zur Anatomie, Geschichte und Deutung des Rassenwahns. Frankfurt/M., Berlin, Wien.
Poulantzas, Nicos, 1978: Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Sozialistische Demokratie. Hamburg.
Solomos, John, 1989: Race and Racism in Contemporary Britain. London.
Taguieff, Pierre-André, 1984: Les présuppositions définitionelles d'un indéfinissable: "le racisme". In: Mots. Nr.8, S. 71ff.
Taguieff, Pierre-André, 1986: L'identité nationale saisie par les logiques de racisation. Aspects, figures et problèmes du racisme différentialiste. In: Mots. Nr. 12 , S. 91 ff.
Takaki, Ronald, 1983: Pau Hana. Plantation Life and Labor in Hawaii 1835-1920. Honolulu.
Takaki, Ronald, 1989: Strangers from a Different Shore. Boston.
Wallerstein, Immanuel, 1984: Der historische Kapitalismus. Berlin.