

5. Fortdauer und Wiederkehr essentialistischer Politiken der Ausgrenzung des Anderen

Der zeitdiagnostische Blick auf die Gegenwart evoziert in Teilen das Bild einer Heimsuchung. Es scheinen all jene überwunden geglaubten Gestalten wiederaufzutauchen, die sich im 19. Jahrhundert Bahn gebrochen und dann in die Abgründe des 20. Jahrhunderts geführt haben: Übersteigter Nationalismus, Xenophobie, chauvinistischer Geltungswillen. Man darf zwar die Gegenwart nicht mit der Vergangenheit verwechseln, aber die Vergangenheit kann durchaus lehrreich für die Erkundung der Gegenwart sein. Das gilt auch für die gegenwärtigen Beziehungen zwischen kollektiven Identitäten und dem, was sie als das Andere ihrer selbst verstehen – und vielfach ausgrenzen.

Blickt man auf die ideengeschichtlichen Behandlungsweisen des Verhältnisses von kollektiver Identität und ihrem Anderen zurück, dann kann man sich leicht wie Paul Klees Angelus Novus in Walter Benjamins Beschreibung fühlen.¹ Benjamin deutet ihn bekanntlich als einen Engel der Geschichte, der mit schreckensstarr aufgerissenen Augen auf jene von Hegel als Schlachtbank bezeichnete Geschichte² zurückblickt und Entsetzliches ausmacht: Die ideengeschichtlichen Zeugnisse der gedanklichen Beschäftigung mit dem Verhältnis von kollektiven Selbstbezügen und dem von ihnen abgegrenzten Anderen geben ebenfalls den Blick frei auf

1 Vgl. Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 697/698.

2 Vgl. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 35.

wahre Abgründe der Geistesgeschichte, die ihre nur allzu wirklichen Gegenstücke in gewaltsam ausgrenzenden Praktiken der Realgeschichte haben. Betrachtet man sie, dann erscheinen nicht kollektive Selbstüberhöhung und diskriminierende und gewaltsame Abgrenzungen des Anderen die erklärungsbedürftigen Größen zu werden, sondern die Ausnahmen davon. Die Grundfiguren werden bereits in der Antike gesetzt und sie tauchen dann in an die jeweiligen historischen Kontexte angepassten Fassungen wieder auf. Schon bei Aristoteles finden sich so wesentliche interne und externe Figuren der Ausgrenzung des Anderen – verwiesen sei hier nur auf Unterscheidungen wie Hellene und Barbar³, Freier und Sklave⁴ oder Mann und Frau⁵. Sicherlich, Distinktionen sind in einem epistemischen Sinne konstitutiv: Selbstidentitäten werden, wie auch andere Entitäten, durch Prozesse der Abgrenzung überhaupt erst sichtbar, ja in die Welt gebracht. Abgrenzung und Unterscheidung sind also nicht als solche das Problem; sie schaffen Räume und sie erzeugen auch eine Welt der Vielfalt, indem sie je Anderes hervorbringen. Das Problem ist aber, dass sich, wie zahlreiche Texte der Ideengeschichte belegen, kaum eine Unterscheidung findet, die nicht die doppelte Form einer gleichzeitigen Aufwertung der einen Seite des Unterschiedenen und einer Abwertung der anderen Seite aufweist. Jacques Derrida hat das der Philosophiegeschichte in seinen dekonstruktiven Befragungsoperationen nachdrücklich ins Stammbuch geschrieben: Unterscheidungen, die nur auf den ersten Blick zunächst einen primär epistemischen Sinn zu haben scheinen, gehen mit Herrschaftsverhältnissen einher, indem sie als ab- und aufwertende Unterscheidungen die Herrschaft der privilegierten Seite der Unterscheidung über ihr Anderes zu befestigen suchen oder gar erst konstituieren.⁶ Kritische Überlegungen zu diesen unterdrückenden Formen der Konstitution des

3 Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1252b.

4 Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1252b.

5 Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1252a.

6 Vgl. Jacques Derrida, *Tympanon*.

Anderen spielen etwa in der Gendertheorie Judith Butlers⁷ oder in postkolonialen Diskursen eine wesentliche Rolle.⁸

Trunken vom Taumel des vermeintlichen historischen Siegs hat insbesondere der liberale Diskurs des ausgehenden 20. Jahrhunderts die Persistenz solcher Distinktionen und mit ihnen einhergehender Ausgrenzungen aus dem Blickfeld gedrängt. Unter der Oberfläche gärten sie freilich weiter: Wie schon im vorangegangenen Kapitel am Beispiel des Aufstiegs rechtspopulistischer Parteien und Bewegungen sichtbar wurde, haben Autor*innen wie Jacques Rancière und Chantal Mouffe, seinerzeit in weiten Feldern der Politischen Theorie und Philosophie noch wenig beachtet, schon im Laufe der 1990er und frühen 2000er Jahre nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass die Vorherrschaft der liberalen Konsenssemantik in den repräsentativen Demokratien westlichen Typs zu einem Wiedererstarken rechtsnationaler Positionen führen werde, die sich dann nämlich als Alternative zur liberalen Hegemonie präsentieren können.⁹ Das tun sie derzeit mit erschreckenden Erfolgen und mit ihnen sind auch jene chauvinistischen Selbstbezüge und xenophoben Ausgrenzungsfiguren wieder fester und sichtbarer Bestandteil der öffentlichen politischen Diskurse geworden. Ja, in nicht wenigen Ländern der EU haben sie sich mittlerweile sogar zur Regierungsprogrammatik emporgearbeitet – zu denken ist hier nur an Ungarn und Polen oder zeitweise auch Italien und Österreich. Wenn solche Formen der lustvoll aufgegebenen Affektkontrolle erst einmal in Parlamenten oder Regierungen zelebriert werden oder, wie während Donald Trumps Amtszeit der Fall, gar die zahllosen digitalen Verlautbarungen eines amtierenden Präsidenten der USA kennzeichneten, so ist spätestens dann auch in weiteren Teilen der Bevölkerung kein Halten mehr. Deshalb verwundert nicht, dass aus

7 Vgl. Judith Butler, *Gender Trouble*.

8 Vgl. etwa Gayatri Spivak, *Can the Subaltern Speak*; Edward Said, *Orientalismus*; Stuart Hall, *Der Westen und der Rest*.

9 Vgl. Jacques Rancière, *Das Unvernehmen*, Frankfurt a.M. 2002; Chantal Mouffe, *Das demokratische Paradox*, Wien 2008.

soziologischer Perspektive bereits von Tendenzen einer »regressiven Entzivilisierung«¹⁰ westlicher Gesellschaften die Rede ist.

Eine der derzeit erneut wirkmächtigsten Konstruktionen kollektiver Identität, die zu einer vehement geforderten Ausgrenzung des oder der Anderen führt, ist die Vorstellung eines Volkes, das sich als nationale Kollektivität gleichsam fest umreißen lassen soll. In Zeiten, in denen nationale Werte und eine nationale kulturelle Identität von rechtspopulistischen politischen Bewegungen mit großem Aplomb zugleich als zu verteidigende Güter und als feste Bezugspunkte einer gemeinsamen Identität, die gegen die Anderen gerichtet wird, ins leider nicht nur argumentative Feld geführt werden, ist es dringend erforderlich, zu unterstreichen, dass es sich dabei um bloße Phantasmen handelt. Diese Phantasmen führen zwar leider immer häufiger zu rhetorischen Gewaltandrohungen im multimedialen politischen Diskurs und in deren Folge zu einem signifikanten Anstieg von häufig gewaltförmigen Straftaten gegenüber Andersdenkenden und Migrant*innen.¹¹ Die normative Berechtigung zu solcherlei Handeln, das von Rechtspopulist*innen und Rechtsradikalen neuerdings zuweilen als Widerstand verklärt wird, lässt sich daraus jedenfalls sicherlich nicht ableiten.

Ideengeschichtlich ist das moderne Volk der Volkssouveränität jedenfalls von Anfang an eine offene und unbestimmt bleibende Kategorie. Das Auftreten des Volkes als sich demokratisch selbstbestimmendes und in diesem Sinne volkssouveränes Kollektiv geht historisch, wie sich im Anschluss an die bereits in Kapitel 3 angesprochenen Untersuchungen Claude Leforts zur Demokratie

10 Oliver Nachtwey, *Über regressive Tendenzen in westlichen Gesellschaften*. Der Begriff der Zivilisierung ist allerdings auch Teil einer Ausgrenzungsoperation: Derjenigen, die den zivilisierten Westen vom wilden Rest abgrenzt und so die normative Grundlage für kolonialistische Ausbeutungs- und Unterdrückungspraktiken schafft. Vgl. Hall, *Der Westen und der Rest*, 167.

11 Vgl. *Beratungsstellen registrieren Zunahme rechter Gewalt in Ostdeutschland*, online abrufbar unter: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2019-04/rechtsextremismus-gewalt-berlin-ostdeutschland-zunahme>.

und zum Politischen zeigen lässt,¹² mit einer Kontingenzerfahrung einher: Das demokratische Zeitalter ist, wie weiter oben bereits herausgearbeitet wurde, nach Leforts Überzeugung ein Zeitalter, in dem feste Orientierungspunkte aufgelöst werden. Demokratie lässt sich deshalb verstehen als Reaktion auf die Wahrnehmung, dass die Welt, in der wir leben, hervorgebracht und gestaltet werden muss und nicht wie selbstverständlich in eine feste, auch normativ verbindliche Ordnung eingelassen ist.¹³ Der Ort der Macht ist – historisch brachial durch die zugleich physische und symbolische Dekapitation der Monarchie im Zuge der Französischen Revolution zum Ausdruck gekommen – deshalb im demokratischen Zeitalter in dem Sinne leer, dass er nur zeitweise besetzt werden kann und dass diese Besetzung stets contestierbar bleibt.¹⁴ Mit der Wahrnehmung des Verlusts der Gewissheit und der Leere des Ortes der Macht geht aber unvermeidlich auch eine Kontingenz des Kollektivs des Volkes einher, denn auch für dessen Identität stehen dann keine festen Bezugspunkte mehr zur Verfügung. Die Kehrseite dieses Vorgangs zeigt sich in der Versuchung, diese nunmehr konstitutiv gespaltene, pluralistisch aufgefächerte kollektive Identität als einheitlichen Volkskörper wiederherzustellen. Eröffnet die Unbestimmtheit und Pluralisierung der Identität des Volkes aus radikaldemokratischer Sicht Perspektiven einer demokratischen Gestaltbarkeit, so korrespondieren dem auf der anderen Seite Abwehrversuche, die den Verlust von Gewissheit auch gewaltsam abzuwehren versuchen, indem sie eine feste Identität eines politisch-kulturellen Kollektivs postulieren. Der modernen Kontingenzerfahrung des demokratischen Zeitalters ist somit von vornherein ein Unbehagen an der Ungewissheit einbeschrieben, aus dem sich zahlreiche Versuche speisen, über diese Unsicherheitserfahrung hinauszugelangen. Lefort hat als Autor des 20. Jahrhunderts hier vor allem die Versuchungen des Volksganzen vor

12 Vgl. Claude Lefort, *Essais sur le politique*. Siehe zu Leforts politischer Theorie auch jüngst: Martin Oppelt, *Gefährliche Freiheit. Rousseau, Lefort und die Ursprünge der radikalen Demokratie*.

13 Vgl. Claude Lefort, *La dissolution des repères et l'enjeu démocratique*.

14 Vgl. Claude Lefort, *Démocratie et avènement d'un ›lieu vide‹*.

Augen, die totalitäre Versuche, über die demokratische Kontingenz hinauszugehen, kennzeichnen. Es ist aber nicht schwer, auch die derzeit rechtspopulistisch reaktivierten Nationalismen im Lichte dieser lefortschen Diagnose zu deuten: Auch diese kennzeichnen sich dadurch, eine verlässliche Einheit dort herstellen zu wollen, wo eine konstitutive Vielfalt die Frage danach, wer oder was das demokratische Volk ist, immer wieder aufs Neue zum Gegenstand eines demokratischen Streits werden lässt.

Nimmt man Leforts Überlegungen zur Auflösung fester Punkte der Gewissheit hingegen ernst, dann zeigt sich rasch, dass solche Hoffnungen, die feste Einheit eines Kollektivs zu begründen, letztlich grundlos bleiben müssen. Weil das aber so ist und weil anstelle jener erstrebten Einheit eine dauerhafte Kontroversen mit sich bringende Vielfalt anzutreffen ist, können Versuche, eine einheitliche Identität des Volkes im Singular herzustellen, zwangsläufig nur eine gewaltsame Form annehmen: Sie finden nichts dergleichen vor, sondern können nur auf gewaltsame Mittel der Identitätskonstruktion durch Ausgrenzung des Anderen zurückgreifen. Da das Andere aber der Vielgesichtigkeit des stets variablen demokratischen Volkes unhintergebar einbeschrieben ist, gehen Versuche der Begründung einer Einheit der kollektiven Identität des Volkes mit Akten der gewaltsamen Ausgrenzung, ja, im Extremfall der brutalen Vernichtung des Anderen einher. Es ist deshalb kein Zufall, dass Nationalismen zu Gewalt gegen diejenigen führen, die sichtbare Zeugnisse eines nicht stillstellbaren Wandels des demokratischen Volkes sind, indem sie etwa fordern, zu ihm zu gehören. Folgt man hier den Überlegungen, die Jacques Rancière zur politischen Subjektivierung angestellt hat,¹⁵ dann zeigt sich, dass für diesen Deutungsstreit darüber, wer oder was das demokratische Volk ist, die Kämpfe derjenigen entscheidend sind, die in einer bestimmten historischen Konstellation als Teil ohne Anteil (*la part des sans-part*) zu verstehen sind und die in einen politischen Kampf um eine Weltgestaltung eintreten, der auf eine andere Verteilung der Rollen zielt: Von den Kämpfen der Arbeiter*innenbewegung um politische Mitbestimmung über die feministischen Forderungen nach gleichen

15 Vgl. Jacques Rancière, *Politique, identification, subjectivation*, 112–125.

politischen Rechten bis hin zum heutigen Ringen von Migrant*innen, Teil der politischen Entscheidungskollektive jener Länder zu werden, in denen sie leben und arbeiten, aber keine oder nur eingeschränkte politische Rechte haben, zieht sich so gesehen ein roter Faden der ausgrenzenden Konstitution kollektiver Identitäten und der Möglichkeit, diese in Frage zu stellen, indem ihre Kontingenz ausgewiesen wird. Rancière unterstreicht diese Kontingenzbehauptung ebenso nachdrücklich wie Lefort. Und sie spielt für seine Theorie des politischen Streits der Anteillosen eine entscheidende Rolle, denn gerade weil politische (polizeiliche) Ordnungen und die von ihnen getragenen Verständnisse kollektiver Identitäten kontingent sind, können sie von Beliebigen – *n'importe qui* – in Frage gestellt werden. Mit Rancière ließe sich daher sagen, dass es den demokratisch-politischen Streit um die Einrichtung der Welt nur geben kann, weil kollektive Identitäten und die Ordnungen, die diese tragen, kontingent verfasst sind.¹⁶

Dieses Infragestellen setzt freilich die Annahme einer Kontingenz von Bezugsgrößen wie Volk oder Nation voraus und hier liefert Derridas Strategie dekonstruktiver Befragungen entscheidende Hinweise, die uns zu der kritischen zeitdiagnostischen These dieses Kapitels führen: Dass es sich bei der Vorstellung eines mit sich selbst identischen Volkes letztlich nur um ein Phantasma handelt. Wie Derrida in *Politik der Freundschaft* zeigt, lässt sich den Befestigungsgesten, von denen nationalistische Gemeinschaftsnarrative zehren, nämlich unschwer der Boden entziehen, indem gezeigt wird, dass sie dort, wo sie auf vermeintlich Festes wie eine gemeinsame Abstammung verweisen, letztlich nur auf Erträumtes, auf Phantasmen rekurren – Erträumtes und Phantasmen allerdings, die für diejenigen, die das Andere dieser fiktiven und renaturalisierten Gemeinschaft darstellen, fürchterliche, da gewaltsam ausgrenzende und vielfach vernichtende Konsequenzen zeitigen. Entscheidend ist aber, dass sich diese Ausgrenzungen in Frage stellen lassen:

16 Vgl. Jacques Rancière, *Das Unvernehmen*, 28.

»Alle Politiken, alle politischen Diskurse, die sich auf ›Geburt‹ und ›Abstammung‹ berufen, treiben Mißbrauch mit dem, was nur ein in diese gesetzter Glaube sein kann, manche würden von einem bloßen Glauben, andere von einem Glaubensakt sprechen. Alles, was innerhalb des politischen Diskurses auf die Geburt, die Natur oder die Nation sich beruft – ja selbst auf die Nationen oder die universale Nation der menschlichen Brüderlichkeit –, dieser ganze Familiarismus besteht in einer Renaturalisierung jener ›Fiktion‹.«.¹⁷

Mit diesen Überlegungen im Hintergrund lässt sich übrigens eine sehr scharfe Trennlinie zwischen rechtspopulistischen Bewegungen ziehen, die eine kollektive Identität zu konstituieren suchen, indem sie Andere – vielfach unter Gewaltanwendung – exkludieren, und demokratischen Kämpfen um politische Mitbestimmung, in die die Vielfalt und Veränderlichkeit der kollektiven Identität des demokratischen Volkes von vornherein eingeschrieben ist. In Rancières Theorie einer politischen Subjektivierung des Teils ohne Anteil (*la part des sans-part*) wird so etwa um eine Neugestaltung der politischen Bühne und eine damit einhergehende Neugestaltung der Plätze gekämpft, die eine Erweiterung des politischen Kollektivs zum Ziel hat und nicht dessen exklusive Schließung.¹⁸ Judith Butler hat in jüngerer Zeit nochmals nachdrücklich auf den Umstand hingewiesen, dass Versammlungen im Namen des Volkes zwar wesentlich für demokratische Proteste sind, dass es aber gleichzeitig unmöglich ist, *das* Volk zu versammeln und dabei im Namen *des* Volkes zu sprechen, weil jeder dieser Konstitutionsakte gerade Konflikte darüber mit sich zieht, wer oder was das Volk eigentlich ist.¹⁹ Im Anschluss an Lefort, Rancière und Butler ließe sich daher festhalten, dass demokratischer Protest und eine demokratische Konstitution des Volkes entscheidend davon abhängen werden, sich darüber

17 Jacques Derrida, *Politik der Freundschaft*, 138.

18 Vgl. hierzu ausführlicher meine Überlegungen zur politischen Subjektivierung in: Oliver Flügel-Martinsen, *Befragungen des Politischen*, Kap. 3.3.

19 Vgl. Judith Butler, »We the People« – Gedanken zur Versammlungsfreiheit, 202/203.

im Klaren zu bleiben, dass demokratische Identitätskonstitutionen sich dadurch auszeichnen, den Deutungsstreit darüber, wer oder was das Volk ist, offenzuhalten. Rechtspopulistische Bewegungen hingegen beanspruchen, *das Volk* zu sein oder zumindest unzweifelhaft für *das Volk* sprechen zu können, weswegen sie die demokratische Semantik nur instrumentalisieren, im Kern aber antidemokratisch, weil antipluralistisch sind.²⁰

Die, wie wir sehen konnten, in allen ihren Fassungen und nicht nur in den extremeren Deutungen überaus fragwürdige und problematische Figur nationaler Identität, die in der politischen Gegenwart eine so erschreckende Renaissance erlebt, verbindet sich in neu-rechten Diskursen häufig mit anderen Figuren der Ausgrenzung des Anderen. Vielfach können sich diese kruden Zusammenstellungen leider nur fälschlich überwunden geglaubter Ausgrenzungsfiguren deshalb bereits als neue politische Normalität stilisieren, weil sie erschreckend großen Zuspruch in Wahlen erfahren, wodurch es ihnen teilweise gelingt, den politischen Diskurs insgesamt nach rechts zu verschieben.²¹ Dabei greifen sie auf perfide Strategien des Gestaltwandels zurück, wie sich an der zeitgenössischen Erscheinungsform des Rassismus als Kulturrassismus verdeutlichen lässt: Der biologistische Rassismus, der aus den anthropologischen Rassentheorien des 18. Jahrhunderts hervorging²² und im 19. und

20 Vgl. Jan Werner Müller, *Was ist Populismus?* Anders als Müller, der mir keine hinreichend strikte Unterscheidung zwischen Links- und Rechtspopulismus zu machen scheint, ist es aus meiner Sicht wichtig zu unterstreichen, dass sich insbesondere rechtspopulistische Bewegungen durch eine radikal antipluralistische, da xenophobe Form der kollektiven Identitätskonstruktion auszeichnen. Dort, wo Müller sich explizit auf Linkspopulismus bezieht, zieht er diese meines Erachtens wesentliche Differenz nicht wirklich in Betracht. Vgl. Jan Werner Müller, *Was ist Populismus?*, 117ff.

21 Vgl. zur Diskursverschiebung nach rechts am Beispiel Deutschlands: Harald Welzer, *Die Rückkehr der Menschenfeindlichkeit*.

22 Im deutschsprachigen Raum haben etwa Immanuel Kant oder Johann Gottfried Herder im Rahmen ihrer Überlegungen zur Anthropologie einflussreiche Rassentheorien vorgelegt. Vgl. Immanuel Kant, *Von den verschiedenen Ras-*

20. Jahrhundert, häufig auf sozialdarwinistische Theoreme gestützt,²³ die Grundlage weißer Herrschafts-, Unterdrückungs- und Ausgrenzungspolitik bildete, ist mittlerweile im Rückzug begriffen, weil die ihm zugrundeliegenden Rassentheorien durch eine selbst biologisch operierende Dekonstruktion der Rassentheorien sich auch als naturwissenschaftlich unhaltbar erweisen. Die Ausgrenzung und Unterdrückung derjenigen Gruppen, gegen die er sich richtete, erleben aber heute ihre Fortsetzung in der Gestalt des Kulturrassismus. Die soziale Konstruktion des Rassismus erweist sich damit, wie Thomas McCarthy herausstreicht, auch gegenüber Wandlungen in der wissenschaftlichen Theorie stabil:

»Da die Unterdrückungs- und Ausbeutungsstrukturen, die sich in ökonomischen, sozialen, politischen und anderen Ungleichheiten manifestierten, über den Wandel wissenschaftlicher Rassentheorien hinweg – in einer Rückkopplungsschleife mit den rassistischen Ansichten und Praktiken des Common Sense – aufrechterhalten werden konnten, machte das Verschwinden naturwissenschaftlich beglaubigter Rassenunterschiede der rassistischen Gesellschaftsformation kein Ende. Genau so, wie der postkoloniale Neoimperialismus die formelle Abschaffung des Kolonialismus überlebte, konnte der postbiologische Neo-rassismus das Verschwinden des wissenschaftlichen Rassismus überstehen.«²⁴

Es ist dieses teils untergründige, teils auch offensichtliche Fortdauern von ausgrenzenden und unterdrückenden Praktiken, die sich auf langlebige, mit Gramsci gesprochen hegemonial im Alltagsverstand verankerte Stereotypen stützen können, das die Erfolge rechtspopulistischer Politiken in den nordatlantischen Gegenwartsgesellschaften befeuert. Wenn Parteien wie die AfD in Deutschland, das Rassemblement National (bis vor Kurzem

sen der Menschen und Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Siehe zu Kants Rassendenken auch: Thomas McCarthy, *Rassismus*, Kap. 2.

23 Vgl. Thomas McCarthy, *Rassismus*, Kap. 3.

24 Thomas McCarthy, *Rassismus*, 18.

noch: Front National) in Frankreich, die Lega (Nord) in Italien oder die FPÖ in Österreich islamophobe und rassistische Politiken von der Straße in die politischen Institutionen tragen, dann ist dies nicht zuletzt deshalb so einfach, weil sie an eine lange Tradition rassistischer und kulturalistischer Ausgrenzung und Abwertung anschließen können, in der sich verschiedene diskriminierende Denktraditionen miteinander verbinden. Diese waren offenkundig nur scheinbar verschwunden und können, wie wir es gegenwärtig erleben, ohne Weiteres reaktiviert werden. Diskurse der nationalen, der kulturellen und der rassischen Überlegenheit verbinden sich so zu einer aggressiv-xenophoben Politik. Figuren wie die einer Überlegenheit des Westens, der als zivilisierte, christliche Welt gegen den mehr oder weniger wilden Rest stehe, abwertende Konstruktionen wie die eines Orients, der die angebliche kulturelle Höhe des Okzidents nicht nur nicht erreichen könne, sondern sie sogar bedrohe, blicken, wie beispielsweise die Arbeiten Stuart Halls²⁵ oder Edward Saids²⁶ herausstellen, auf eine lange Tradition westlichen Überlegenheitsdenkens zurück und lassen sich, wie die von der populistischen Rechten unserer Gegenwart angepeitschten xenophoben Diskurse zeigen, auch für die heutige Politik leicht wiederbeleben.

Oftmals bedarf es nur eines einzigen Anlasses, um die stereotypen Ausgrenzungsfiguren von der äußersten Rechten bis weit in jene Bereiche zu tragen, die sich üblicherweise als gesellschaftliche Mitte oder sogar als links der Mitte verstehen. So haben die in Deutschland viel und heiß diskutierte sexuellen Übergriffe auf Frauen, die im Bereich des Hauptbahnhofs und der Domplatte in Köln in der Silvesternacht 2015/16 erfolgten und an denen offenbar vielfach Menschen mit Migrationshintergrund beteiligt waren, dazu geführt, dass ein Argumentationsstil und eine Symbolik, die bis dahin im deutschen politischen Diskurs weitgehend der populistischen und der extremen Rechten vorbehalten waren, rasch auch in der breiteren medialen Berichterstattung aufgegriffen wurden.

25 Vgl. Stuart Hall, *Der Westen und der Rest*.

26 Vgl. Edward Said, *Orientalismus*.

Wie ein Artikel in der taz dokumentiert, tauchten so Bilder, auf denen schwarze Hände nach weißen Frauenkörpern greifen, nicht nur im Nachrichtenmagazin Focus, sondern auch in der Süddeutschen Zeitung, eigentlich einem Hausblatt des linksliberalen Bürgertums, auf.²⁷ Unabhängig davon, aus welchen Personen sich in diesem konkreten Fall die Tätergruppe zusammengesetzt hat, werden damit rassistische Stereotype in der öffentlichen Debatte in einer allgemeinen Form aufgegriffen und bedient, die auf eine lange Tradition in der Geschichte der rassistischen Diskriminierung zurückblicken können. Bilder und Symbole des Übergriffs einer ungebändigten Sexualität fanden bekanntlich sowohl im US-amerikanischen Rassismus des 20. Jahrhunderts als auch in den antisemitischen Kampagnen der NS-Bewegung vielfach Verwendung. Speziell in der Beziehung des (christlichen) Abendlandes zum (islamischen) Orient spielt dieser Typus binärer Codierung sowohl in der Entstehung als auch im Fortschreiben dieser sozialen Konstruktion eine konstitutive Rolle: »Wenn der Orientale unvernünftig, verderbt (sündig), kindisch und »abartig« war, so der Europäer vernünftig, tugendhaft, erwachsen und »normal.«²⁸

Gerade diese in vielen rechtspopulistischen Kampagnen zentrale Figur einer durch die jeweils Anderen bedrohten weiblichen Unschuld führt zu einer auf den ersten Blick eigentümlichen diskursiven Gemengelage im Debattenarsenal der populistischen Rechten: Während diese nämlich üblicherweise als durchaus vehemente Verteidiger*innen patriarchalischer Machtstrukturen auftreten, die selbst eine umfassende Verfügungsgewalt über die weibliche Sexualität implizieren, suchen sie hier Anschluss an die Semantik einer Verteidigung der Rechte der Frau. Auch wenn dieser nur allzu durchsichtige Versuch eines diskursiven Anschlusses an feministische Politiken leider teilweise tatsächlich auch von Feminist*innen wie Alice Schwarzer befördert wird, ist das Manöver selbst sehr leicht durchschaubar und bewegt sich übrigens gänzlich in der patriarchalischen Logik eines Schutzes von Frauen, die als

27 Vgl. Lalou Sander, Anna Böcker, *Titel der Schande*. Und: Peter Weissenburger, *Deutschland postcolonial*.

28 Edward Said, *Orientalismus*, 53.

Eigentum verstanden werden, auf die ›Fremde‹ oder ›Andere‹ nicht zugreifen dürfen, während der sozusagen großzügig schutzgewährende patriarchalische Mann durchaus über Zugriffsrechte verfügt, die durch eine klare Geschlechterordnung befestigt werden sollen. Die Gleichzeitigkeit des Anti-Gender-Diskurses und der angeblichen Verteidigung von Frauenrechten in der populistischen Rechten ist deshalb eben nur auf den ersten Blick widersprüchlich und lässt sich bei näherer Betrachtung ohne Weiteres in eine konsistente Logik des xenophoben Patriarchats einordnen.²⁹ Bedauerlicherweise ist zu konstatieren, dass solche Argumentationen durch die Einlassungen von früheren Protagonistinnen der Frauenrechtsbewegung gleichsam salonfähig gemacht werden. Im Zuge der Auseinandersetzung zwischen Sabine Hark und Judith Butler auf der einen und Alice Schwarzer auf der anderen Seite, hat sich nämlich gezeigt, dass die Letztgenannte nicht nur die orientalistisch-rassistischen Vorurteile der Rechtspopulist*innen beglaubigt, sondern dass sie sich sogar den Geschlechteressentialismus zu eigen macht, der dem rechten Anti-Gender-Diskurs als pseudo-argumentative Grundlage dient.³⁰

Eine kritisch-befragende politische Theorie kann derartig wirkmächtige Ausgrenzungsdiskurse zwar nicht im Alleingang zur Implosion bringen, aber ihre dekonstruktive Nadelstichtaktik der steilen und unablässigen Infragestellung kann zumindest einen Beitrag gegen ihre Verfestigung zu leisten suchen, indem sie die essentialistischen Hintergrundnarrative, auf die diese sich stützen, nicht zu akzeptieren bereit ist. Das ist keineswegs nur eine theoretische Fingerübung, sondern damit können durchaus mächtige Waffen im Feld der politischen Auseinandersetzung bereitgestellt werden. Wichtig wäre dafür aber, dass sich Disziplinen wie die Politikwissenschaft derlei normativ-kritische Interventionen, die deut-

29 Vgl. hierzu insgesamt: Sabine Hark, Paula-Irene Villa, *Unterscheiden und Herrschen*.

30 Vgl. zu den ungefähren Konturen dieser Auseinandersetzung die Beiträge von Judith Butler und Sabine Hark bzw. von Alice Schwarzer in der ZEIT: Judith Butler, Sabine Hark, *Die Verleumdung*; Alice Schwarzer, *Der Rufmord*.

lich über die Aufgabe einer szientistisch-professionalisierten Faktensammelei hinaus gehen, noch zutrauen.

Judith Butlers Arbeiten gehören in diesem Zusammenhang mittlerweile bereits seit vielen Jahren zu den wichtigsten und wirksamsten theoretischen Interventionen in den politischen Raum. Nachdem sie in den 1990er Jahren unablässig daran gearbeitet hat, die argumentativen Mittel zu einer Dekonstruktion des Geschlechteressentialismus³¹ und auch des Rassismus³² zu erschließen, ist es das große Verdienst ihrer Arbeiten der vergangenen Jahre, die politiktheoretischen Implikationen dieser Überlegungen herauszuarbeiten und im Zuge dessen die in den üblichen rassistischen Täter narrativen wirksamen Muster einer Bedrohungsumkehr mithilfe ihrer Überlegungen zum prekären, gefährdeten Leben in Frage zu stellen.³³ Menschliches Leben ist als endliches Leben in einem verletzlichen Körper unvermeidlich der Gefahr der Verwundung ausgesetzt. Butler nimmt diese Beobachtung auf, allerdings geht es ihr dabei keineswegs darum, eine Anthropologie der Verletzlichkeit und der Endlichkeit als *conditio humana* zu zeichnen. Stattdessen interessiert sie sich, wodurch ihren Überlegungen von vornherein ein kritischer Impetus eingeschrieben wird, für die dramatisch ungleiche Verteilung dieser Gefährdungen. Es ist eine Binsenweisheit, dass wir alle sterben müssen und dass wir alle auf dem Weg durch das Leben zum Tod Verletzungen und Krankheiten ausgesetzt sein können. Dass aber die Chancen auf eine lange, weitgehend gesunde und auch bedrohungsfreie Lebensführung sehr ungleich verteilt sind und dass sich das keineswegs durch »natürliche« Zufälle erklären, sondern sich auf politische und soziale Bedingungen zurückführen lässt, birgt den Keim einer kritischen Zeitdiagnose in sich. Es ist diese kritische Diagnose, die Butler in das Zentrum ihres Begriffs der Prekarität stellt:

31 Vgl. Judith Butler, *Gender Trouble*.

32 Vgl. Judith Butler, *Haß spricht*.

33 Vgl. Judith Butler, *Gefährdetes Leben*; Dies., *Frames of War*; Dies., *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*.

»Prekarität« bezeichnet den politisch bedingten Zustand, in dem bestimmte Teile der Bevölkerung unter dem Versagen sozialer und ökonomischer Unterstützungsnetzwerke mehr leiden und anders von Verletzung, Gewalt und Tod betroffen sind als andere. Prekarität ist somit, wie schon erwähnt, die ungleiche Verteilung von Gefährdetheit. Bevölkerungsgruppen, die dieser stärker ausgesetzt sind, tragen ein erhöhtes Risiko für Krankheiten, Armut, Hunger, Vertreibung und Verletzung durch Gewalt ohne adäquaten Schutz oder Wiedergutmachung.«³⁴

Diese ungleiche Verteilung von Vulnerabilität geht auf verschiedene Muster der Ausgrenzung und Depravation zurück. Neben rassistischen und sexistischen Ausgrenzungsmustern müssen hier unbedingt auch klassengesellschaftliche sozio-ökonomische Prekarisierungen einbezogen werden, wie sie in einer literarischen Aufarbeitung autobiographischer Lebenseindrücke etwa in den Büchern Édouard Louis' reflektiert werden, der in drastischen Bildern unter anderem auch die gesundheitlichen Versehrungen seiner in der nordfranzösischen Unterschicht situierten Familie nachzeichnet. Während dieses Thema in seinem Debütroman *En finir avec Eddy Bellegueule*,³⁵ der sich primär den eigenen Erfahrungen des Heranwachsens als Homosexueller im maskulinistisch-brutalen Kontext der provinziellen französischen Unterschicht widmet, eher einen Nebenstrang bildet, steht es in einem jüngeren Buch, das eine fulminante Anklage gegenüber der französischen Klassengesellschaft und einem sie schützenden und aufrechterhaltenden politischen Betrieb formuliert, im Zentrum.³⁶ In *Qui a tué mon père* zeichnet er das Leben seines Vaters als Geschichte von Versehrungen durch klassenbedingte Prekarität und Vulnerabilität nach. Die leiblichen Einschreibungen werden dabei auf eine emblematische These gebracht, die den auch bei Butler herausgestellten Zusammenhang zwischen erhöhter Wahrscheinlichkeit von Verletzlichkeit und politischen Strukturen akzentuiert: »L'histoire de ton corps

34 Judith Butler, *Geschlechterpolitik und das Recht zu erscheinen*, 48/49.

35 Édouard Louis, *En finir avec Eddy Bellegueule*.

36 Édouard Louis, *Qui a tué mon père*.

accuse l'histoire politique»³⁷ – die Geschichte Deines Körpers klagt die politische Geschichte an. Édouard Louis zeichnet in diesem Buch ein deutlich positiveres Bild der Beziehung zu seinem Vater, als jenes, das in der Geschichte seiner Jugend entworfen wird, in der der Vater als Verkörperung der homosexuellenfeindlichen sozialen Umgebung der dörflichen, durch harte weiße Männlichkeit geprägten Lebenswelt auftritt. Der Vater wandelt sich in kleinen Schritten, öffnet sich, wohl auch im Lichte des Lebensweges und der literarischen Arbeiten seines Sohnes, anderen Perspektiven und lässt die xeno- und homophoben Grundkonstanten seines bisherigen Lebenskontextes in Teilen hinter sich. Der versehrte Körper aber, so unterstreicht Louis am Ende des Buches, hindert den Vater letztlich daran, diese neue Persönlichkeit zur vollen Entfaltung zu bringen: »Mais ce qu'ils ont fait de ton corps ne te donne pas la possibilité de découvrir la personne que tu es devenu.«³⁸

Der Wandlungsprozess, den Édouard Louis an seinem Vater andeutet, dürfte indes, wie die rechtspopulistischen Erfolge der jüngeren Vergangenheit illustrieren, leider eher die Ausnahme sein. Viel häufiger scheint demgegenüber das Muster vorzuherrschen, das Didier Éribon am Beispiel seiner ebenfalls der französischen Unterschicht zugehörigen Familie herausarbeitet. Diese wechselt von einer familien- und milieugeschichtlich traditionell linken, der französischen kommunistischen Partei zugehörigen Orientierung zum Front National.³⁹ Die Struktur dieses Wechsels in der politischen Orientierung ist auch zahlreichen Kommentaren zu den jüngeren rechtspopulistischen Erfolgen bekannt: Nach den enttäuschten Versprechen der politischen Linken, die sich, wie Eribon notiert, an der Prekarisierung der Lebensverhältnisse der unteren Schichten beteiligt hat, statt diese, wie in Aussicht gestellt, zu beenden, erliegen zahlreiche Angehörige nicht nur der Unterschichten, sondern auch der von Abstiegsängsten geplagten Mittelschichtsmilieus dem

37 Édouard Louis, *Qui a tué*, 84, Herv. i. O.

38 Édouard Louis, *Qui a tué*, 85 (dt.: »Aber das, was sie aus Deinem Körper gemacht haben, gibt Dir nicht die Möglichkeit, die Person zu entdecken, die Du geworden bist.«; Übers. OFM).

39 Vgl. Didier Eribon, *Retour à Reims*.

xenophoben Versprechen der populistischen Rechten, die Errungenschaften des Sozialstaats durch Grenzschießungen nach Außen und eine rassistische Sozialpolitik im Inneren einem Personenkreis wiederzueröffnen und vorzubehalten, den sie als ethnisch-kulturelle nationale Gemeinschaft imaginieren.

Die Bilder, die Louis und Eribon entwerfen, stimmen pessimistisch: Der Vater in Louis' autobiographischer Erzählung, dem Möglichkeiten einer anderen Lebenshaltung und -gestaltung durch nicht mehr abzustreifende körperliche Versehrungen vorenthalten werden, wird im Lichte von Eribons Schilderungen zudem sogar zum Ausnahmefall, da das Sichwenden einer Gruppe Prekarisierter gegen andere Gruppen ebenfalls und häufig sogar noch stärker Prekarisierter gemessen an den rechtspopulistischen Wahlerfolgen in den westlichen Demokratien eher die Regel zu sein scheint.

Judith Butler weist aber trotz dieser widrigen Bedingungen zu Recht darauf hin, dass sich Prekarität durchaus auch mit einer widerständigen Performativität verbinden kann. Gerade weil Körper verletzlich sind, können sie Machtverhältnisse und Gewaltpraktiken delegitimieren, indem sie sich ihnen im öffentlichen Raum in ihrer Versehrbarkeit aussetzen.⁴⁰ Körper, die auf der Straße sichtbar die Gefahr der Gewaltanwendung riskieren, erzeugen damit, gerade auch durch mediale Vermittlung, Bilder und Räume des Erscheinens, die große politische Wirksamkeit entfalten können. Man darf sich hier nicht täuschen: Diese widerständige Performativität der Körper geht häufig mit Verletzungen oder gar dem Tod der widerständigen Subjekte einher. Wer der Waffengewalt repressiver staatlicher Instanzen oder auch dem gewaltbereiten Mob eines rechten Demonstrationzugs mit der verletzlichen Offenheit des eigenen Körpers entgegentritt, kann dabei Verwundungen davontragen oder das Leben lassen. Gerade weil das aber die Gefahr ist, der sich Subjekte in einer widerständigen Performativität aussetzen, besteht auch die Möglichkeit der Erzeugung eines subversiven Erscheinungsraums, der bestehende Verhältnisse angreifen und sogar zum Einsturz bringen kann. Das Erscheinen und Beharren verletzlicher Körper im öffentlichen Raum konstituiert gleichsam ei-

40 Vgl. Judith Butler, *Körperallianzen und die Politik der Straße*, 112ff.

nen ebenso materiellen wie symbolischen Gegendiskurs, der seine Widerstandskraft wesentlich der Möglichkeit verdankt, dass diese widerständigen Körper verletzt, verstümmelt und ermordet werden können. Auch literarische Zeugnisse der durch ausbeutende Arbeitspraktiken geschundenen und dauerhaft beeinträchtigten Körper, wie sie mit dem oben erwähnten Buch *Qui a tué mon père* von Edouard Louis vorliegen, nehmen teil an einer politisch-sozialen Auseinandersetzung, die sich gegen Gewalt-, Macht- und Ausbeutungsverhältnisse zur Wehr setzt.

So wichtig Butlers Überlegungen zur Widerständigkeit sind, um die Möglichkeit von Gegendiskursen aufzuzeigen und auch, um der Zementierung entmächtigender Opfernarrative etwas entgegenzusetzen, darf dabei nicht übersehen werden, dass für eine Vielzahl an Menschen sichtbare Gegenwehr nur selten greifbar wird. Sie bleiben mehr oder weniger unbeachtete Leidtragende einer durch extreme Ungleichheiten gekennzeichneten Ordnung der Weltgesellschaft. Die Unterdrückungs-, Ausbeutungs- und Prekarisierungsverhältnisse treffen unterschiedliche Gruppen auf ganz verschiedene Weise und sie führen zu komplexen Konfliktlagen. So können wir gegenwärtig beispielsweise beobachten, dass sich Prekarisierte der OECD-Welt für populistische Versprechungen empfänglich zeigen, die sie dazu führen, politische Parteien und Bewegungen zu unterstützen, die sich gegen Unterdrückte und Ausgebeutete des globalen Südens richten, die unter dem Druck einer globalisierten Wirtschaft auf eine auskömmliche Existenz in den Staaten der nordatlantischen Welt hoffen. Diese vielgesichtige Prekarität unterschiedlicher Gruppen wird in ihrer komplexen und spannungsreichen Konstellation erst im größeren Kontext einer Welt der Grenzen und der massiven Ungleichheiten verständlich, dessen Untersuchung sich nun deshalb das abschließende Kapitel zuwendet.