

4 Grundlagen einer hegemonietheoretischen Rassismusanalyse

Wie im vorherigen Kapitel ausgeführt, setzt Rassismus Menschen auf bestimmte Weisen zueinander in Beziehung. Er ordnet sie im physischen wie im symbolischen Raum an und reguliert den Zugang zu ebensolchen Ressourcen. Als gesellschaftlicher Zusammenhang ist er *produktiv*: Rassismus bringt die von ihm Abgewerteten als abstrakte Figur hervor und stellt zugleich eine Verbindung zwischen jenen her, die sich über die Abgewerteten erheben können und wollen. Er produziert, was Etienne Balibar eine »rassistische Gemeinschaft« genannt hat (Balibar 1992b: 24). Rassismus ist keine soziale oder individuelle Pathologie, sondern normaler Bestandteil kapitalistischer Vergesellschaftung. Er ist weder Nachhall früherer Epochen noch Symptom einer sterbenden Gesellschaftsordnung. »Zahllose Male für tot erklärt, weigert der Rassismus sich zu sterben und tötet aufs Neue« (Bojadžijev 2008: 20) – der Rassismus ist ein »Wiedergänger«, weil er *Funktionen* erfüllt.

4.1 Was heißt ›Funktionen des Rassismus‹?

Dass Rassismus ›funktional‹ ist, wird von zahlreichen kritischen Theorien des Rassismus angenommen. ›Funktional‹ kann dabei verschiedenes heißen. Allgemein ist damit meist gemeint, dass Rassismus der Absicherung bestimmter Herrschaftspraxen und/oder der Stabilisierung bestimmter Herrschaftsverhältnissen und/oder der Reproduktion eines gesamtgesellschaftlichen Machtzusammenhangs dient. Wie im vorangegangenen Kapitel diskutiert, wird auch in der kritischen Forschung zu antimuslimischem Rassismus diese Perspektive eingenommen. Weitgehende Einigkeit scheint dahingehen zu bestehen, dass eine Funktion antimuslimischen Rassismus

darin besteht, gemeinschaftsstiftend zu sein. Jenen, die selbst nicht von antimuslimisch-rassistischer Veränderung betroffen sind, bietet dieser Rassismus also die Möglichkeit, sich einer Gemeinschaft von Überlegenen zuzurechnen. Dies bezeichnet Iman Attia (2013b: 13) als »Revitalisierung einer nationalen europäischen Identität«; Yasemin Shooman weist darauf hin, dass antimuslimischer Rassismus »zunehmend auch auf einer übernationalen Ebene eine integrierende Funktion bei der Anrufung einer gemeinsamen europäisch-abendländischen Identität« zukommen (Shooman 2014a: 51). Beide stellen die rassistische Gemeinschaftsbildung in den Zusammenhang spezifisch deutscher Identitätskrisen. Attia (2013b: 12) identifiziert den antimuslimischen Rassismus als Mittel, um »sich der jüngsten deutschen Geschichte zu entledigen und eine positive historische Identität zu konstruieren«. Denn der Nationalsozialismus erschwere »die Identifizierung mit dieser [deutschen] Nation« besonders. Shooman stellt ihn dagegen in den Zusammenhang der bundesdeutschen Migrationsgeschichte seit den 1980er Jahren und den daran anschließenden Debatten, »die das nationale Selbstverständnis und Zugehörigkeitsfragen in einer sich durch Einwanderung wandelnden Gesellschaft verhandeln« (Shooman 2014a: 51). Beide Argumente sind nachvollziehbar und stützen sich auf jeweils eigene diskursanalytische Untersuchungen. Sie können als *konjunkturelle* Bestimmung der Funktionsweisen des antimuslimischen Rassismus jedoch nicht die Rolle einer theoretisch fundierten Erklärung der gesellschaftlichen Funktion des Rassismus in seiner langen Geschichte einnehmen.

Wenn wir es also mit der Funktion des antimuslimischen Rassismus zu tun haben, »ein gesellschaftliches Gefüge aufrecht [zu] erhalten« (Attia 2013b: 11) – um welches Gefüge handelt es sich dann? Für Attia und Shooman ist es das rassistische Gefüge selbst: Das Vorenthalten von Bürgerrechten, die Aufrechterhaltung einer kolonialen Weltordnung und die Unterschichtung des Arbeitsmarktes oder die Abwehr der gesellschaftlichen Partizipation von MuslimInnen im Staatsdienst durch Kopftuchverbote. Rassismus ist demnach eine Form der Diskriminierung, die ihre eigene Legitimation produziert. Allerdings ist das bei genauerem Hinsehen kein Argument für die »Funktionen des antimuslimischen Rassismus« (Shooman 2011: 66). Funktional ist etwas immer *für etwas anderes* – sonst wird das Argument zirkulär: Rassismus wäre dann funktional, weil er den Rassismus aufrechterhält.

Ein alternatives Verständnis bietet Fanny Müller-Uri an. Sie stimmt Shooman und Attia zu, dass Rassismus gemeinschaftsstiftend wirkt, verknüpft diese These aber mit einem klassentheoretischen Argument. Für Müller-Uri »lau-

fen im antimuslimischen Rassismus die Interessenslagen unterschiedlicher Klassen in einer fragilen Allianz zusammen« (Müller-Uri 2014: 124). Untere wie Mittelklassen könnten durch den antimuslimischen Rassismus Erfahrungen von erlebter oder befürchteter Prekarisierung verarbeiten; unterschiedlichen Kapitalfraktionen wiederum erlaube die Verschränkung von antimuslimischem Rassismus und »klassenrassistischen Argumentationsfiguren aus dem neoliberalen Nützlichkeitsdiskurs [...] einerseits, zwischen »unerwünschter Migration« und der »erwünschten« Anwerbung »hochqualifizierter«, »integrierbarer« Arbeitskraft aus dem Ausland zu unterscheiden, und gleichzeitig soziale Konflikte in »Probleme« der »Integrations- und Leistungsverweigerung in migrantischen Parallelgesellschaften« kulturalistisch zu übersetzen« (Müller-Uri 2014: 125-126). Funktional sei der antimuslimische Rassismus demnach nicht bloß für sich selbst, sondern für die Reproduktion der mit den rassistischen Verhältnissen verschränkten *Klassenverhältnisse*. Dabei greift Müller-Uri auf eine rassismustheoretische Überlegung Wulf D. Hunds zurück, der Rassismus als »negative Vergesellschaftung« bezeichnet (Müller-Uri 2014: 75; Hund 2006).

Für Hund teilen die unterschiedlichen Rassismen der Vergangenheit und Gegenwart eine »Funktion im Prozess klassenspezifischer Vergesellschaftung« (Hund 2007: 120). Er bestimmt »negative Vergesellschaftung« – bisweilen auch »rassistische Vergesellschaftung« (Hund 2005: 167), »Vergesellschaftung durch Entmenschlichung« (Hund 2005: 157) oder »Inklusion durch Exklusion« (Hund 2017: 26) genannt – als konstitutiven Bestandteil aller Klassengesellschaften, einschließlich vorkapitalistischer und nicht-europäischer: »Herrschaftlich organisierte Gesellschaften können nicht nur durch Gewalt aufrechterhalten werden. Sie halten auch nicht nur durch Kultur und Tradition zusammen. Die sozialpolitische Integration von Klassengesellschaften bedarf ausgegrenzter anderer« (Hund 2005: 164). Rassismus gelingt diese integrative Wirkung durch die Herstellung »illusorischer Gemeinschaftlichkeit« und »amorpher Identität«:

»Die eigene Gemeinschaftlichkeit ist illusionär, weil sie auf keine reale Teilung von Ansehen und Macht abstellt, sondern die bestehenden sozialen Ungleichheitsrelationen nicht nur unangetastet lässt, sondern auch zusätzlich stabilisiert. Die Identität der Anderen bleibt notwendig amorph, weil sie eine Vielzahl unterschiedlicher sozialer Charaktere vereint und gleichmacherisch einebnet.« (Hund 2007: 120-121).

Damit ist ein entscheidender Unterschied zu privilegientheoretischen Ansätzen in der Rassismustheorie benannt. In solchen wird davon ausgegangen, dass tendenziell *Gleiche* – in Hinblick auf die ihnen durch die rassistischen Verhältnisse zukommenden Privilegien – in der rassistischen Gemeinschaft zusammengehalten werden. In Hunds klassentheoretischer Ausarbeitung dagegen werden tendenziell *Ungleiche* – in Hinblick auf ihre Stellung zu Produktionsmitteln und politischer Autorität – vergemeinschaftet.¹ Soziale Ungleichheit wird durch Rassismus für jene, die sich der aufgewerteten Gruppe zurechnen können, nicht durch die Vergabe von Privilegien nivelliert, sondern konserviert:

»Rassistische Abgrenzung [...] ermöglicht so Abgrenzung, Aufwertung und Protest in einem und stabilisiert gleichzeitig die Verhältnisse, denen sich die Motivation für ihre Anwendung verdankt. [...] Auf diese Weise stellt sie allen Mitgliedern der Gesellschaft ein Medium der Identitätsbildung zur Verfügung, das von deren realer Verfügung über soziale und kulturelle Ressourcen unabhängig ist.« (Hund 2007: 126)

Dieses Modell bietet eine Grundlage, um die Frage nach der Funktionalität – und damit auch der Stabilität und Prävalenz – des gegenwärtigen antimuslimischen Rassismus zu stellen. Müller-Uri hat bereits skizziert, wie die Perspektive der negativen Vergesellschaftung dafür zur Anwendung kommen könnte (die dafür nötigen empirischen Untersuchungen stehen allerdings noch aus). Es wirft aber auch einige Probleme auf, die hier genannt werden sollen. Erstens gerät Hunds Argumentation bisweilen in die Nähe des Funktionalismus. Ein solcher liegt vor, wenn die Existenz von Rassismus aus dessen notwendiger Funktion für die Aufrechterhaltung von Klassenherrschaft abgeleitet wird. Hund entgeht einem solchen Funktionalismus meist, indem er detailliert die Ausarbeitung und Durchsetzung von rassistischem Ein- und Ausschluss an konkreten historischen Fällen beschreibt und damit das Handeln der Personen nicht einer Strukturlogik unterordnet. Allerdings lässt seine Konzeption der negativen Vergesellschaftung offen, wie, warum

1 Damit steht Hund den Ideen von W.E.B. DuBois (1985 [1935]) und den frühen, marxistisch inspirierten US-amerikanischen Critical Whiteness Studies (CWS) nahe (vgl. Allen 2014a [1994], 2014b [1997]; Ignatiev 2003; Roediger 1999 [1991]), die in der deutschsprachigen Rezeption jedoch weitgehend ignoriert werden. Hier dominieren privilegientheoretische und identitätspolitische Varianten der »Weißseinsforschung« (vgl. Karakayalı 2015).

und von wem das Angebot der rassistischen Vergemeinschaftung angenommen wird – und wann, warum und von wem es, gemeinsam mit der damit verbundenen »amorphen Identität«, abgelehnt, verworfen oder gar bekämpft wird. Wie Manuela Bojadžijev in einem anderen Zusammenhang treffend formuliert: »Ob und inwiefern Rassismus der Herrschaftssicherung dient, wäre demnach erst zu zeigen« (Balibar 1992b; vgl. Bojadžijev 2008: 64; Müller 1995: 90). Zweitens muss Hunds Formulierung hinterfragt werden, dass die rassistische Gemeinschaft »illusorisch« sei und »unabhängig« von »realer Verfügung über soziale und kulturelle Ressourcen« funktioniere (Hund 2007: 126). Hier scheint mit der notwendigen Zurückweisung privilegientheoretischer Ansätze eine grundlegende Erkenntnis des relationalen Rassismusverständnisses mitentsorgt zu werden: Dass nämlich Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis ein »Zugehörigkeitsmanagement« umfasst, über das »zentral der Zugang zu ökonomischen [sic!], sozialem und kulturellem Kapital in der Gesellschaft geregelt [wird]« (Rommelspacher 2009b: 31). Wenn das der Fall ist, hat die rassistische Gemeinschaft eine materielle und keineswegs nur illusorische Dimension, da mit der Annahme einer als überlegen markierten Identität auch ein relativ privilegierter Zugang zu sozialen und kulturellen Ressourcen verbunden ist. Ein grundsätzliches Problem ist schließlich die weitgehend fehlende gesellschaftstheoretische Einbettung der Hund'schen Untersuchungen. Zwischen der weitreichenden These der negativen Vergesellschaftung, die für ein historisch und räumlich enorm ausgedehntes Feld Gültigkeit beansprucht, und der detailreich vorgenommenen, historisch-konkreten Darstellung rassistischer Praxen, klafft eine Lücke. Hund bietet wenig Anhaltspunkte für eine Binnendifferenzierung, die zwischen dem Allgemeinen der rassistischen Vergesellschaftung in allen Klassengesellschaften und den besonderen, in Form wie Inhalt vielfältigen rassistischen Diskriminierungspraxen vermittelt. Die fehlende Gesellschaftstheorie führt auch zu Unklarheiten im Konzept der negativen Vergesellschaftung selbst. Den Begriff leitet Hund von einer Bemerkung Max Webers her (Hund 2007: 32), der in dem 1922 posthum veröffentlichten »Wirtschaft und Gesellschaft« der »Ethnischen Gemeinschaft« ein Kapitel widmet. Weber beschreibt darin die Entstehung von »Gemeinschaftshandeln«, das sich »rein negativ« bestimmt, »als Absonderung und Verachtung oder umgekehrt abergläubische Scheu gegenüber den in auffälliger Weise Andersgearteten« (Weber 1972 [1922]: 216). Die ethnische oder rassistische Gemeinschaft stifte eine »spezifische Massenehre«, die »jedem, der der subjektiv geglaubten Abstammungsgemeinschaft angehört, zugänglich ist« (ebd.). So wie die individuelle Standesehre dem Einzelnen die »Überzeugung

von der Vortrefflichkeit der eigenen und der Minderwertigkeit fremder Sitten« verleiht, kann die auf ethnischer oder rassischer Vergemeinschaftung beruhende Ehre den Massen den Glauben an die eigene Überlegenheit selbst dann vermitteln, wenn sie besitzlos und in Elend leben – solange die Abgesonderten und Verachteten sozial deklassiert bleiben. Beispielhaft sind für Weber dafür arme weiße Arbeiter der Sklaverei-Epoche in den USA, die er als die »eigentlichen Träger der den Pflanzern selbst ganz fremden Rassenantipathie« identifiziert, weil »gerade ihre soziale ›Ehre‹ schlechthin an der sozialen Deklassierung der Schwarzen hing« (Weber 1972 [1922]: 221). Hunds Bezug auf Weber ist hier durchaus selektiv. Er greift den Gedanken auf, dass Rassismus unteren sozialen Schichten eine Form der Selbstbehauptung auf dem Rücken der Unterdrückten ermöglicht. Allerdings geht er nicht weiter darauf ein, dass Webers Klassenbegriff mit einem relationalen Verständnis von Klassenverhältnissen nicht kompatibel ist. Webers Klassen sind Kollektive mit unterschiedlichen Marktpositionen und damit verbundenen Lebenschancen; seine Klassengesellschaften sind *stratifizierte soziale Gefüge*. Hund jedoch zielt mit dem Begriff auf die Absicherung von *Klassenherrschaft* (Hund 2006 [1922]: 119) und ruft damit ein auf Marx zurückgehendes Verständnis von Klassen als *antagonistisches soziales Verhältnis* auf. Der Unterschied ist durchaus relevant, weil darin zwei mögliche Interpretationen der »negativen Vergesellschaftung« aufscheinen. Eine Weberianische Interpretation versteht Rassismus als Modus gesellschaftlicher Reproduktion, der durch die Tatsache ungleich verteilter Lebenschancen notwendig wird. Eine an Marx anschließende Interpretation dagegen begreift Rassismus als Modus gesellschaftlicher Reproduktion, der durch die Tatsache des Klassenkampfes² und die Widersprü-

2 Klassenkampf meint hier nicht bloß ökonomische Konflikte oder im Namen einer Klasse geführte Kämpfe, sondern, wie Balibar im Anschluss an Marx argumentiert, einen »*Transformationsprozeß ohne vorgegebenes Ziel*« (Balibar 1992d: 206). In diesem Prozess wirken »*antagonistische [...] Strategien*: Ausbeutungs- und Herrschaftsstrategien, Widerstandsstrategien, die durch ihre eigenen Auswirkungen ständig verschoben und neu mobilisiert werden« (Balibar 1992d: 202; vgl. Bojadžijev 2008: 40-41).

che in der Reproduktion der kapitalistischen Produktionsweise³ notwendig wird.

Hunds Konzept der negativen Vergesellschaftung bietet also eine theoretische Problematik, in der Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis analysiert und auf dessen Funktion hinsichtlich der gesellschaftlichen Stabilisierung und Reproduktion geprüft werden kann. Was allerdings aussteht ist die Entwicklung von dazu geeignetem theoretischem und konzeptionellem Werkzeug mittlerer Reichweite, das auf Ebene der Gesellschaftsformationen und Konjunkturen angelegt ist. Ich schlage vor, dafür auf die von Antonio Gramsci entwickelte Theorie der Hegemonie und deren Weiterentwicklung durch Stuart Hall zurückzugreifen. Obwohl weitgehend unter Absehung rassistischer Modi der Vergesellschaftung entwickelt, stellt die Hegemonietheorie eine ähnliche Frage wie jene, die der These der negativen Vergesellschaftung zugrunde liegt: Wie wird politische und gesellschaftliche Stabilität unter den Bedingungen antagonistischer Klassenverhältnisse und krisenhafter Akkumulationsdynamiken hergestellt?

4.2 Rassismus und Hegemonie I: Antonio Gramsci

Der Bezug auf Gramsci und die Hegemonietheorie hat in der kritischen Rassismuskonstruktion durchaus Tradition: Wir finden ihn etwa in Edward Saids Orientalismusanalyse (Said 2003 [1978]: 24-25) und, knapp zehn Jahre später, in der Racial Formation Theory (Omi/Winant 2014: 140). Die Neorassismus-Debatte bediente sich auf britischer (Hall 1986; Miles 1989: 1; Miles/Brown 2003: 83) wie französischer Seite bei Gramsci. Allerdings blieben die Bezüge meist kursorisch und auf einzelne Bemerkungen beschränkt. Sie bezeugen eher die von John A. Buttigieg, Herausgeber der englischen Gesamtausgabe von Gramscis Gefängnisheften, beklagte »tendency to pluck ›isolated quotations‹ out of the notebooks not for the purpose of ›reconstructing‹ Gramsci's

3 Diese Formulierung verweist auf Aspekte der Vergesellschaftung, die über Klassenverhältnisse hinausgehen und quer zu ihnen liegen, insbesondere Geschlechterverhältnisse. Bei Hund spielen diese Aspekte keine oder nur eine untergeordnete Rolle; die Notwendigkeit negativer Vergesellschaftung wird explizit aus der Tatsache der Klassenherrschaft abgeleitet. Aus der Perspektive der sozialen Reproduktion können jedoch vergeschlechtlichte Konflikte und Widersprüche identifiziert werden, die durch negative Vergesellschaftung einer Bearbeitung zugeführt werden (vgl. Bhattacharya 2017). Dies wird in Kapitel 8 am empirischen Material verdeutlicht.

theory or philosophy, but to lend credence to or reinforce a given thesis or an argument« (Buttigieg 2006: 40). Die wichtigste Ausnahme dieser Regel stellt das Werk Stuart Halls dar, der ab Ende der 1970er Jahre die Relevanz Gramscis für die Rassismusanalyse nicht nur explizit betonte (Hall 1986), sondern auch exemplarisch vorführte (Hall et al. 1978). Bevor darauf näher eingegangen wird, soll jedoch Gramscis eigene Auseinandersetzung mit dem Thema Rassismus diskutiert sowie Gramscis Hegemonietheorie entlang zentraler Begriffe vorgestellt werden.

Was heute in kritischen Sozial- und Kulturwissenschaften als Hegemonietheorie bezeichnet wird, ist Ergebnis einer jahrzehntelangen, internationalen Aneignung, Diskussion und Weiterentwicklung einer spezifischen marxistischen Debatte, die ihre einflussreichste Verdichtung in den ›Gefängnisheften‹ Antonio Gramscis erfahren hat. Gramsci (1891-1937) schrieb als politischer Gefangener im faschistischen Italien Überlegungen zu Politik, Kultur, Geschichte und Philosophie nieder. Was wir heute als ›Gefängnishefte‹ lesen können, sind diese Überlegungen und Forschungsnotizen, die Gramsci zwischen 1929 und 1935 in insgesamt 29 Notizheften verfasste.⁴ Sie waren in dieser Form nie zur Veröffentlichung vorgesehen. Ihr fragmentarischer, provisorischer und diskontinuierlicher Charakter – Gramsci nutzte stets mehrere Hefte gleichzeitig, ließ Überlegungen abbrechen und griff sie an anderer Stelle oder zu späteren Zeitpunkten wieder auf, überarbeitete manche Paragraphen und ließ andere bestehen – trug den Gefängnisheften Bezeichnungen wie »Anti-Werk« (Haug 1991: 8), »Laboratorium« (Ives 2004, x) oder »monumental labyrinth« (Femia 1981: 9) ein.⁵ Die literarische Form des »unfinished business« (Ruccio 2011: 269) macht es, mehr noch als bei anderen zu ›Klassikern‹ avancierten Texten, unabdingbar, die eigene Lesart der Gefängnishefte zu explizieren. Allzu oft dient der Verweis auf sie als Vorwand, so Buttigieg,

»as a prelude to and a justification for reconstructing the text, filling its lacunae, or unlocking its hidden meaning. Needless to say, the reconstructions, the filling of the blanks, and the decoding of Gramsci's text have rarely been either innocent or innocuous; indeed, they almost always reveal the predilections, polemical motivation, ideological bias, or conventional way of thinking

4 Vier weitere Hefte nutzte Gramsci für Übersetzungsübungen (vgl. Ives 2011).

5 Peter Thomas (2009: 109) kommentiert die in der Gramsci-Forschung fast schon rituelle Darstellung der Gefängnishefte als undurchdringbares Rätsel sarkastisch: Gramscis Theorie erscheine oft als »a riddle wrapped in a mystery inside an enigma«.

of the putative philologist, while they invariably fail to bring into relief the unique character of Gramsci's work« (Buttigieg 2006: 40).

Um dem Vorwurf intellektueller Unlauterkeit zu entgehen ist es einerseits notwendig, die Intention der Lektüre und Darstellung offenzulegen sowie andererseits die notwendig zu treffende Auswahl der Texte, auf die Bezug genommen wird, so vorzunehmen, dass sie dem ›Leitmotiv‹⁶ seines Denkens nicht zuwiderläuft (vgl. Santucci 2010: 27-41).

Gramsci unternahm während seiner Haft mehrere Anläufe, seine Aufzeichnungen thematisch zu strukturieren und neu zu ordnen (vgl. Gerratana 1991); sein erster Plan sah nicht weniger als 16 Hauptthemen vor, die vom Abstrakten zum Konkreten, vom Epochalen zum Persönlichen reichten (GH: 67). Was sich in den Heften, über die verstreuten Themen hinweg als Leitmotiv wahrnehmen lässt, ist Gramscis grundlegendes Interesse daran, wie Macht im modernen, kapitalistischen Staat organisiert wird, wie sie durch die Verschränkung von ökonomischen, politischen und kulturellen Praxen als *Führung* ausgeübt wird. Das ist die Frage, die Gramsci umtreibt. Sie verbindet seine Untersuchungen zur italienischen Einigungsbewegung (*Risorgimento*), zu Machiavelli und Dante oder zur Entwicklung der italienischen Sprache mit der Reflexion des Scheiterns der sozialistischen Revolutionen in Westeuropa sowie des Aufstiegs des Faschismus. Es waren die

»dramatischen historischen Erfahrungen, an denen Gramsci in den letzten zehn Jahren teilgenommen hat und die den impliziten Hintergrund seiner Untersuchungen bilden, weniger ihren Rahmen als vielmehr ihren eigentlichen Daseinsgrund: Krieg und Nachkriegszeit, Entwicklung und Krise der Arbeiterbewegung, Oktoberrevolution und Kommunistische Internationale, Massenkampf und Staatskrise, Entstehung und Machtübernahme des Faschismus« (Gerratana 1991: 27).

Das »stabile und »dauerhafte« Element ist also zunächst eine Frage: Wie können wir die relative Stabilität moderner Klassenherrschaft verstehen,

6 Diese Formulierung orientiert sich an Gramscis eigenen Bemerkungen zum Studium des Marx'schen Werks in den Gefängnisheften. Um die »Entstehung einer Weltauffassung« zu studieren, »die von ihrem Begründer niemals systematisch dargelegt wurde«, gelte es jene Elemente des intellektuellen Entwicklungsprozesses zu identifizieren, »die stabil und »dauerhaft« geworden sind. [...] Die Suche nach dem *Leitmotiv*, nach dem Rhythmus des in Entwicklung befindlichen Denkens muss wichtiger sein als die einzelnen beiläufigen Äußerungen und herausgelösten Aphorismen« (GH: 1794f.; Herv. i. O.).

die sich über Klassenkämpfe, tiefe soziale Krisen und interne politische Rivalitäten hinweg als so widerstandsfähig gegen ihre Transformation in eine sozialistische Gesellschaftsordnung erwiesen hat? Um sie zu bearbeiten entwickelt Gramsci den Begriff der Hegemonie zum Schlüsselkonzept seiner politischen Theorie. In für ihn typischer Manier (vgl. Ives 2004: 65) greift er einen in verschiedenen Debattenzusammenhängen zirkulierenden Begriff auf und übersetzt ihn in »seine« Problematik.⁷ Hegemonie bezeichnet bei Gramsci fortan jene Form der konsensbasierten und kompromissvermittelten Machtausübung, die in modernen, kapitalistischen Nationalstaaten Europas vorherrscht und das politische Terrain strukturiert, auf dem verschiedene soziale Kräfte um Einfluss und Führung ringen:

»Die »normale« Ausübung der Hegemonie auf dem klassisch gewordenen Feld des parlamentarischen Regimes zeichnet sich durch die Kombination von Zwang und Konsens aus, die sich in verschiedener Weise die Waage halten, ohne dass der Zwang zu sehr gegenüber dem Konsens überwiegt, sondern im Gegenteil sogar versucht wird, zu erreichen, dass der Zwang auf den Konsens der Mehrheit gestützt scheint, wie er von den sogenannten Organen der öffentlichen Meinung – Zeitungen und Verbände – ausgedrückt wird« (GH: 1610).

Die Stabilität und Widerstandsfähigkeit einer modernen gesellschaftlichen Ordnung lässt sich für Gramsci also nicht in erster Linie auf die Durchsetzung von Gesetzen durch die Anwendung oder Androhung von Zwang zurückführen. Um zu »herrschen« muss eine gesellschaftliche Gruppe Zustimmung organisieren, also »führen« (vgl. GH: 1947). Diese Führung, und damit politische Macht, vermittelt sich nicht allein über die Organe des Staates im formellen Sinn, sondern nimmt das gesamte Netzwerk der gesellschaftlichen Meinungsbildung und der Organisation des Alltags in Anspruch. Gramsci nennt es das »Ensemble [...] der gemeinhin »privat« genannten Organismen« oder »die Ebene der Zivilgesellschaft« (GH: 1502). Zusammen mit dem Staat im

7 In der rezenten Forschung werden zwei Hauptquellen für Gramscis Hegemoniekonzept herausgestellt (vgl. Boothman 2011). Einerseits die Strategiedebatten der russischen Sozialdemokratie bzw. der kommunistischen Partei vor und nach 1917, wobei Gramsci selbst als Delegierter zur Kommunistischen Internationalen in Moskau (1922–1923 und 1925) an diesen Diskussionen teilnahm (Brandist 2015); andererseits linguistische Debatten in Italien, insbesondere die Arbeiten des Sprachwissenschaftlers Matteo Bartoli, bei dem Gramsci in Turin studiert hatte (Carlucci 2013; Ives 2004).

engeren Sinne, den er »politische Gesellschaft« nennt, bilden sie den Staat »in integraler Bedeutung« (GH: 824).⁸

Systematisierend können wir drei Dimensionen von Hegemonie unterscheiden. *Erstens* die Dimension der »intellektuelle[n] und moralische[n] Führung« (GH: 1947). Dort, wo um Normen, Werte und Ideen mit dem Anspruch auf universelle Durchsetzung gerungen wird, findet ein Kampf um den Alltagsverstand statt. Darunter versteht Gramsci die meist widersprüchliche Selbst- und Weltauffassung, durch die Individuen sich Gruppen, Strömungen, Lager zurechnen, also geführt werden (GH: 1375ff.). Hegemonie zielt darauf ab, Konsens hinsichtlich der moralisch-ethischen Leitbilder, der anzustrebenden Entwicklungsweise einer Gesellschaft und der individuellen Lebensführung zu erzielen. Sie umfasst in diesem Sinne die Universalisierung partikularer, also einzelnen sozialen Gruppen zuzurechnender, Interessen. Diese moralisch-intellektuelle Führung muss *zweitens* um die Dimension der materiellen Zugeständnisse oder Kompromisse ergänzt werden. Um Hegemonie aufrecht zu erhalten, muss die führende Gruppe den engen Umkreis der eigenen, unmittelbar ökonomischen Interessen überschreiten. »Die Tatsache der Hegemonie setzt zweifellos voraus«, so Gramsci,

»dass den Interessen und Tendenzen der Gruppierungen, über welche die Hegemonie ausgeübt werden soll, Rechnung getragen wird, dass sich ein gewisses Gleichgewicht des Kompromisses herausbildet, dass also die führende Gruppe Opfer korporativ-ökonomischer Art bringt, aber es besteht kein Zweifel, dass solche Opfer und ein solcher Kompromiss nicht das Wesentliche betreffen können, denn wenn die Hegemonie politisch-ethisch ist, dann kann sie nicht umhin, auch ökonomisch zu sein, kann nicht umhin, ihre materielle Grundlage in der entscheidenden Funktion zu haben, welche die führende Gruppe im entscheidenden Kernbereich der ökonomischen Aktivität ausübt.« (GH: 1567)

Schließlich müssen die spezifischen Formen von Konsens und Kompromiss, um auf Dauer gestellt zu werden, wiederum in den integralen Staat zurückwirken und sich in dessen Institutionen einschreiben. Der hegemoniale Apparat einer gesellschaftlichen Gruppe über den Rest der Bevölkerung (oder

8 Die Unterscheidung von Zivilgesellschaft und politischer Gesellschaft ist eine analytische, keine topologische. Die beiden Begriffe bezeichnen keine strikt abgegrenzten gesellschaftlichen Orte, sondern unterschiedliche Funktionen der Macht innerhalb des integralen Staates (vgl. Opratko 2018: 41-45).

Zivilgesellschaft) umfasst, wie Peter Thomas (2009: 226) zusammenfasst, »a wide-ranging series of articulated institutions (understood in the broadest sense) and practices—from newspapers to educational organisations to political parties—by means of which a class and its allies engage their opponents in a struggle for political power«.

Diese erste Annäherung an den Begriff der Hegemonie soll keine vollständige Rekonstruktion des Gramsci'schen Denkens bieten, sondern die Problematik darstellen, in der Gramsci das Konzept der Hegemonie entwickelt. Sie ist der Ausgangspunkt, um zu prüfen, inwiefern die von ihm entwickelten Begriffe eine gesellschaftstheoretische Einbettung kritischer Rassismusanalyse erlauben. Dafür werde ich zunächst auf Gramscis Bemerkungen zu historischen und zeitgenössischen Formen des Rassismus eingehen. Daran anschließend werden Begriffe vorgestellt, die nach meiner Lesart nicht nur tragende Säulen der Hegemonietheorie darstellen, sondern auch für eine hegemonietheoretisch orientierte Rassismusanalyse zentrale Bedeutung haben. Neben dem Konzept der *Hegemonie* und der *Subalternität* sind dies der Begriff des *Alltagsverstands*, die Konzeption des Staates in seiner integralen Bedeutung als Zusammenhang von *Zivilgesellschaft* und *politischer Gesellschaft* sowie die kritische Umarbeitung der sozialen Kategorie der *Intellektuellen*.

4.2.1 Gramscis Rassismusanalyse: die Frage des Südens

Dass Gramsci gerade in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren für die Rassismuskussion bedeutsam wurde, ist kein Zufall. Der rassismustheoretische Bezug war Teil einer ersten Hochkonjunktur der internationalen Gramsci-Rezeption. Gramsci wurde im Kontext der »Neuen Linken« nach 1968 als heterodoxer marxistischer Denker entdeckt, frei vom Kainsmal des Stalinismus und interessiert an Fragen des Alltags und der Kultur, die auch die sozialen Bewegungen jener Zeit umtrieben. Mit dem Erscheinen der von Quintin Hoare und George Nowell Smith herausgegebenen »Selections from the Prison Notebooks« (Gramsci 1971) wurden Teile der Gefängnishefte erstmals einer breiten nicht-italienischsprachigen Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Die Veröffentlichung beförderte einen regelrechten Gramsci-Boom (vgl. Eley 1984). Zugleich präsentierte sie jedoch auch eine spezifische Auswahl, basierend auf der Zusammenstellung des ehemaligen Mitstreiters Gramscis und Vorsitzenden der Italienischen Kommunistischen Partei ab 1947, Palmiro Togliatti. Zwar existierte seit 1975 eine kritische Gesamtausgabe auf italienisch, doch die wenigsten jener, die Gramsci »anwendungsorien-

tiert« lasen, griffen auf sie zurück.⁹ Dieser historische Kontext mag zum Teil erklären, warum in der englischsprachigen Rassismuskommunikation zwar auf Gramscis Gefängnishefte, nicht jedoch auf dessen eigene Auseinandersetzung mit Rassismus Bezug genommen wurde. Letztere finden sich zwar verstreut in den Gefängnisheften, die entsprechenden Passagen wurden aber nicht in den Auswahlband von 1971 aufgenommen. So kommt es, dass Stuart Hall noch 1986 seinen einflussreichen Aufsatz zu »Gramsci's relevance for the Study of Race and Ethnicity« mit der Behauptung einleiten konnte: »Gramsci did *not* write about race, ethnicity or racism in their contemporary meanings or manifestations« (Hall 1986: 8, Herv. i. O.). Das ist unrichtig, wie die Lektüre der Gefängnishefte und -briefe sowie der Veröffentlichungen vor Gramscis Inhaftierung bezeugen. Darauf haben zuletzt mehrere ForscherInnen hingewiesen (Brennan 2001; Carley 2013; Green 2013; Srivastava/Bhattacharya 2012). Wahr ist, dass Gramsci es nicht für nötig hielt, reaktionären Rassentheorien Beachtung als intellektuelle Herausforderung zu schenken. Fragen der biologischen Überlegenheit oder der »Rassenmischung« kommentierte er in den Gefängnisheften lapidar als »absurd« (GH: 257). In einem Brief an seine Schwägerin Tatjana Schucht vom 12. Oktober 1931 reagiert er ungehalten auf deren Verweis auf vermeintlich »rassische« Charaktereigenschaften. Er kritisiert, dass manche ihrer Aussagen in früheren Briefen einen »Standpunkt, der direkt in den Antisemitismus führte«, beinhalteten (Gramsci 1956: 182). Wer über Menschengruppen als »Rassen« schreibe, betreibe »Mystizismus niederer Sorte« (Gramsci 1956: 183), rassische Unterschiede behaupteten Menschen dort, wo man sie »propagandistisch bearbeitet« habe: »So habe ich für meinen Teil die [Rassen-]Frage gelöst und lasse mich nicht verleiten, sie wieder aufzurollen« (Gramsci 1956: 184).

Sehr wohl von Interesse war für ihn jedoch die *Funktion* der »Rassenfrage« für die politischen Kräfteverhältnisse seiner Zeit. Das Thema taucht in einer Reihe von Notizen in den Gefängnisheften auf. Einerseits behandelt Gramsci, als Teil seiner Studien zur Herausbildung der italienischen Intellektuellen, die Haltung jener zur italienischen Kolonialpolitik. Er setzt sich mit

9 Eine bemerkenswerte Ausnahme war Perry Anderson. Sein einflussreicher Aufsatz »The Antinomies of Antonio Gramsci«, veröffentlicht 1976 in der *New Left Review*, greift auf die kurz zuvor erschienene italienische Gesamtausgabe der Gefängnishefte zurück (Anderson 1976). Rassismus und verwandte Phänomene interessieren Anderson dabei jedoch nicht, sodass dies für die rassismustheoretische Rezeption Gramscis ohne Folgen blieb.

dem italienischen Nationaldichter Giovanni Pascoli auseinander, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts der sozialistischen Arbeiterbewegung nahestand. Gramsci zitiert eine Aussage Pascolis aus dem Jahr 1900, in der dieser seine »Mission« erklärt, »den Gedanken des Vaterlands und der Nation und der Rasse in den blinden und eiskalten Sozialismus von Marx einzuführen« (GH: 263). Gramsci nennt Pascoli den »Herold eines nationalen Sozialismus« (GH: 266) und behandelt ihn exemplarisch für jene Strömungen im Umfeld der sozialistischen Partei, die vehement für die Unterstützung der italienischen Kolonialpolitik eintraten. Die versuchte Einführung der Kategorie der Rasse in den sozialistischen Diskurs wird von Gramsci in den Zusammenhang mit den »vielen wiederholten Versuche[n] von Literaten« gesetzt, »in Italien einen Nationalsozialismus zu fördern (das heißt, die großen Massen zur nationalen oder nationalistisch-imperialistischen ›Idee‹ hinzuführen)« (GH: 812). Rassismus taucht demnach als Element in den Auseinandersetzungen um politische Führung auf, spielt also schon hier eine Rolle in Gramscis Analyse von Hegemonie. Ein noch wichtigerer Faktor wird Rassismus jedoch im Kontext einer weiteren, für Gramsci zentralen politischen Frage: Die ›Frage des Südens‹ (›Questione meridionale‹) beschäftigt ihn schon seit seinen ersten politischen Aktivitäten. Sie betrifft das Verhältnis zwischen dem industrialisierten, urbanisierten und proletarisierten Norden und dem agrarisch geprägten Süden Italiens, der von der Herrschaft großer Grundbesitzer und der kulturellen Dominanz der katholischen Kirche geprägt war, aber auch von »episodenhaften« Formen des Widerstands, lokalen Organisationsformen und Banditentum. Schon als sozialistischer Aktivist der Gruppe »L'Ordine Nuovo« in Turin hatte Gramsci die strategische Bedeutung dieser Frage für die italienische Revolution beständig betont (vgl. Rosengarten 2011). In der Schrift »Einige Aspekte der Frage des Südens« von 1926, die aufgrund seiner Verhaftung unvollendet blieb, schreibt Gramsci, dass der »Grundgedanke der Turiner Kommunisten [...] der des politischen Bündnisses zwischen den Arbeitern des Nordens und den Bauern des Südens [gewesen ist], um der Bourgeoisie die Staatsmacht zu entreißen« (Gramsci 1955: 7). Das Scheitern der Revolution, die Niederlage der italienischen Arbeiterbewegung und ihre Zerschlagung durch den Faschismus führt Gramsci wesentlich darauf zurück, dass es nicht gelungen war, ein solches Bündnis zu bilden, in dem die arme Landbevölkerung des Südens den Erfolg der streikenden ArbeiterInnen im Norden als Teil und Bedingung ihrer eigenen Befreiung wahrgenommen hätte. Der Arbeiterbewegung war es nicht gelungen, in diesem Sinne Führung – Hegemonie – zu übernehmen. Die Bauernschaft war überwiegend in der Allianz mit den Landbesitzern und

dem Klerus des Südens verblieben – und damit zugleich der Hegemonie der Großbourgeoisie unterworfen.

Um zu verstehen, warum das notwendige Bündnis von ArbeiterInnen und Bauern/Bäuerinnen fehlschlug, untersucht Gramsci das Verhältnis zwischen Norden und Süden als politisches Kräfteverhältnis. Im Süden könnten demnach drei soziale Schichten ausgemacht werden. Er unterscheidet zwischen »der großen gestaltlosen und zusammenhanglosen Bauernmasse, den Intellektuellen aus der kleinen und mittleren Dorfbourgeoisie sowie den Großgrundbesitzern und den großen Intellektuellen.« Zusammen bildeten sie einen »großen agrarischen Block« (Gramsci 1955: 21), der durch die moralisch-intellektuelle Führung der ländlichen Intellektuellen zusammengehalten wird: »Der Bauer des Südens ist mit dem Großgrundbesitzer durch den Intellektuellen verbunden« (Gramsci 1955: 24).¹⁰ Dieser agrarische Block wiederum ist in ein Hegemonieverhältnis mit dem Norden eingebunden, das Gramsci als *koloniales* Verhältnis bezeichnet. Gramsci zitiert die von ihm während der Turiner Rätebewegung herausgegebene Zeitung »L'Ordine Nuovo«: »Die Bourgeoisie des Nordens hat Süditalien und die Inseln unterjocht und zu einer ausgebeuteten Kolonie herabgewürdigt« (Gramsci 1955: 6) Diese These wurde in den Jahren danach bestärkt und vertieft. In den gemeinsam mit Palmiro Togliatti verfassten Thesen für den 1926 im Lyoner Exil abgehaltenen Kongress der Kommunistischen Partei heißt es, dass die Dominanz des Nordens über den Süden

»die arbeitenden Bevölkerungen des Südens in eine Lage bringen, die analog ist zu jener der kolonialen Bevölkerungen. Die große Industrie des Nordens erfüllt ihnen gegenüber die Funktion der kapitalistischen Metropolen. Die großen Grundbesitzer und die mittlere Bourgeoisie des Südens wiederum erfüllen die Rolle Jener, die sich in den Kolonien mit der Metropole ver-

10 Der einflussreichste dieser »südlichen Intellektuellen« war der Neapolitaner Benedetto Croce, der wichtigste italienische Philosoph zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Gramsci intellektuelle Auseinandersetzung mit Croce zieht sich durch seine gesamte Schreibtätigkeit. Wie wichtig ihm die Rolle Croces schien, belegt eine Formulierung in den Gefängnisheften: »Man muss [...] zu dieser Abrechnung [mit Croces Philosophie, Anm. B.O.] kommen, auf möglichst breite und vertiefte Weise. Eine derartige Arbeit, ein *Anti-Croce*, der im modernen kulturellen Klima die Bedeutung und Wichtigkeit haben könnte, die der *Anti-Dühring* für die Generation vor dem Weltkrieg gehabt hat, wäre der Mühe wert, dass ihr eine ganze Gruppe von Menschen zehn Jahre ihrer Tätigkeit widmen« (GH: 1248; Herv. i. O.).

bünden, um die Masse der arbeitenden Menschen unter Kontrolle zu halten. Wirtschaftliche Ausbeutung und politische Unterdrückung werden so kombiniert, um die arbeitende Bevölkerung des Südens zu einer ständig gegen den Staat mobilisierten Kraft zu machen. (Gramsci 1978: 345).¹¹

Die Referenz auf den Kolonialismus ist nicht bloß metaphorisch gemeint. Gramsci untersucht die Frage des Südens *als koloniale Frage*. Der junge, durch die Bewegung des Risorgimento erkämpfte italienische Nationalstaat bildet für ihn eine rein *formale* Einheit, die keine echte nationale Integration, sondern hierarchische Unterordnung stiftet. Entscheidend für die Aufrechterhaltung dieser Unterordnung ist, wie in der Kolonialpolitik der imperialistischen Länder außerhalb Europas, die Inferiorisierung und Dämonisierung der kolonialen Subjekte. Gramsci geht darauf explizit in »Einige Aspekte der Frage des Südens« ein und greift diese Überlegungen später mehrfach in den Gefängnisheften auf. Vor seiner Verhaftung schreibt er zur »Frage des Südens«:

»Es ist bekannt, welche Ideologie von den Propagandisten der Bourgeoisie in der raffiniertesten Form unter den Massen des Nordens verbreitet worden ist. Danach ist der Süden die Bleikugel, die schnellere Fortschritte in der zivilisatorischen Entwicklung Italiens verhindert, sind die Südländer biologisch minderwertige Wesen, sind durch die natürliche Bestimmung Halbbarbaren oder völlige Barbaren; wenn der Süden rückständig ist, so tragen nicht das kapitalistische System oder irgendeine andere geschichtliche Ursache die Schuld daran, sondern die Natur, die die Südländer als Faulpelze, Dummköpfe, Verbrecher und Barbaren geschaffen hat [...]. Die Sozialistische Partei war zu einem großen Teil der Vermittler dieser bürgerlichen Ideologie unter dem Proletariat des Nordens. Die Sozialistische Partei gab ihren Segen zu der gesamten »meridionalistischen« Literatur der Clique von Schriftstellern der sogenannten positiven Schule, zu den literarischen Erzeugnissen der Ferri, Sergi, Niceforo, Orano und ihrer kleineren Nachahmer, die in Artikeln, Skizzen, Novellen, Romanen, in Reisebeschreibungen und Erinnerungsbüchern in verschiedenen Formen immer das gleiche Lied sangen. Noch einmal diente »Wissenschaft« dazu, die Armen und Ausgebeuteten zu treten, aber diesmal kleidete sie sich in sozialistische Farben und erhob den Anspruch, die Wissenschaft des Proletariats zu sein.« (Gramsci 1955: 9)

11 Eigene Übersetzung. Leider liegt bis heute keine vollständige deutsche Übersetzung der Thesen von Lyon vor.

Diese Darstellung wird von Gramsci in den Gefängnisheften mehrfach aufgegriffen. Der Diskurs über die Ursachen der ›Rückständigkeit‹ des Südens, der sogenannte ›Meridionalismo‹, beschäftigte ihn auch im Kerker über einen langen Zeitraum weiter. Drei Jahre nachdem er »Einige Aspekte der Frage des Südens« verfasst hatte, notiert er einen fast wortgleichen Absatz (GH: 108), den er wiederum drei Jahre später überarbeitete. In seiner letzten Fassung lautet er:

»Das ›Elend‹ des Südens war ›historisch‹ unerklärlich für die Volksmassen des Nordens: sie verstanden nicht, dass die Einheit nicht auf Grundlage der Gleichheit hergestellt war, sondern als Hegemonie des Nordens über den Süden im territorialen Stadt-Land-Verhältnis, dass also der Norden konkret eine ›Krake‹ war, die sich auf Kosten des Südens bereicherte, und dass [sein] industriell-wirtschaftliches Wachstum im direkten Verhältnis zur Verarmung der Wirtschaft und Landwirtschaft des Südens stand. Der kleine Mann in Oberitalien dachte hingegen, wenn der Süden keine Fortschritte machte, nachdem er von den Hindernissen befreit worden war, die das Bourbonenregime der modernen Entwicklung entgegenstellte, dann bedeutete dies, dass die Ursachen des Elends keine äußeren waren, die in den objektiv-politischen Bedingungen gesucht werden müssten, sondern innere, der Bevölkerung im Süden angeborene, um so mehr, als die Überzeugung vom großen natürlichen Reichtum des Bodens verwurzelt war: es blieb nur noch eine Erklärung, die organische Unfähigkeit der Menschen, ihre Barbarei, ihre biologische Minderwertigkeit. Diese bereits verbreiteten Meinungen (die neapolitanische Tagdieberei [lazzaronismo] war eine Legende alten Datums) wurden konsolidiert und sogar theoretisiert von den Soziologen des Positivismus (Niceforo, Sergi, Ferri, Orano usw.) und nahmen so in einer Zeit des Wissenschaftsaberglaubens die Kraft ›wissenschaftlicher Wahrheit‹ an. So kam es zu einer Nord-Süd-Polemik über die Rassen und die Über- und Unterlegenheit von Nord und Süd.« (GH: 1957)

Diese Passage ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Sie analysiert den ›Meridionalismo‹ als Ideologie der Inferiorisierung, gerichtet gegen die BewohnerInnen des italienischen Südens, hinsichtlich deren Form, Inhalt und Funktion. Es lohnt, die darin enthaltenen Bestimmungen im Einzelnen herauszuarbeiten. Erstens geht Gramsci davon aus, dass die meridionalistische Ideologie eine erklärende Funktion hat. Die sozialen Unterschiede zwischen Norden und Süden waren schon seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts Gegenstand intensiver öffentlicher Erörterung. Der Kulturwis-

senschaftler Joseph Pugliese beschreibt den Meridionalismo so: »The cultural and political discourses that, post-unification, proceeded to represent a binarized relation between North and South would increasingly assume racializing and racist dimensions. An entire school of intellectuals devoted to the study of the South, as a ›question‹ or ›problem‹ to be analyzed and solved, was launched with the publication of Pasquale Villari's *Lettere Meridionali* (1875)« (Pugliese 2007: 35; vgl. Moe 2006; Schneider 1998). Die sozioökonomische Schwäche und der Mangel an wirtschaftlicher ›Entwicklung‹ war aber nicht nur für Intellektuelle, sondern auch für weite Teile der Bevölkerung ein erklärungsbedürftiges Phänomen. Die italienischen KommunistInnen machten das Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnis zwischen der Industrie des Nordens und dem agrarischen Süden dafür verantwortlich. Es gelang ihnen jedoch nicht, diesen Zusammenhang so zu vermitteln, dass er im Alltagsverstand der Mehrheit dominant wurde. Stattdessen dominierte die Behauptung des Zusammenhangs zwischen einer angeblichen biologischen Minderwertigkeit der SüdtalienerInnen und dem Elend, in dem sie leben mussten. Die Ideologie stellte also einen kausalen Zusammenhang her, der ein reales Phänomen plausibel erklären konnte. Zweitens führt Gramsci diese Plausibilität darauf zurück, dass die Ideologie der Minderwertigkeit sich auf eine lange Tradition von in der Folklore verankerten Wissensbeständen berufen konnte, sich zugleich aber die Form modernster Wissenschaftlichkeit gab. Als Beispiel für erstere nennt er die Legende von der »neapolitanischen Tagedieberei«. Dabei bezieht er sich auf die stereotype Figur der ›lazzari‹ oder ›lazzaroni‹, faule, aber glückliche Taugenichtse (Moe 2006: 61), die zumindest seit der Renaissance als »the very emblem of napoletanità« galten, »of a city ›where nature excludes history, overwhelms it and forces it to revert to a state of primitive happiness‹« (Moe 2006: 102). Zugleich nahm die Behauptung der »organischen Unfähigkeit« der Bevölkerung des Südens »in einer Zeit des Wissenschaftsaberglaubens die Kraft ›wissenschaftlicher Wahrheit‹ an«, sprach also im Namen einer höheren Wissensordnung und beanspruchte Objektivität. Diese Verwissenschaftlichung der meridionalistischen Ideologie wird von Gramsci auf die »Soziologen des Positivismus« zurückgeführt. Namentlich nennt er hier Alfredo Niceforo, Giuseppe Sergi, Enrico Ferri und Paolo Orano. An anderer Stelle ergänzt Gramsci den Cesare Lombroso; sie werden für die »biologische Auffassung von der den Südtali-

liernern (schlimmer, den Südlern) zugeschriebene ›Barbarei‹¹² verantwortlich gemacht (GH: 886). Cesare Lombroso (1835-1909) gilt als Vater der modernen Kriminologie und Gründer der italienischen Positivistischen Schule, zu der auch seine Schüler Niceforo, Ferri und Sergi gezählt werden (vgl. Villa 2011).¹³ Lombroso führte kriminelles Verhalten auf angeborene Eigenschaften zurück, die sich auch in körperlichen Merkmalen ausdrückten. Die Wissenschaft müsse sich demnach nicht auf den kriminellen Akt, sondern auf den »kriminellen Menschen« (»L'Uomo delinquente« – so der Titel eines seiner einflussreichen Werke) konzentrieren, ihn vermessen, kategorisieren und entsprechend behandeln. Was den kriminellen seiner Auffassung nach vom nicht-kriminellen Menschen unterschied, war eine *rassische Degeneration*, in der frühere Entwicklungsstadien der menschlichen Evolution als Atavismus auftauchten. Dabei ging er methodisch und empirisch-wissenschaftlich vor:

»Lombroso collected his rich storehouse of anthropological facts using equipment to measure craniums, ears, foreheads, jaws, arms, and other body parts in search of anomalies that marked the born criminal. This fortress of facts built through empirical methods assured accuracy in contrast to abstract theorizing and metaphysics« (D'Agostino 2002: 322).

Lombrosos erste Forschungsobjekte waren süditalienische ›Briganten‹ – Mitglieder aufständischer Banden, die gegen den neuformierten italienischen Nationalstaat kämpften –, die er als Freiwilliger im Rahmen einer militärischen Operation in Kalabrien untersuchen konnte (Pick 1986: 62). Durch Körper- und Schädelvermessungen wollte er entdeckt haben, dass der Kriminelle »an atavistic being« sei, »who reproduces in his person the ferocious instincts of primitive humanity and the inferior animals« – so Lombroso 1909, auf seine Entdeckungen rückblickend (zit. in Forgacs 2003:

12 »Südlern« heißt im Original »sudici«. Die Übersetzer kommentieren: »Der von Gramsci zitierte abwertende Ausdruck ›Sudici« [...] bringt die Bedeutung von ›Süden (›Sud‹) zusammen mit der von ›Schmutz‹ (›sudicio, plural ›sudici‹), was man etwa mit ›Sudler‹ wiedergeben könnte« (GH: A 391).

13 Für eine übersichtliche Darstellung der Rassentheorien Sergis, Ferris und Niceforos vgl. Gibson (1998) sowie D'Agostino (2002). Orano, ein Schüler Sergis, war Psychologe und Mitbegründer der faschistischen Partei. Er sollte später vor allem für sein Werk »Die Juden Italiens« (1937) Berühmtheit erlangen, das großen Anteil an der Verbreitung des Antisemitismus in Italien hatte (vgl. Bernardini 1977).

100).¹⁴ Wie D'Agostino (2002: 323) feststellt, wirkte Lombrosos Rassendoktrin als »launching pad for theorizing about the Southern Question. [...] As Lombroso claimed in 1900, an »inferior civilization« marked by a »criminality of blood« existed in southern Italy». ¹⁵ Niceforo, Ferri, Sergi und Orano entwickelten Lombrosos Kriminalanthropologie weiter und bezogen SüdtalienerInnen ausdrücklich in ihre Rassentypologien ein. Es ist also nicht bloß eine rhetorische Figur, wenn Gramsci von einer »Nord-Süd-Polemik über die Rassen« (GH: 1957, Herv. B.O.; vgl. 2161) schreibt. Im norditalienischen Rassismus gegen SüdtalienerInnen verschränkten sich lange zurückreichende, lokale Diskurse der kulturellen Rückständigkeit mit orientalistischen Zuschreibungen (vgl. Dainotto 2007: 172-217; Schneider 1998) und jüngster biologischer Rassenwissenschaft. Zugleich sind die kriminalanthropologischen Vermessungen durch die Lombroso-Schule, auf die Gramsci verweist,

14 Gramsci nimmt auf die Lombrosianische Theorie der physiognomischen »Sichtbarkeit« krimineller Energie auch in Briefen aus dem Gefängnis Bezug, in denen er von Begegnungen mit südtalientischen Kriminellen berichtet. Vgl. die Briefe an Giulia Schucht vom 12. Februar 1927 (Gramsci 1995: 48-50) und an Tatjana Schucht am 11. April 1927 (Gramsci 2008: 103-107). Carley (2013: 428-429) interpretiert Gramscis Briefe als »countermanning the predominant discourse on race (and especially criminality – these are his letters about his encounters with prisoners) in Italy during the time that he lived. Quite literally, Gramsci is pointing out that the theoretical premises for criminology – rooted in a »biologicalization« (i.e. the ability to read race from off of (sic!) the surface of the body and from behaviors) – are factually incorrect».

15 An der Person Lombrosos lässt sich auch die höchst komplexe Verschränkung unterschiedlicher Rassismen um die vorletzte Jahrhundertwende ablesen. Bereits 1871 – fünf Jahr vor Veröffentlichung seines »L'Uomo delinquente« – spekulierte Lombroso über die Minderwertigkeit der »farbigen« gegenüber den »weißen« Rassen in »L'uomo bianco e l'uomo di colore«. Später übertrug seine anhand der »Questione Meridionale« gewonnenen Thesen etwa auch auf die »Negro Question« in den USA, wo die »Italienische Schule« ab der Jahrhundertwende großen Einfluss auf akademische wie politische Debatten hatte – und als wissenschaftliche Legitimation für rassistische Einwanderungsgesetze diente (D'Agostino 2002). Zugleich wandte sich Lombroso – Sohn jüdischer Eltern, der seine Vornamen Hizkiah Mordecai in jungen Jahren für den römischen Cesare abgelegt hatte (Cavaglion 2011, 648) – in »L'Antisemitismo e le scienze moderne« (1894) gegen den rassistischen Antisemitismus, da dieser Juden fälschlicherweise als Rasse im biologischen Sinne auffasste. Das hielt ihn aber nicht davon ab, antisemitische Stereotype zu affirmieren: »The Jew is »weak,« physically »small,« »neurotic,« »wretched,« and »boring«. His morals are also defective: he is »a cheat,« »a liar;« he is »lecherous« and »ambitious« (Cavaglion 2011, 657). Letztlich macht er die Eigenschaften der Juden selbst für den Antisemitismus zumindest mitverantwortlich. Forgacs (2003, 103) verortet ihn daher in einem »wider pattern in this period of Jewish disidentification, or, if one prefers, Jewish self-hatred«.

selbst ein Paradebeispiel dafür, wie sich die Rassendoktrin Vorstellungen des zivilisatorischen Fortschritts vom ›Barbaren‹ zum ›Kultivierten‹¹⁶ zu eigen macht und Körper als ›Folien‹ nutzt, »auf die sich sozial erzeugte Indikatoren minderen Menschseins projizieren ließen« (Hund 2006: 120).¹⁷

Ein dritter Aspekt wird von Gramsci am deutlichsten in der ersten Textfassung von 1926 ausgesprochen, wo er schreibt: »Noch einmal diene ›Wissenschaft‹ dazu, die Armen und Ausgebeuteten zu treten, aber diesmal kleide sie sich in sozialistische Farben und erhob den Anspruch, die Wissenschaft des Proletariats zu sein.« (Gramsci 1955: 9). Der Rassismus war zwar eine ›bürgerliche Ideologie‹ und diene als Zement für die Hegemonie des Industrie- und Bankkapitals Norditaliens; seine Verbreitung konnte aber nicht nur als Propaganda des Kapitals verstanden werden. Hierfür bieten abermals Lombroso und die positivistische Kriminologie reichhaltiges Anschauungsmaterial. Lombroso selbst war selbst für einige Zeit Mitglied der Sozialistischen Partei und für diese Bezirksabgeordneter in Turin. Obwohl seine Theorien später im Faschismus und Nationalsozialismus aufgegriffen wurden, sah er sich selbst »as a progressive, not to say a radical, bringing science, or more specifically evolutionary biology and physical anthropology to bear upon Italy's ›backwardness‹« (Pick 1986: 65). Seine Motive waren aufklärerisch und dem Ideal des Fortschritts verpflichtet: »Lombrosian racial doctrine was not linked to political reaction, but entered Italian politics as a progressive force against Catholic and liberal social thought« (D'Agostino 2002: 323). Auch Lombrosos Schüler waren in der Sozialistischen Partei oder standen ihr nahe. Enrico Ferri war sogar von 1886 bis 1924 sozialistischer Parlamentsabgeordneter,

16 Lombrosos Theorie des rassistischen Atavismus kann auch als Teil einer breiteren kulturellen und intellektuellen Strömung in Europa gelesen werden, die das vermeintliche Problem der *Degeneration* – des Körpers, der Menschheit, der Kultur, der Zivilisation, der Nation, des Geistes – in einer sich neu formierenden, »medico-psychiatric and natural scientific language« artikulierte (Pick 1986: 2).

17 Gramsci hat also ein sehr hellsichtiges Verständnis dafür, dass es gerade die Verknüpfung scheinbar inkompatibler Wissensbestände oder Logiken ist, die den ›Erfolg‹ der meridionalistischen Ideologie ausmachen. Diese Erkenntnis geht selbst zeitgenössischen Analysen bisweilen ab. So identifiziert Gibson in ihrer wertvollen und höchst kenntnisreichen Aufarbeitung eine »confusion in racial classification« bei Lombroso, Ferri, Niceforo und Sergi als Defizit. Sie stellt erstaunt fest: »Without a clear definition, race shifted between biological, cultural, and political categories in their writing« (Gibson 1998: 113). Dabei übersieht sie, dass es gerade diese Amalgamierung von Biologie, Kultur und Politik war, die den Rassendiskurs so wirkmächtig werden ließ.

bevor er 1926 zu den Faschisten überlief (Pick 1986: 81-82). Die Thesen Lombrosos und seiner Schüler wurden in den sozialistischen Zeitungen verbreitet, »Avanti!« legte ihre Schriften als günstig zu erwerbende Taschenbuchausgaben auf (Gibson 1998: 45). Marcus E. Green fasst Lombrosos Bedeutung so zusammen:

»His work influenced several generations of disciples and public officials, who implemented his theories, and his writings were disseminated among Italian workers, which shaped the discourse of the socialist movement and the Southern Question« (Green 2013: 119).

Gramsci war also deutlich bewusst, dass der Rassismus nicht auf ein Instrument der politischen Rechten reduzierbar war. Er war im Alltagsverstand der ArbeiterInnenmassen im Norden verankert und wurde innerhalb der Organisationen der ArbeiterInnenbewegung aktiv produziert und reproduziert.

Viertens schließlich finden wir in Gramscis Diskussion des Meridionalismus ein klares Verständnis davon, dass Rassismus eine konstitutive Rolle im »geschichtlichen Block« Italiens zu Beginn des 20. Jahrhunderts einnahm. Die innere Bindung des »agrarischen Blocks« zwischen Bauernmassen und Großgrundbesitzern im Süden; die untergeordnete Einbindung dieses Blocks unter der Führung des Industrie- und Bankkapitals Norditaliens; der zumindest passive Konsens, den diese Machtstruktur auch unter den Subalternen des Nordens genoss – der Schlüssel zu diesem komplexen Verhältnis von Führung und Herrschaft, Unterordnung und Unterscheidung lag für Gramsci in der Frage des Südens. Das Nord-Süd-Verhältnis in Italien wiederum war für ihn im Kern ein koloniales, in der BewohnerInnen des Mezzogiorno als rassistisch minderwertig und zurückgeblieben dargestellt wurden. Das bedeutet nicht weniger als: Hegemonie in Italien konnte nicht ohne Rassismus verstanden werden und der Rassismus in Italien nicht ohne Hegemonie.

4.2.2 Rassismus als Hegemonieverhältnis

Damit kehren wir zu Gramscis Schlüsselkonzept zurück. Wie in Abschnitt 4.1 skizziert bezeichnet »Hegemonie« für Gramsci eine spezifisch moderne Form politischer Macht, die von der Fähigkeit und Bereitschaft führender sozialer Kräfte abhängig ist, Konsens unter den Geführten herzustellen und ihnen zumindest beschränkte materielle Zugeständnisse zu machen. In den Gefängnisheften bezeichnet Gramsci die untergeordneten Gruppen als »Subalternen«. Dabei handelt es sich nicht, wie bisweilen behauptet, um ein Beispiel

für Gramscis »frequent use of code words [...] in order to circumvent prison censorship« (Femia 1981: 9); die »subalternen Gruppen« können nicht einfach als »ArbeiterInnenklasse« übersetzt werden. Wie u.a. Buttigieg (2013), Frosini (2016), Green (2011a) und Liguori (2015) gezeigt haben, entwickelte Gramsci den Begriff als konstitutiven Bestandteil seiner politischen Theorie. Gesellschaftliche Gruppen sind subaltern, insoweit sie keine eigenständigen politischen und kulturellen Ausdrucksformen ihrer Interessen und Erfahrungen entwickeln und sich stattdessen der Führung anderer Gruppen unterordnen. Sie »erleiden immer die Initiative der herrschenden Gruppen, auch wenn sie rebellieren und sich auflehnen« (GH: 2191). »Subaltern« ist also keine soziologische, sondern eine politische Kategorie, sie verweist auf eine Position innerhalb von Hegemonieverhältnissen, auf »Subalternität« (Liguori 2015: 118). Sie ist zugleich in sich gebrochen und stratifiziert, eine einfache Gegenüberstellung von »Herrschenden« und »Beherrschten« wird dem Hegemonieverhältnis nicht gerecht. Die Subalternen »erleiden« nicht nur die Initiative der Herrschenden, sie »rebellieren« auch; sie fügen sich nicht nur der Hegemonie, sondern setzen auch »Spuren autonomer Initiative« (GH: 2191), organisieren sich, schmieden Bündnisse, kämpfen. Subalterne Gruppen »exist in varying degrees of political organization«, wie Marcus Green (2011b: 86) Gramscis Darstellung zusammenfasst.

Wie am Beispiel der Frage des Südens gesehen, kann Rassismus eine wichtige Rolle in der Konstruktion und Aufrechterhaltung der Verhältnisse von Hegemonie und Subalternität spielen. Dass Gramsci den Meridionalismus als Ideologie bezeichnet, erhält seine volle Bedeutung erst in diesem Kontext. In den Gefängnisheften behandelt Gramsci Ideologie »vom Standpunkt der Hegemonie« aus, d.h. er analysiert sie als »Ideologie, die für die Zivilgesellschaft und folglich den Staat den innersten Zement bildet« (GH: 1313). Sie ist für ihn nicht gleichzusetzen mit einer Sphäre des Ideellen, sondern bildet selbst eine materielle Realität. Gramsci spricht deshalb auch von der »ideologische[n] Struktur einer herrschenden Klasse«, zu der er »die Bibliotheken, die Schulen, die Zirkel und Clubs unterschiedlicher Art, bis hin zur Architektur, zur Anlage der Straßen und den Namen derselben« (GH: 374) zählt. Zusammengenommen machen sie den »phantastischen Komplex von Schützengräben und Befestigungen der herrschenden Klasse« aus, d.h. die »materielle [...] Struktur der Ideologie« (ebd.). Als deren »beträchtlichste[n] und dynamischste[n] Teil« nennt Gramsci »die Presse im allgemeinen: Verlagshäuser, [...] politische Zeitungen, Zeitschriften jeder Art, wissenschaftliche, literarische, philologische, populärwissenschaftliche usw.« (GH: 373-4).

Ideologien wie der Rassismus müssen demnach nicht nur als Vorurteile oder theoretische Doktrinen untersucht werden, sondern in ihrer materiellen Ausarbeitung und Verbreitung im »Ensemble der gemeinhin ›privat‹ genannten Organismen«, die Gramsci zum »integralen Staat« rechnet und die »Ebene der *Zivilgesellschaft*« nennt (GH: 1502; Herv. B.O.).

Aus diesen Bemerkungen lassen sich heuristische Strategien entwickeln, um Rassismus vom Standpunkt der Hegemonie aus zu untersuchen. Eine hegemonietheoretische Rassismusanalyse muss danach fragen, welche Effekte spezifische Artikulationsweisen von rassistischer Veränderung für die Regulierung der Konsensmomente in einem gegebenen Machtverhältnis haben. Die eingangs unterschiedenen drei Dimensionen von Hegemonie – Universalisierung, materielle Zugeständnisse und Institutionalisierung – können hier als analytische Richtlinie dienen: Welche Rolle spielt rassistische Veränderung für die diskursive Verallgemeinerung partikularer Interessen? Wie vermittelt Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis die Einbindung von Subalternen durch materielle Kompromisse? Welche institutionellen Arrangements stabilisieren die diskursiv-materiellen Hegemonieverhältnisse, indem sie rassistischen Ein- und Ausschluss und negative Vergesellschaftung auf Dauer stellen?

Gramscis Hegemonietheorie stellt eine Reihe analytischer Konzepte zur Verfügung, die in diesem Sinne für die Rassismusanalyse in Anschlag gebracht werden können. Eines davon ist der »senso comune« oder *Alltagsverstand* (vgl. Crehan 2013; Liguori 2015; Sutter 2016). Gramsci führt diesen Begriff in den Gefängnisheften ein, um besser zu verstehen, wie Subalternität von den einzelnen Subjekten *gelebt* wird: Wie vermitteln sich politische und kulturelle Führungsverhältnisse jenen, die geführt werden? Er wendet sich scharf gegen Darstellungen geführter Menschen als manipulierbare Masse. Sein Ausgangspunkt ist, dass »alle Menschen Philosophen sind, sei es auch auf ihre Weise, unbewusst, weil schon in der geringsten Äußerung einer wie immer gearteten Tätigkeit, der ›Sprache‹, eine bestimmte Weltauffassung enthalten ist« (GH: 1375). In den alltäglichen Handlungen und individuellen Haltungen, den bewussten und unbewussten Routinen des Lebens sind, so Gramsci, Weltauffassungen enthalten, die an anderen Orten, zu anderen Zeiten, von anderen Menschen ausgearbeitet wurden. Indem wir sie teilen, haben wir Teil an Traditionen und kollektiven Denkweisen, oft ohne uns dessen bewusst zu sein: »[Man ist immer] Konformist irgendeines Konformismus, man ist immer Masse-Mensch oder Kollektiv-Mensch« (GH: 1376). Die spezifisch subalterne Kondition ist, »zu denken«, ohne sich dessen kritisch bewusst zu sein, auf zusammenhangslose und zufällige Weise, das

heißt, an einer Weltauffassung ›teilzuhaben‹, die mechanisch von der äußeren Umgebung ›auferlegt‹ ist« (GH: 1375). Der Alltagsverstand – gebraucht als Sammelbegriff für die Selbst- und Weltverständnisse, die in der alltäglichen Lebensweise eingelagert sind – ist unter den Bedingungen der Subalternität (also des politischen Beherrschtseins)

»zufällig und zusammenhangslos, [...] die eigene Persönlichkeit ist auf bizarre Weise zusammengesetzt: es finden sich in ihr Elemente des Höhlenmenschen und Prinzipien der fortgeschrittensten Wissenschaft, Vorurteile aller vergangenen, lokal bornierten geschichtlichen Phasen und Intuitionen einer künftigen Philosophie, wie sie einem weltweit vereinigten Menschengeschlecht zueigen sein wird« (GH: 1376).

Der Alltagsverstand sei

»keine einheitliche, in Raum und Zeit identische Auffassung: er ist die ›Folklore‹ der Philosophie, und wie die Folklore bietet er sich in unzähligen Formen dar: sein grundlegender und charakteristischer Zug ist es, eine (auch in den einzelnen Hirnen) auseinanderfallende, inkohärente, inkonsequente Auffassung zu sein, der gesellschaftlichen und kulturellen Stellung der Volksmengen entsprechend, deren Philosophie er ist« (GH: 1393-4).

Im Alltagsverstand spiegeln sich jedoch nicht einfach die vorherrschenden Gedanken der Herrschenden – er ist keine Tabula Rasa, auf die sich Ideologie einschreibt. Gegen eine solche Auffassung bringt Gramsci drei Einwände hervor. Erstens zielt er mit dem Begriff auf ein gelebtes Verhältnis zu den eigenen Lebensbedingungen, das heißt es schließt die Erfahrungen und Empfindungen ein, die Subalterne in ihren Tätigkeiten machen; Gramsci spricht hier auch von einem »Bewusstsein [...] [des aktiven Menschen, Anm. B.O.] das in seinem Wirken impliziert ist« (GH: 1384) und bringt es in Verbindung mit dem »buonsenso«, dem »guten Sinn« oder »gesunde[n] Kern des Alltagsverstands« (GH: 1379). Zweitens ist Hegemonie keine von oben nach unten organisierte Führung, sondern stellt ein Kräftefeld dar, in dem unterschiedliche politische Kräfte um moralisch-intellektuelle Führung ringen. Der Alltagsverstand ist Terrain im »Kampf politischer ›Hegemonien‹« (GH: 1384). Und drittens lagern sich im Alltagsverstand Elemente politischer und kultureller Führung verschiedenster historischer Epochen ab. Die Geschichte der Kultur und Philosophie, der Religion und Folklore hinterlässt, so Gramsci, »verfestigte Schichtungen in der Popularphilosophie«. Diese zu erkennen stehe daher am Beginn einer kritischen Ausarbeitung des Alltagsverstands,

»das heißt ein ›Erkenne dich selbst‹ als Produkt des bislang abgelaufenen Geschichtsprozesses, der in einem selbst eine Unendlichkeit von Spuren hinterlassen hat, übernommen ohne Inventarvorbehalt. Ein solches Inventar gilt es zu Anfang zu erstellen« (GH: 1376).

Der Begriff des Alltagsverstands ist zentral für eine hegemonietheoretische Rassismusanalyse. Er erlaubt es, Formen der rassistischen Veränderung als Elemente inkohärenter Selbst- und Weltverständnisse zu untersuchen. Ziel ist dann nicht, ein geschlossenes rassistisches Weltbild zu identifizieren und dessen TrägerIn entsprechend als RassistIn zu markieren, sondern grundsätzlich davon auszugehen, dass rassistische Ideologien Teil eines widersprüchlichen Ensembles von alltäglichen Handlungen und Haltungen sind, das zugleich eine subjektive Form darstellt, Hegemonieverhältnisse zu leben und dazu beiträgt, sie zu stabilisieren.

In Hinblick auf Gramscis Ausarbeitung des Konzepts können nun weitere Leitfragen für die Untersuchung des Alltagsverstands aus rassismuskritischer Perspektive formuliert werden. Erstens: Welche Erfahrungen und Empfindungen werden durch die Übernahme oder Verbreitung rassistischer Diskurse verarbeitet? Für welche Phänomene bieten rassistische Ideologien eine Erklärung, welche Konflikte und Widersprüche werden durch sie verstehbar gemacht? Zweitens: In welchem Verhältnis stehen rassistische Elemente des Alltagsverstands zu anderen, nicht-rassistischen Elementen? Welche politischen Führungsangebote im ›Kampf politischer Hegemonien‹ finden sich in den verschiedenen Elementen wieder und wie sind sie zusammengesetzt? Drittens: Welche ›verfestigten Schichten‹ historischer Rassismen spielen in gegenwärtigen Artikulationen des Rassismus im Alltagsverstand eine Rolle? Gramscis Auftrag ist hier von besonderer Relevanz: Die kritische Ausarbeitung des Alltagsverstands hat das Anlegen eines ›Inventars‹ zur Voraussetzung, in dem begonnen wird, die ›Unendlichkeit von Spuren‹ zu verzeichnen, die der geschichtliche Prozess hinterlassen hat. Zusammengefasst lenkt das gramscianische Konzept des Alltagsverstands die Aufmerksamkeit der Rassismusanalyse auf die Artikulationsformen rassistischer Argumentationen, Stereotypen, Metaphern und Sinnzusammenhänge, die für die Subjektivierung der Einzelnen in ihrem alltäglichen Leben relevant sind.

Gramscis Diskussion des Alltagsverstands wirft zudem die Frage auf, welche AkteurInnen relevante Handlungsmacht besitzen, um in den Kampf um Hegemonie einzutreten. Wie zuvor erwähnt, ist die Kondition der Subalternität nicht gleichzusetzen mit Passivität; und auch den ökonomisch dominan-

ten Gruppen in einer Gesellschaft gelingt es nicht automatisch, ein Projekt politischer Führung auszuarbeiten, das die Universalisierung und kompromissvermittelte Absicherung ihrer Interessen gewährleistet. Gramsci führt dafür die Kategorie der *Intellektuellen* ein. Wir haben in der Diskussion der »Frage des Südens« gesehen, dass Gramsci die Rolle der Intellektuellen als entscheidend für die konsensuale Einbindung der Subalternen des Südens einschätzt: »Der Bauer des Südens ist mit dem Großgrundbesitzer durch den Intellektuellen verbunden« (Gramsci 1955: 24). In den Gefängnisheften arbeitet Gramsci diesen Begriff weiter aus und gibt ihm eine Funktion innerhalb seiner Theorie der Hegemonie. So wie bei der Kategorie der »Subalternen« handelt es sich auch bei den »Intellektuellen« um eine politische, keine soziologische Kategorie. Intellektuelle werden in Hinblick auf ihre Funktion im Hegemonieverhältnis bestimmt. Gramscis zentrale These ist, dass Intellektuelle nicht als »autonome und unabhängige gesellschaftliche Gruppe« verstanden werden sollten, sondern als organisch mit der Formierung von Klassen und Klassenfraktionen verbunden:

»Jede gesellschaftliche Gruppe schafft sich, während sie auf dem originären Boden einer wesentlichen Funktion in der Welt der ökonomischen Produktion entsteht, zugleich eine oder mehrere Schichten von Intellektuellen, die ihr Homogenität und Bewusstsein der eigenen Funktion nicht nur im ökonomischen, sondern auch im gesellschaftlichen und politischen Bereich geben« (GH: 1497).

Intellektuelle werden also nicht dadurch bestimmt, dass sie »geistigen« Tätigkeiten nachgehen, sondern durch ihre Rolle in der Überwindung der Subalternität oder, was das gleiche ist, der Selbstorganisierung und der Erringung politischer Macht: »der kapitalistische Unternehmer schafft mit sich den Techniker der Industrie, den Wissenschaftler der politischen Ökonomie, den Organisator einer neuen Kultur, eines neuen Rechts usw. usf.« (Ebd.). Es sei der »verbreitetste methodische Irrtum« dass das Unterscheidungskriterium zwischen Intellektuellen und Nicht-Intellektuellen »in der Eigenart der intellektuellen Tätigkeiten gesucht worden ist statt im Ensemble des Systems von Verhältnissen, in dem sich jene (und folglich die Gruppen, die sie personifizieren) im allgemeinen Zusammenhang der gesellschaftlichen Verhältnisse befinden« (GH: 1499). So wie jeder Mensch »Philosoph« ist (s.o.), so seien auch »alle Menschen Intellektuelle«, insofern »in jeglicher körperlicher Arbeit, auch der mechanischsten und degradiertesten, [...] ein Minimum an technischer Qualifikation vorhanden [ist], das heißt ein Minimum an kreati-

ver intellektueller Tätigkeit« (GH: 1500). Jedoch, und diese Einschränkung ist entscheidend: »nicht alle Menschen haben in der Gesellschaft die *Funktion* von Intellektuellen« (ebd., Herv. B.O.). Diese Funktion ist im Kern *organisatorisch*:

»Unter Intellektuellen muss man nicht nur die gemeinhin unter dieser Bezeichnung begriffenen Schichten verstehen, sondern im allgemeinen die ganze Gesellschaftsschicht, die organisierende Funktionen im weitem Sinne sowohl auf dem Gebiet der Produktion als auch auf dem der Kultur und auf dem politisch-administrativen Gebiet ausübt« (GH: 1975).

»Die Intellektuellen« bezeichnet damit nicht weniger als all jene Subjekte, die in den Kampf um Hegemonie eintreten. Jeder und jede, die für sich in Anspruch nimmt, andere zu überzeugen, sich in Auseinandersetzungen um Fragen der Moral, der Politik oder der Lebensführung einbringt und dies in organischer Verbindung mit einer wesentlichen »gesellschaftlichen Gruppe« tut, übt die Funktion eines oder einer Intellektuellen aus. Gramsci ist sich bewusst: »Diese Problemstellung führt im Ergebnis zu einer erheblichen Erweiterung des Begriffs der Intellektuellen, doch nur so ist es möglich, zu einer konkreten Annäherung an die Wirklichkeit zu kommen« (GH: 1502). Dazu gehört auch, Intellektuelle in Hinblick auf ihren Wirkungsgrad und ihre Rolle in der Ausarbeitung von Führungsangeboten zu differenzieren:

»In der Tat muss die intellektuelle Tätigkeit auch von innen her in Stufen unterschieden werden, Stufen, die in ihren extrem entgegengesetzten Momenten einen regelrechten qualitativen Unterschied ausmachen: auf die höchste Stufe wären die Schöpfer der verschiedenen Wissenschaften, der Philosophie, der Kunst usw. zu stellen; auf die niedrigste die bescheidensten »Verwalter« und Popularisatoren des bereits vorhandenen, traditionellen, angehäuften intellektuellen Reichtums« (GH: 1502-3).

Gemein ist ihnen, dass sie in unterschiedlichen Rollen »die organisierende Funktion der gesellschaftlichen Hegemonie« übernehmen (GH: 1502). Das bedeutet auch, dass Macht nicht im Staat (im Sinne der »politischen Gesellschaft«) konzentriert ist, sondern in einem komplex verästelten System von »Führen« und »Geführt-Werden« zirkuliert, das die gesamte Gesellschaft – den »integralen Staat« – umfasst (Green 2011b: 71).

Wenn wir diese Konzeption mit den bisher vorgestellten Dimensionen von Hegemonie und Alltagsverstand verknüpfen, wird deutlich, dass den Intellektuellen eine entscheidende Rolle für die Untersuchung rassistischer Abwertung zukommt. Zu fragen ist dann, welchen AkteurInnen in einer gegebene-

nen Konstellation die Rolle der Organisation rassistischer Abwertungspraxen zukommt. Dabei muss unterschieden werden zwischen den unterschiedlichen ›Stufen‹, zwischen der aktiven Ausarbeitung, der bewussten Verbreitung und der unbewussten oder nicht intentionalen Reproduktion rassistischer Diskurse. Der gramscianische Begriff der Intellektuellen ermöglicht, die Vermittlung rassistischer In- und Exklusion auf unterschiedlichsten Ebenen – »durch das gesamte gesellschaftliche Gewebe, den Komplex der Superstrukturen« – zu untersuchen, und dies zugleich unmittelbar mit der Frage zu verbinden, ob (und wenn ja: wie) diese Praxen der Stabilisierung von Hegemonieverhältnissen dienen: Wer und was wird als ›eigen‹, was als ›fremd‹ konstruiert? Wer wird dadurch konsensual eingebunden, welche und wessen Erfahrungen werden damit angesprochen, welche Autorität wird dafür bemüht und an welche Elemente des Alltagsverstands knüpft die rassistische Veränderung an?

Zusammengenommen stellt die hier entwickelte Lesart Gramscis den Vorschlag dar, die These des Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis weiterzuentwickeln und *Rassismus als Hegemonieverhältnis* zu analysieren. Rassismus wird dabei hinsichtlich seiner Funktion in der Vermittlung politischer Führung untersucht. Die Leitfragen einer hegemonietheoretischen Rassismusanalyse lauten also:

- Welche Rolle spielt Rassismus in der Universalisierung partikularer Interessen (Ebene des Konsenses)?
- Welche Rolle spielt Rassismus in der Vermittlung materieller Zugeständnisse (Ebene der Kompromisse)?
- Welche Rolle spielt Rassismus bei der Stabilisierung der Hegemonieapparate, in denen Konsens und Kompromiss auf Dauer gestellt werden (Ebene der Institutionalisierung)?

Mit der hegemonietheoretischen Rassismusanalyse können Konzepte wie Zivilgesellschaft, Alltagsverstand und Intellektuelle in ihrer gramscianischen Ausarbeitung zur Behandlung dieser Fragen eingesetzt werden. Sie erlaubt zudem, die zu Beginn des Kapitels vorgestellte These der negativen Vergesellschaftung gesellschaftstheoretisch einzubetten und ihren Problemen zu entgehen: Erstens wird die bei Hund angelegte funktionalistische Verkürzung durch die Annahme unterlaufen, dass Hegemonie den Widerstreit unterschiedlicher Führungsprojekte umfasst, die auf unterschiedliche Weise und in verschiedenem Ausmaß rassistische Elemente beinhalten. Zweitens

enthält die hegemonietheoretische Rassismusanalyse mit den materiellen Zugeständnissen eine Dimension, die über die ›illusorische‹ Vergemeinschaftung hinausgeht. Drittens schließlich verschiebt sich der Fokus der Analyse: konkreter als die epochale, aber auf allgemeinere Aussagen abzielend als die Darstellung historisch-konkreter Ereignisse. Wir können diese Ebene der Analyse die historische *Konjunktur* nennen. Im nächsten Abschnitt wird dieser Gedanke anhand der Arbeiten Stuart Halls weiter ausgeführt. Bei Hall finden wir eine *Konjunkturanalyse* vor, die beispielhaft für eine gramscianisch inspirierte Analyse von Rassismus als Hegemonieverhältnis steht.

4.3 Rassismus und Hegemonie II: Stuart Hall

Stuart Halls Werk – verteilt auf zahllose Artikel, Essays und Interventionen – ist für die hier verfolgte Analyse besonders relevant, da Hall eine an Gramsci orientierte Arbeit mit und an kritischer Gesellschaftstheorie mit einer anhaltenden politischen wie wissenschaftlichen Beschäftigung mit Rassismus verband. Antikoloniale Kämpfe im globalen Süden, die daran anschließenden neuen Migrationsbewegungen aus den ehemaligen Kolonien nach Europa, aber auch der Widerstand gegen Rassismus in den USA und Großbritannien waren Teil jener Konjunktur, die Hall früh zu seinem Erkenntnisgegenstand machte. Dafür musste er sich mit dem Problem von ›Rasse‹ und Rassismus befassen, was er ab Mitte der 1970er Jahre systematisch tat. Der wichtigste intellektuelle und institutionelle Kontext dafür war das Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) an der Universität Birmingham, dessen Mitarbeiter ab 1968 und Direktor ab 1972 er war, bis er 1979 eine Stelle an der Open University antrat. Hall prägte wie kein zweiter das theoretische, intellektuelle und analytische Projekt der *Cultural Studies*, das maßgeblich von seinem Vorgänger als Direktor des CCCS, Richard Hoggart, dem walisischen Literaturtheoretiker Raymond Williams und dem Historiker Edward P. Thompson angestoßen worden war (Hall 2016 [1983]: 5-53). Diese hatten auf je unterschiedliche Weise Fragen des Alltags- und Gemeinschaftslebens subalternen Gruppen im Prozess der Durchsetzung kapitalistischer Produktionsweise in Großbritannien zum Gegenstand kulturwissenschaftlicher Analysen gemacht – und dabei den Begriff der Kultur selbst neu bestimmt: Kultur ›as a whole way of life‹ (Raymond Williams) bzw. als ›whole ways of struggle‹ (E.P. Thompson) (Hall 2016 [1983]: 25-53). Doch sie waren nicht in der Lage, die Präsenz – und die Veränderung – rassistischer Verhältnisse in ihre Gegenwartsana-

lysen der britischen Gesellschaftsformation einzubeziehen, wie Hall später erinnerte:

»They didn't understand that the black presence within Britain would be a transformatory social and political presence, that it was going to expand, that it was part of the first tip of a wave which was going to follow in much expanded numbers after. They didn't see it was a change of conjuncture.« (Back/Hall 2009: 675).

So schrieb Stuart Hall ab Mitte der 1970er Jahre eine Reihe von Texten, die zum Ziel hatten, die Bedeutung von Rassismus für die damalige britische Gesellschaftsformation herauszuarbeiten (Hall 1977, 1980, 1981, 1986, 1991, 1992a, 1992b; Hall et al. 1978). Theorie war ihm dafür ein »notwendiger Umweg« (Hall 1996: 270; vgl. Nealon 2016) »on the way to something more important« (Hall 1992c: 42). Dieses »Wichtigere« war die Analyse der Gegenwart als politisch-intellektuelle – nicht als akademische – Praxis.¹⁸ Hall wollte als »historian of the present« (Back/Hall 2009: 664)¹⁹ die Widersprüche, in die es politisch zu intervenieren galt, verstehen. Dieses selbsterklärte »strategische Verhältnis« zu Theorie (zit. in Grossberg 2006: 7) sollte jedoch nicht als instrumentelles Verhältnis oder gar als abstraktionsfeindlicher Empirizismus missverstanden werden. Hall erklärt dazu: »I am interested always in going on theorizing about the world, about the concrete, but I am not interested in the production of theory as an object in its own right« (ebd.). Die *Funktion* von Theorie ist ihm das Entscheidende: Sie ist notwendig, um die »mask of complex, unordered, and contradictory phenomenal forms or events« (Hall 2016 [1983]: 89) der historisch-konkreten Empirie als Konfiguration von sozialen Verhältnissen und Positionen zu verstehen:

»One has to break into them with the necessary abstractions. One has to cut into the thick texture of social life and historical experience with clearly for-

18 Diese Unterscheidung war Hall wichtig: »I come back to the critical distinctions between intellectual work and academic work: they overlap, they abut with one another, they feed off one another, the one provides you with the means to do the other. But they are not the same thing.« Intellektuelle Praxis ist für ihn »intended to produce some kind of organic intellectual political work, which does not try to inscribe itself in the overarching meta-narrative of achieved knowledges, within the institutions [...] But also as a practice which always thinks about its intervention in a world in which it would make some difference, in which it would have some effect.« (Hall 1996: 274-275).

19 Hall entlehnt die Formulierung bei Foucault (2003 [1977]: 349; vgl. Garland 2014).

ulated concepts and abstractions. [...] [T]he ability to grasp the real relations in concrete historical instances depends on the production and mediation of theory" (Hall 1986: 89).

4.3.1 Policing the Crisis

Diese Art der Theoriebildung, charakteristisch für Halls Arbeit, lässt sich anhand seiner Rassismusanalyse plastisch nachvollziehen. Halls eher abstrakt-theoretisch gehaltene, konzeptionelle Beiträge – besonders »Race, Articulation and Societies Structured in Dominance« (Hall 1980) und »Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity« (Hall 1986) – entfalten ihre volle Bedeutung erst im Zusammenhang mit den empirischen Untersuchungen in »Policing the Crisis«, einer von Hall gemeinsam mit Doktoranden am CCCS durchgeführten Studie zur »mugging panic« in Großbritannien Mitte der 1970er Jahre. »Policing the Crisis« ist ein in vielerlei Hinsicht bemerkenswertes – und im deutschsprachigen Raum bemerkenswert wenig beachtetes²⁰ – Buch. Sein Ausgangspunkt wirkt zunächst willkürlich und »idiosynkratisch« (Clarke 2010: 341): Drei Schwarze Jugendliche wurden 1973 in Handsworth, einem Vorort von Birmingham, für schuldig befunden einen weißen Mann ausgeraubt und schwer verletzt zu haben. Der Fall der »Handsworth Boys« wurde von Polizei, Justiz, Politik und Medien als exemplarisch für eine »mugging epidemic«, die Jugendlichen als Bedrohung für die öffentliche Ordnung und Sicherheit dargestellt. In dieser landesweit aufgeheizten Stimmung verurteilte das Gericht die drei Jungen zu drakonischen Strafen von zehn bis zwanzig Jahren Gefängnishaft. Für Hall und seine Mitautoren dient dieser Fall als Einstiegspunkt für eine umfassende Analyse der Hegemonieverhältnisse im Großbritannien der 1970er Jahre, die beispielhaft transdisziplinär und multimethodisch angelegte empirische Analyse mit Theoriearbeit und -entwicklung am Gegenstand verbindet. Voraussetzung dafür war die Problematik, in die sie ihren empirischen Gegenstand einbettete. Sie warf die

20 Das Buch wurde nie ins Deutsche übersetzt, die sozialwissenschaftliche Rezeption blieb weitgehend aus, Ausnahmen sind bis heute überschaubar. In der kritischen Kriminologie der BRD gehörten Fritz Sack, Heinz Steinert und Helga Cremer-Schäfer zu den Wenigen, die Bezüge zu Policing the Crisis herstellten (Cremer-Schäfer/Stehr 1990; Cremer-Schäfer/Steinert 2014; Sack/Steinert 1984). In jüngster Zeit scheint sich eine kleine nachholende Rezeption von »Policing the Crisis« in deutscher Sprache anzudeuten (Belina 2017; Ege 2014, 2015; Huke 2019; Perthus/Belina 2017; Straube/Belina 2018).

Fragen auf, die an den Gegenstand gestellt wurden: Warum wird Straßenkriminalität in dieser historischen Situation als vordringliches gesellschaftliches Problem definiert (obwohl, wie die Autoren zu Beginn der Studie zeigen, die Zahl der Straßenüberfälle nicht signifikant zugenommen hatte)? Warum wird mit ›mugging‹ ein eigener, neuer Begriff geprägt (bzw. aus dem US-amerikanischen Diskurs übernommen), der schnell Eingang in die Sprache der Medien, Justiz und Politik in Großbritannien hält? Warum bezogen sich so viele unterschiedlich positionierte AkteurInnen auf das Phänomen – und trugen dabei zu einem bemerkenswert breiten gesellschaftlichen Konsens bei, der Repression und harte Strafen als angemessene Reaktion befürwortete? Und, schließlich: Was sagt dieses Phänomen über die politische und kulturelle Konstellation aus, in der es sich zuträgt und die es ermöglicht?

Dies war der eigentliche Gegenstand, den Hall und seine Kollegen untersuchen wollten. So erklären sie zu Beginn der Studie: »The more we examine this whole complex in detail, the more it seems that it is the ›moral panic‹ about mugging rather than the appearance of ›mugging‹ itself, to which we must first give our attention« (Hall et al. 1978: 18). »Mugging«, so konnten sie durch Analysen von Zeitungsberichten, LeserInnenbriefen, Statements von Polizeisprechern sowie Aussagen von Richtern und Staatsanwälten zeigen,²¹ funktionierte als Diskurselement, das ein ganzes Universum von Bedeutungen und Emotionen mobilisieren konnte. Jene, die den Begriff öffentlichkeitswirksam verwendeten und ritualisiert wiederholten, beschrieben damit nicht bloß eine kriminelle Handlung, sondern produzierten erst das Phänomen. Es wurde zu einem Knotenpunkt, der im Zusammenspiel öffentlicher und halb-öffentlicher²² Diskurse eine besondere affektive Aufladung erhielt. Deshalb

21 Dabei handelt es sich jedoch nicht um bloße Textanalyse. Im Vorwort zu einer 2013 veröffentlichten Jubiläumsauflage bezeichnen die Autoren die Methode von »Policing the Crisis« als »der ethnografischen Imagination verpflichtet: »Although the classic methods of ethnography are participant observation, listening and interviewing, any approach that assists the journey towards a detailed empirical knowledge of a particular ›social world‹ can be ethnographic: wading through mounds of newspapers (primary materials for the ›social world‹ of social reaction); reading masses of secondary material in the form of books, articles and commentaries (on the ›social worlds‹ of police and black youth, for example); living and working in the ›social world‹ of Handsworth (in the case of one of us). It is this pragmatic approach, an ethnographic orientation combined with varieties of sociology and media studies framed by a Marxist approach to conjunctural analysis« (Hall et al. 2013: xi-xii).

22 Die Autoren untersuchten auch »abusive letters«, beleidigende und häufig offen rassistische Briefe, die Familienmitglieder der verurteilten »muggers« von ihnen fremden Perso-

sprechen Hall et al. von mugging als »Moralpanik« (»moral panic«), ein Begriff, den sie aus einer Jugendkultur-Studie von Stanley Cohen übernehmen (Cohen 2011 [1972]). Cohen bezeichnete damit Perioden, in denen »[a] condition, episode, person or group of persons emerges to become defined as a threat to societal values and interests« (zit. in Hall et al. 1978: 16). Kennzeichnend für eine Moralpanik ist, dass sie als Symbol und Symptom einer »Krise der moralischen Ordnung« definiert und wahrgenommen wird (Cricher 2013: 393). Mugging hieß nicht nur, dass Jugendliche sich Portemonnaies und Armbanduhren ihrer Mitbürger mit Gewalt und widerrechtlich aneigneten. Es stand vielmehr für eine Verkettung verschiedener Themen: Gefahr für »Recht und Ordnung«, Verfall von Sitten und (sexueller) Moral, Verlust einer imaginierten »rassischen« und kulturellen Homogenität. Im Zentrum dieser Moralpanik steht, als Verursacher und Verkörperung der Krise, eine konstruierte Figur, die, ebenfalls nach Cohen, »Folk Devil« genannt wird. Als Projektionsfläche und »bearer of all our social anxieties« zieht der Folk Devil nicht nur Zorn und Empörung auf sich. Er funktioniert, so Hall und seine Kollegen, als Spiegelbild gesellschaftlicher Moral, er ist die »personification of all the positive social images – only in reverse: black on white« (Hall et al. 1978: 161-162). Der »mugger«, so eine zentrale These des Buches, war ein solcher Folk Devil: jugendlich, entwurzelt, verdorben und: Schwarz.

Rund um den mugging-Diskurs identifizieren die Autoren einen konservativen »cross-class consensus on crime« (Hall et al. 1978: 139). Konservative, auf Repression und Bestrafung setzende politische Positionen fanden breiten gesellschaftlichen Anschluss und Eingang in den Alltagsverstand auch vieler subalternen sozialer Gruppen; der politischen Rechten war es also gelungen, moralisch-intellektuelle Führung zu entwickeln, die – ausgehend vom scheinbar randständigen Thema der Straßenkriminalität – ein ganzes Netz ideologischer Bedeutungen und politischer Positionierungen in das Versprechen von Recht und Ordnung einwebt. Die Autoren erkennen in der Weise, wie verschiedenste Themen – Kriminalität, Sexualität, Migration, »Rasse« – im Alltagsverstand verknüpft und zur Legitimierung repressiver Maßnahmen eingesetzt werden, eine »modification in the *modes of hegemony*«, hin zu einem Modell der Führung, das stärker als zuvor auf einen »authoritarian consensus« setzt (Hall et al. 1978: 217, Herv. i. O.). Sie erkennen das Hegemonieverhältnis

nen erhielten. Diese Briefe werden von Hall et al. als »at the boundary between »private« and »public« in die Studie aufgenommen (Hall et al. 1978: 128).

einer »Law-and-Order-Society« (Hall et al. 1978: 218-219) bemerkenswerterweise ein halbes Jahrzehnt, bevor es mit der Wahl Thatchers zur Premierministerin sichtbaren Ausdruck auf der Ebene der politischen Repräsentation finden sollte.

Im Verlauf des Buches entwickeln die Autoren eine Reihe miteinander verknüpfter Thesen, um diese Verschiebung in den Hegemonieverhältnissen zu erklären. *Erstens* analysieren sie Techniken der ideologischen »Orchestrierung der öffentlichen Meinung« (Hall et al. 1978: 120) durch die Medien im »Handsworth Case«: Ideologisch geprägte Vorannahmen darüber, welche Ereignisse als »newsworthy« gelten, spezifische Kontextualisierungen der behandelten Ereignisse und ihre Subsumption unter dominante ideologische »public images« (Hall et al. 1978: 98-99). Darin ist »Policing the Crisis« Cohens Untersuchung der Moralpanik rund um die subkulturellen Folk Devils der Mods und Rocker in seinem 1972 erschienenen »Folk Devils and Moral Panics« noch recht ähnlich. *Zweitens* und darüber hinaus stellen sie Überlegungen dazu an, an welche *Elemente des Alltagsverstands* der ArbeiterInnenklasse in Großbritannien das autoritäre Führungsangebot anknüpfen kann (Hall et al. 1978: 140-177). Dazu zählen sie Bilder von Respektabilität (und der damit verbundenen Abgrenzung von jenen Teilen der ArbeiterInnenklasse, denen diese vorenthalten wird), Arbeit (und die damit verbundene Idee des »unverdienten« Einkommens durch Kriminalität oder Wohlfahrt); (Selbst-)Disziplin (und ihr Gegenstück, die von den rebellischen Jugendbewegungen der 1960er Jahre verkörperte Disziplinlosigkeit); Familie (deren tatsächliche oder befürchtete Desintegration als Ursache für moralischen Verfall identifiziert wird); und die Stadt als »concrete embodiment of the achievements of industrial civilisation« (Hall et al. 1978: 145) (die durch Kriminalität im öffentlichen Raum als bedroht wahrgenommen wird). Diese »social images« werden zusammengehalten von einem – dem einzigen – »image of totality«: »England«. Die Nation wirkt im Alltagsverstand zugleich als moralische Gemeinschaft nach innen, die all die positiven Bilder von Respektabilität, Arbeit, Disziplin, Familie und Zivilisation versinnbildlicht, und als Projektion englischer Überlegenheit nach außen: als Empire, das seine moralische, ökonomische und militärische Übermacht im Weltmaßstab behauptet. In dieser Konfiguration des Alltagsverstands kann jeder Gesetzesbruch als Bruch mit den zuvor dargestellten Elementen artikuliert werden. Die besondere Effektivität der Law-and-Order-Politik liegt also darin begründet, dass sie bestimmte »traditionalistische« Elemente des Alltagsverstands – was Hall und Kollegen »English ideology« nennen – mobilisiert:

»Each of the themes we have touched on within this traditionalist version of ›English ideology‹ organises crime within it. Each one connects with and identifies crime – and inserts it into a discourse about normality, rightness and their inverse« (Hall et al. 1978: 149-150).

Genauso wichtig ist ihnen herauszustellen, dass diese traditionalistische Ideologie nur *ein Anteil* des strukturell widersprüchlichen Alltagsverstands der Subalternen ist. Sie übernehmen Gramscis Bild des *inkohärenten* Alltagsverstands und zeigen, dass jedes der von ihnen behandelten Themen – Respektabilität, Arbeit, Disziplin, Familie, die Stadt, Recht, ja selbst die Nation – immer auch Spuren dessen enthält, was Gramsci als »buonsenso« bezeichnet hatte: Traditionen des Widerstands und Erfahrungen der Selbstorganisation, »Spuren autonomer Initiative« (GH: 2191) sind ebenso Teil des Alltagsverstands und in seinen operativen Elementen präsent. Doch diese werden nicht so ausgearbeitet, organisiert und politisch effektiv gemacht, wie dies der konservativen moralisch-intellektuellen Führung in Hinblick auf die traditionalistischen Elemente gelingt. Die Konstruktion des Folk Devils ermöglicht also die Dominanz der traditionalistischen oder autoritären Elemente innerhalb des fragmentierten Alltagsverstands über die solidarischen und demokratischen. Diese Dominanz funktioniert nicht als Gleichschaltung, sondern indem sie alternative oder widersprechende Elemente – Erfahrungen, Werte und Urteile, die nicht mit der konservativen englischen Ideologie kompatibel sind – als untergeordnete Ausnahmen verarbeitet: Diese Elemente, »which are situationally or contextually bound, then appear as mere exceptions, brackets, qualifications, within this larger structure of thought. In this way the dominant and subordinate position of the different classes is refracted through the relation between dominant and subordinate structures of ideas« (Hall et al. 1978: 155). Die *dritte* Dimension zur Erklärung des entstehenden autoritären Konsenses ist die *Krise der bestehenden Hegemonieverhältnisse*. Die zentrale These des Buches lautet, dass die Formen der Konsensgenerierung – durch ideologische Universalisierung, materielle Einbindung und institutionelle Stabilisierung – die für den britischen Nachkriegskapitalismus prägend waren Anfang der 1970er Jahre desintegrieren. Die Ausweitung repressiver Politik konnte nur vor dem Hintergrund einer erschöpften Hegemonie verstanden werden, die selbst nur eine Dimension einer umfassenden – in Gramscis Worten: organischen – Krise war. In »Policing the Crisis« wird die Krise selbst als lange andauerner Prozess verstanden, in dem sich unterschiedliche Krisendynamiken mit

jeweils spezifischen Logiken und Rhythmen überlagern. Die Autoren identifizieren (1.) eine ökonomische Krise des britischen und globalen Kapitalismus; (2.) eine Krise der sozialen Kräfteverhältnisse, der politischen Apparate und Parteien, einschließlich der Organisationen der Arbeiterbewegung, die als »junior partners in the management of crisis« agierten (Hall et al. 1978: 318); (3.) eine Krise des Staates, in dem sich die unterschiedlichen Strategien zur Bearbeitung der ökonomischen Krise als konfrontative Konflikte verdichten; und schließlich (4.) eine »crisis in political legitimacy, in social authority, in hegemony, and in the forms of class struggle and resistance« (Hall et al. 1978: 319). Diese Krisendimensionen waren nicht auf einen gemeinsamen Kern – etwa die Krise der Kapitalverwertung – zurückzuführen, sondern fügten sich als jeweils Besondere zusammen. Hall und Kollegen beschreiben ausführlich, wie unterschiedliche Kämpfe und Bewegungen selbst dazu beigetragen hatten, dass die alten Modi der moralischen und politischen Führung abgelehnt, angegriffen oder ausgehöhlt wurden. Im Zentrum des Umbruchs stand 1968, »the year of a remarkable cataclysm: a parting of the waters« (Hall et al. 1978: 240). Dazu gehörten die Sub- und Gegenkulturen der 1960er und 1970er Jahre, die feministische Bewegung, antirassistische und antiimperialistische Kämpfe, aber auch die Klassenkämpfe neuer und alter ArbeiterInnenbewegungen (Hall et al. 1978: 218-279). Mitte der 1970er Jahre schien, wie Moritz Ege in einer Relektüre von »Policing the Crisis« zusammenfasst, »der gesellschaftlich-kulturelle Konsens über die Legitimität von politisch-ökonomischer Herrschaft zerbrochen« (Ege 2015: 55). Erst in diesem Zusammenhang erschließt sich die Bedeutung des »Handsworth Case«, die hysterisch wirkenden Medienkampagnen zur Kleinkriminalität, das drakonische Strafmaß des Richters, der ein Exempel an drei Teenagern statuiert. Die polizeiliche Verfolgung der Jugendlichen ist Krisenbearbeitung im umfassenden Sinne: »the emergence of a strategy for resolving the crisis and the intense political-cultural work that went into making its definition of the crisis and its proposed solutions seem necessary, appropriate and desirable«, wie John Clarke, einer der Co-Autoren, rückblickend zusammenfasst. »In this analysis, the »exhaustion of consent« is made visible, and the use of coercion is identified as the basis for an attempt to reconstruct hegemony in a more authoritarian mode« (Clarke 2010: 341-342). Am Ende des Kapitels, in dem Hall und seine Mitautoren die Krise der Hegemonie analysieren, formulieren sie diese Einsicht mit poetischer Dringlichkeit:

»The society is battenning itself down for ›the long haul‹ through a crisis. There is light at the end of the tunnel – but not much; and it is far off. Meanwhile, the state has won the right, and indeed inherited the duty, to move swiftly, to stamp fast and hard, to listen in, discreetly survey, saturate and swamp, charge or hold without charge, act on suspicion, hustle and shoulder, to keep society on the straight and narrow. Liberalism, that last backstop against arbitrary power, is in retreat. It is suspended. The times are exceptional. The crisis is real. We are inside the ›law-and-order‹ state. That is the social, the ideological content of social reaction in the 1970s. It is also the *moment of mugging*.« (Hall et al. 1978: 323, Herv. i. O.)

Mit dieser knappen Darstellung soll gezeigt werden, dass in »Policing the Crisis« nicht bloß einzelne von Gramsci übernommene Begriffe angewandt werden, sondern die gesamte Problematik – die Anordnung des Gegenstands, die Fragen, die an diesen gerichtet werden und die Konzepte, die eingesetzt werden »to cut into the thick texture of social life and historical experience« (Hall 2016 [1983]: 89) – eine hegemonietheoretische ist. Die Studie kreist um die Frage nach der Herstellung, Aufrechterhaltung, Herausforderung, Krise und Rekonstituierung von Hegemonie, wählt den Alltagsverstand als zentralen Gegenstand der Untersuchung und versucht die Verschiebungen im Verhältnis von Konsens und Zwang in den sich transformierenden Hegemonieverhältnissen zu fassen. Sie löst damit in vielerlei Hinsicht ein, was Hall auch danach immer wieder von sich und anderen einforderte: »we must ›think‹ our problems in a Gramscian way« (Hall 1987: 16). Im Folgenden sollen drei Aspekte dieses Ansatzes herausgearbeitet werden, die von besonderer Relevanz für eine hegemonietheoretische Rassismusanalyse sind: die Analyseebene der *Konjunktur*, die Theorie der *Artikulation* sowie die Metapher des *Folk Devil* als Figur des/der Anderen.

4.3.2 Halls Konjunkturanalyse

Halls Erkenntnisinteresse, sein strategisches Verhältnis zu Theorie und seine kritisch-intellektuelle (im Gegensatz zu rein akademisch-wissenschaftlicher) Praxis sind untrennbar mit dem Begriff der Konjunktur verbunden. Wie viele andere sieht Lawrence Grossberg, Freund und Kollege Halls, dessen »commitment to study the conjuncture« als Halls spezifische intellektuelle Eigenschaft; sein weit verstreutes Gesamtwerk könne als »a conjuncturalist study of changing conjunctures« gelesen werden (Grossberg 2015: 7). Diese

Hinwendung zur »conjunctural analysis« (Davison et al. 2016) ist mit Halls spezifischer Lesart Gramscis verbunden. Hall liest den ersten Auswahlband der Gefängnishefte Mitte der 1970er Jahre als Teil des politisch-intellektuellen Projekts einer theoretischen Neufundierung der Cultural Studies: Er sucht eine Alternative einerseits zur humanistischen »philosophic anthropologic conception of Man« (Hall 2016 [1983]: 39), die von der Erfahrungswelt des aktiven, aber undifferenzierten und mit sich selbst identen Subjekt ausgeht und die die frühen Cultural Studies von Raymond Williams geerbt hatten; andererseits aber auch zu jenen Varianten des Marxismus, die kulturelle und ideologische Phänomene aus den Strukturmerkmalen der kapitalistischen Produktionsweise ableiten zu können glaubten – was Hall als Determinismus oder Ökonomismus ablehnt. Hall und seine MitstreiterInnen am CCCS finden Elemente einer solchen theoretischen Grundierung zunächst im anthropologischen und linguistischen Strukturalismus bei Louis Althusser, durch die kritische Lektüre von Marx' »Frankreichschriften« und seiner »Grundrissen«. Als entscheidenden theoretischen Impuls beschreibt Hall jedoch die Lektüre Gramscis. Hier findet er marxistische Analysen, die auf die politische, ideologische und kulturelle *Formierung* sozialer Gruppen abzielen, statt politische, ideologische und kulturelle *Formen* als Ausdruck der gesellschaftlichen »Basis« in den »Überbauten« anzunehmen: »[Gramsci] substitutes, for the reductionist approach which would »read off« political and ideological developments from their economic determinations, a far more complex and differentiated type of analysis« (Hall 1986: 11). Diese Art der Analyse sei, so Hall, auf einem spezifischen Abstraktionsniveau angesiedelt; sie behandle »the levels of the analysis of specific historical *conjunctures*, or of the political and ideological aspects – the much neglected dimensions of the analysis of social formations in classical marxism« (Hall 1986: 8, Herv. B.O.). Dies sei Gramscis entscheidender Beitrag zur »Erneuerung des Marxismus«.

Solche und ähnliche Formulierungen finden sich ab Ende der 1970er Jahre bis zu Halls letzten Veröffentlichungen vor seinem Tod (vgl. Hall/Massey 2010); er selbst sah den Fokus auf die Konjunktur als kennzeichnend für sein Denken: »I think conjuncturally. I'm what Larry Grossberg calls a radical contextualist. I think that's about as far as I can go in reflecting on my own way of thinking. [Laughs]« (Back/Hall 2009: 665). Was genau ist nun die »Konjunktur«, was die Ebene des »Konjunkturrellen«? Erstens verwendet Hall den Begriff, um die analytische Hinwendung zur historisch-konkreten Ebene zu markieren:

»Gramsci's work uses theory to illuminate concrete historical cases or political questions, what Gramsci called ›the conjunctural.« Consequently, Gramsci's work often appears almost *too* concrete, too historically specific, too time and context bound, too descriptively analytic« (Hall 2016 [1983]: 157).

›Konjunktur‹ ist hier gleichzusetzen mit einer konkreten historischen ›Situation‹ (Hall 1986: 6). Parallel dazu setzt Hall den Begriff aber auch ein, um eine Periodisierung gesellschaftlicher Entwicklung vorzunehmen: »It's partly about periodisation. A conjuncture is a period during which the different social, political, economic and ideological contradictions that are at work in society come together to give it a specific and distinctive shape« (Hall/Massey 2010: 57). Hier wird also nicht die historisch-spezifische Situation Gegenstand der Analyse, sondern Phasen, relativ stabile »Konfigurationen gesellschaftlicher Kräfte, in denen strukturell verankerte Tendenzen, institutionelle und ideologische Formationen sowie kontingente, situationsspezifische Faktoren zusammentreffen« (Gallas 2016: 141).²³ Die beiden Dimensionen überlagern sich bei Hall bisweilen, was eine gewisse Unschärfe in manchen Formulierungen nach sich zieht. Tatsächlich sind in Halls Verwendung von ›Konjunktur‹ und ›konjunkturell‹ zwei theoretische Argumente eingelassen.

Erstens die Ablehnung der theoretischen Praxis der ›Ableitung‹. Bestimmungen, die auf hoher Abstraktionsebene getroffen werden – etwa zum Verhältnis von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften auf Ebene der kapitalistischen Produktionsweise – können nicht auf konkretere Ebenen – etwa der politischen Auseinandersetzung in einer konkreten Gesellschaftsformation – umgelegt werden. Als Beispiel führt Hall Marx' eigene Behandlung des Klassenbegriffs an. Auf der abstrakten Ebene der Produktionsweise ist es plausibel und notwendig, das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit als zentralen Antagonismus zu identifizieren, wie Marx dies im »Kapital« macht.

23 Diese Unschärfe ist auch auf die uneinheitliche Verwendung des Begriffs durch Gramsci zurückzuführen. Wie Koivisto und Lahtinen zeigen, nutzt Gramsci »konjunkturell« zu Beginn seiner Aufzeichnungen im Gefängnis als deckungsgleich mit dem Begriff »gelegheitsbedingt« (»occasionale«). »Konjunkturelle« Bewegungen taugten demnach bloß als Gegenstand tagespolitischer Erörterung, im Gegensatz zu »organischen« (Koivisto/Lahtinen 2010: 1506; vgl. GH: 493). In späteren Ausarbeitungen erfährt der Begriff jedoch eine Bedeutungsänderung: Gramsci setzt ihn in den Kontext der Analyse politischer Kräfteverhältnisse und der Hegemonie. Nun ist die Ebene des Konjunkturellen nicht bloß »gelegheitsbedingt«, sondern als »konjunkturelle [...] Schwankungen« Teil des »Ensembles der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse« (Koivisto/Lahtinen 2010: 1509; vgl. GH: 1564). Hall entgeht diese Ambivalenz (vgl. Back/Hall 2009: 664).

Doch wenn er Auseinandersetzungen auf der Ebene konkreter Gesellschaftsformationen analysiert – wie im »18. Brumaire«, seiner Analyse des Staatsstreichs Louis Napoleons – stehen sich nicht einfach Bourgeoisie und ArbeiterInnenklasse gegenüber, im Gegenteil:

»At the two different levels of abstraction, there are two quite different languages about class and politics. At the level of the specific conjuncture, all kinds of social and political forces come into play that could not conceivably appear at the level of the mode of production, and which have no precise class location: the army priests, officials, lawyers, writers and journalists. [...] even the classes themselves are fragmented and mobile terms« (Hall 2016 [1983]: 93).

Der Begriff der Konjunktur verweist hier also darauf, dass politische Positionen, ideologische Überzeugungen, kulturelle Praxen nicht von der abstrakten Klassenposition abgeleitet werden können. Eine Konjunkturanalyse »requires a different kind of analysis« (Hall 2016 [1983]: 94).

Zweitens bedeutet Konjunktur für Hall aber auch, dass die enorme Komplexität oder Überdeterminiertheit jeder Gesellschaftsformation Regularitäten, Tendenzen und Strukturen bildet, die untersucht werden können. Der poststrukturalistischen Betonung der Kontingenz stellt das Konzept der Konjunktur die Annahme begrenzter Ordnung bei. Es erlaubt Hall, »[to think] unity and difference, difference in complex unity, without this becoming a hostage to the privileging of difference as such« (Hall 2016 [1983]: 122, Herv. i. O.). Konjunktur bezeichnet demnach eine bestimmte, räumlich und zeitlich eingeschränkte Phase kapitalistischer Entwicklung, in der die Vielzahl potenzieller und tatsächlicher Differenzen und Widersprüche auf eine bestimmte Weise bearbeitet und dadurch stabilisiert werden. Mit Gramsci gesprochen: eine Phase, in der Führungsansprüche realisiert werden und Hegemonie als konsensbasierte, kompromissvermittelte und institutionalisierte Form politischer Machtausübung funktioniert. Davison, Featherstone, Rustin und Schwarz betonen zurecht, dass es sich bei Halls Konjunkturanalyse nicht um eine theoretisch-formale oder »objektive« Periodisierung handelt, sondern um eine politische. Die Bestimmung einer Konjunktur – und die Bestimmung einer Krise als Aufbrechen oder Zerfaserung derselben – ist »the moment when politics intruded onto the terrain of theory, driven by the need to mobilise abstraction in order to grasp the unpredictabilities of the historical world« (Davison et al. 2016: 4). Jede hegemonietheoretische Analyse ist in diesem Sinne Konjunkturanalyse: Sie untersucht komplexe

Kräfteverhältnisse, die politisches Handeln ermöglichen und einschränken: »how different forces come together, conjuncturally, to create the new terrain, on which a different politics must form up« (Hall 1987: 16). Unter diesem Gesichtspunkt ist auch Halls Rassismusanalyse zu verstehen. Sie wählt die historisch-konkrete Konjunktur als analytische Ebene, auf der die Funktionsweisen des Rassismus – oder, genauer, der verschiedenen »historisch spezifischen Rassismen« (Hall 1980: 50) – untersucht werden können.

4.3.3 Theorie der Artikulation

Die Konjunkturanalyse untersucht also den Zusammenhang von (prekärer) Einheit und (begrenzter) Differenz im Rahmen einer raum-zeitlich bestimmten Gesellschaftsformation. Diese relative Fixierung und Stabilisierung wird weder objektiven historischen Gesetzmäßigkeiten noch den funktionalen Reproduktionsanforderungen der Produktionsweise zugeschrieben, sondern als stets prekäres und umkämpftes (Zwischen-)Ergebnis der Kämpfe um Hegemonie verstanden. Im Zentrum dieser theoretischen Überlegung steht für Hall der Begriff der Artikulation (vgl. Slack 1996). Damit bezeichnet er

»the form of a connection or link that can make a unity of two different elements under certain conditions. It is a linkage which is not necessary, determined absolute, and essential for all times; it is not necessarily given in all cases as a law or fact of life. It requires particular conditions of existence to appear at all, and so one has to ask, under what circumstances can a connection be forged or made.« (Hall 2016 [1983]: 121)

Artikulation bedeutet hier nicht – oder nicht in erster Linie – sich (sprachlich) auszudrücken, sondern, auf die etymologische Wurzel des lateinischen *articulus* (›Gelenk‹) zurückgehend, die Herstellung einer Verbindung. Hall entwickelt eine »theory of articulation« (Hall 2016 [1983]: 122) zunächst in Auseinandersetzung mit Louis Althusser und dessen Schülern (Hall 1980: 37-45), geht aber über deren Verwendung des Begriffs hinaus. Wir finden zumindest drei miteinander verschränkte Bedeutungsebenen von ›Artikulation‹ bei Hall vor. *Erstens* verwendet Hall den Begriff, um abstrakt die nicht-notwendigen Verbindungen zwischen verschiedenen Ebenen einer Gesellschaftsformation zu benennen. Politische und ideologische Strukturen entwickeln sich nicht automatisch auf eine Weise, die den Anforderungen der Ökonomie entspricht; sie müssen durch aktive politische und ideologische Arbeit mit ihnen in Einklang gebracht – mit ihnen verknüpft – werden. Es handelt sich

also um eine Praxis, keine Strukturfunktion; und als solche kann sie gelingen oder misslingen. *Zweitens* verweist ›Artikulation‹ auf die Ebene der Bedeutungen im Feld des Kulturellen bzw. der Ideologie. Hier geht es um das Herstellen von Verbindungen zwischen unterschiedlichen Bedeutungs- oder Diskurselementen. »Policing the Crisis« liefert eine Reihe von Beispielen dafür, wie unterschiedliche Elemente des Alltagsverstands in der »Englischen Ideologie« verkettet werden – nicht, weil diese notwendig zueinander gehörten, sondern weil sie als Teil der Kämpfe um Hegemonie aktiv miteinander in Verbindung gesetzt, also artikuliert werden. Ergebnis sind metonymische, wechselseitig aufeinander verweisende Serien von Bedeutungen oder ›Äquivalenzketten‹. Ideologie funktioniert für Hall als Artikulation, als »this work of fixing meaning through establishing, by selection and combination, a chain of equivalences« (Hall 2016 [1983]: 122).²⁴ Eine *dritte* Ebene betrifft die Verknüpfung zwischen Diskurselementen bzw. -ketten mit sozialen AkteurInnen oder Subjekten: »[A] theory of articulation is both a way of understanding how ideological elements come, under certain conditions, to cohere together within a discourse, and a way of asking how they do or do not become articulated, at specific conjunctures, to certain political subjects« (Hall 2016 [1983]: 142). Wem werden bestimmte Bedeutungen zugeschrieben? Wer nimmt sie für sich selbst in Anspruch, übernimmt, verändert oder wehrt sie ab? Wie bilden sich durch diese Prozesse der Fremd- und Selbstzuschreibungen Identitäten aus? Diese Verbindungen sind nicht völlig willkürlich – sie müssen Resonanz in den Erfahrungen der jeweiligen AkteurInnen entfalten und an existierende Elemente des Alltagsverstands anknüpfen. Sie sind aber nichtsdestotrotz kontingent oder ›nicht-notwendig‹, wie Hall betont. Um die Bedeutung und Einordnung, ja selbst die individuelle Wahrnehmung gelebter Erfahrung – etwa am Arbeitsplatz, im Wohnviertel, in der Familie – jedes und jeder Einzelnen wird gesellschaftlich gerungen. Das ist die gramscianische Grundlage der Hall'schen Theorie der Artikulation.

Für die Rassismusanalyse ist dieser Begriff der Artikulation in allen drei Dimensionen höchst produktiv. Auf der ersten, abstraktesten Ebene gibt er einen Hinweis darauf, wie Rassismus auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen agiert:

24 Hall greift hier einen Gedanken von Ernesto Laclau (1977) auf, der die Theorie der Artikulation ab Mitte der 1980er Jahre gemeinsam mit Chantal Mouffe weiterentwickeln sollte (Laclau/Mouffe 2001 [1985]; vgl. Opratko 2018: 122–153).

»One must start, then, from the concrete historical ›work‹ which racism accomplishes under specific historical conditions – as a set of economic, political, and ideological practices, of a distinctive kind, concretely articulated with other practices in a social formation« (Hall 1980: 52).

Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis zu begreifen heißt demnach nicht, davon auszugehen, dass rassistische automatisch funktional für politische Herrschaft und/oder ökonomische Ausbeutung sind, sondern die Praxen zu untersuchen, durch die ideologische, politische und ökonomische Elemente des Rassismus zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Die zweite Dimension fragt danach, welche Bedeutungselemente in der rassistischen Konstruktion des Anderen – etwa in der Figur des/der muslimischen Anderen – zu Äquivalenzketten verknüpft werden. Für den antimuslimischen Rassismus ist diese Dimension besonders bedeutsam angesichts der »Islamisierung der öffentlichen und akademischen Debatten« (Müller-Uri 2014: 13), d.h. des Phänomens, »dass mittlerweile so gut wie alle sozialen Probleme auf vermeintlich allseits bekannte Charakteristika ›der islamischen Kultur‹ zurückgeführt werden« (ebd.). Die dritte Ebene schließlich stellt die für die vorliegende Studie entscheidende Frage: Warum werden Elemente rassistischer Diskurse von Subjekten als plausibel angenommen, in den eigenen Alltagsverstand integriert und reproduziert? Hall gibt mit seinem Begriff der Artikulation wichtige Hinweise darauf, wie diese Frage produktiv umformuliert und empirisch bearbeitbar gemacht werden kann. Wenn wir das Verhältnis von Diskurs und Subjekt als Artikulation begreifen, geht es darum nachzuvollziehen, welche Elemente des bestehenden, widersprüchlichen Alltagsverstands der jeweiligen Subjekte sich als kompatibel mit rassistischen Diskurselementen erweisen; durch welche Praxen die Verknüpfung zwischen spezifischen Erfahrungshorizonten und rassistischer Veränderung hergestellt wird; und welche ideologischen Formen der Rassismus bereitstellt, um eine Konjunktur zu leben. Ideologie ist auch in diesem Sinne produktiv: »[It] empowers people, enables them to begin to make some sense or intelligibility of their historic situation, without reducing the forms of intelligibility to their socioeconomic or class location or social position« (Hall 2016 [1983]: 143). »Ideologische Formen« bezeichnet hier also kein falsches oder verzerrtes Bewusstsein, sondern einen Horizont von Bedeutungen, Haltungen und Affekten, der es erst ermöglicht, sich in der Welt zurecht zu finden und ihr auf eine bestimmte Weise Sinn zu verleihen. Jede dieser drei Dimensionen ist wiederum daraufhin zu be-

fragen, ob und gegebenenfalls wie sie zur Reproduktion und Stabilisierung bestehender Hegemonieverhältnisse beitragen.

4.3.4 Der Folk Devil als Figur der Veränderung

In Kapitel 3.5 wurde ausführlich dargelegt, dass kritische Rassismustheorien, wie sie in dieser Arbeit verstanden werden, davon ausgehen, dass Rassismen ihr jeweiliges Objekt der Abwertung und/oder Dämonisierung selbst hervorbringen. Rassistische Veränderung produziert abstrakte Figuren, die als Schablone an bestimmte Körper angelegt werden. Unter diesem Gesichtspunkt lässt sich auch das Konzept des Folk Devil in »Policing the Crisis« lesen. Ursprünglich im Feld der Kriminal- und Devianzsoziologie verortet (vgl. Cohen 1999; Critcher et al. 2013; Goode/Ben-Yehuda 2010; Krinsky 2016; Monod 2017; Thompson 2005), werden Moralpaniken hier allgemeiner definiert als »an episode, often triggered by alarming media stories and reinforced by reactive laws and public policy, of exaggerated or misdirected public concern, anxiety, fear, or anger over a perceived threat to social order« (Krinsky 2013: 1). Im Zentrum einer solchen Episode steht meist eine Figur, die von relevanten Teilen der Öffentlichkeit nicht nur für die skandalisierten Taten selbst – etwa Straßenkriminalität, Drogenkonsum, Gewalt unter Jugendlichen oder sexuelle Ausschweifungen – verantwortlich gemacht wird, sondern darüber hinaus eine Gefahr für die soziale Ordnung darstellen soll. Cohen hatte diese Dynamik anhand der Darstellung verfeindeter Jugendkulturen – Rocker und Mods – im England der 1960er Jahre untersucht. Die Jugendlichen nahmen in der öffentlichen Wahrnehmung, so Cohens These, die Rolle eines »Folk Devils« ein. Cohen geht davon aus, dass eine Reihe archetypischer Figuren, die über lange Zeit folkloristisch überliefert wurden, im Zeitalter moderner Massenmedien neue Funktionen und Qualitäten annehmen. Medien bedienten sich in der »gallery of folk types – heroes and saints, as well as fools, villains and devils« – und verbreiteten sie »to much larger audiences and with much greater dramatic resources« (Cohen 2011: 11). Wer als Folk Devil repräsentiert wird, ist wandelbar, aber nicht völlig arbiträr: »The audience has existing stereotypes of other folk devils to draw upon and, as with racial stereotyping, there is a readily available composite image which the new picture can be grafted on to« (Cohen 2011: 56). Obwohl die von Cohen untersuchten Folk Devils – Mods und Rocker – überwiegend weiße Jugendliche waren, verweist er bereits auf Ähnlichkeiten zu »rassischen Stereotypisierungen«. Die Dämonisierung sozialer Gruppen unter Rückgriff auf folkloristische Traditionen, aber auch die

innere Widersprüchlichkeit der konstruierten Andersheit, sind ihm Anhaltspunkte für solche Parallelen.

»Thus Jews are intrusive, but also exclusive; Negroes are lazy and inert, but also aggressive and pushing; Mods are dirty and scruffy, but also slickly dressed; they are aggressive and inflated with their own strength and importance, but they are also cowardly. An image rationalizes a particular explanation or course of action; if an opposite image is perceived as being more appropriate to this end, then it is easily invoked« (Cohen 2011: 56).

Die Idee des Folk Devil wird von Hall und Kollegen aufgegriffen, um die Episode der Moralpanik rund um die Figur des »muggers« zu analysieren. Sie argumentieren, dass in den Jahren 1972-73 eine Panik ausgebrochen war »which fits in almost every detail the process described by Cohen« (Hall et al. 1978: 17). Tatsächlich beleuchtet »Policing the Crisis« zunächst eine Episode, einen zeitlich begrenzten Hype, der wie eine Modeerscheinung oder ein Sommerhit kommt und wieder geht, ohne dass jemand genau sagen könnte warum. Für Cohen ist es genau dieser zeitlich begrenzte Charakter, der eine Moralpanik ausmacht:

»A panic, by definition, is self-limiting, temporary and spasmodic, a splutter of rage which burns itself out. Every now and then speeches, TV documentaries, trials, parliamentary debates, headlines and editorials cluster into the peculiar mode of managing information and expressing indignation that we call a moral panic« (Cohen 2011, xxxvii; vgl. Goode/Ben-Yehuda 2013).

Zugleich nutzen Hall et al. jedoch die »mugging panic«, wie oben dargestellt, als Eintrittspunkt für eine hegemonietheoretische Analyse der politisch-gesellschaftlichen Konjunktur, in der diese Moralpanik stattfindet. Damit gehen sie über Cohens Perspektive hinaus und übertragen den Begriff des Folk Devil – ohne dies auszuweisen – in eine andere Problematik. Wie gezeigt geht die Konjunkturanalyse über die »spasmodischen« Ausbrüche der Moralpanik hinaus – doch welche Rolle spielt dann noch der Folk Devil, der bei Cohen ja nur innerhalb der jeweiligen Episode seine gesellschaftliche und kulturelle Wirksamkeit entfaltet? Hier zeigt sich ein wesentlicher Unterschied im Konzept des Folk Devils, wie es von Hall et al. entwickelt wird. Viel stärker als bei Cohen denken sie die Figur als negative Verkörperung jener moralisch-intellektueller Tugenden, die für die jeweiligen Hegemonieverhältnisse und die in ihnen eingelassenen Konsense und Kompromisse konstitutiv sind:

»The ›mugger‹ was such a Folk Devil; his form and shape accurately reflected the content of the fears and anxieties of those who first imagined, and then actually discovered him: young, black, bred in, or arising from the breakdown of ›social order‹ in the city; threatening the traditional peace of the streets, the security of movement of the ordinary respectable citizen; motivated by naked gain, a reward he would come by, if possible, without a day's honest toil; his crime, the outcome of a thousand occasions when adults and parents had failed to correct, civilise and tutor his wilder impulses; impelled by an even more frightening need for ›gratuitous violence‹, an inevitable result of the weakening of moral fibre in family and society, and the general collapse of respect for discipline and authority. In short, the very token of ›permissiveness‹, embodying in his every action and person, feelings and values that were the opposite of those decencies and restraints which make England what she is. He was a sort of personification of all the positive social images – only *in reverse*: black on white.« (Hall et al. 1978: 161-162, Herv. i. O.)

Der ›mugger‹ als Folk Devil ist in diesem Sinne mehr als ein ›Schreckgespenst‹ oder ein ›Sündenbock‹ (Morgan/Poynting 2012: 5). Er funktioniert als *rassistisch definierte Figur des Anderen*. In dieser Figur sind, wie das oben angeführte Zitat deutlich macht, unterschiedliche Bedeutungselemente miteinander *artikulierte* (im zweiten oben genannten Sinn). Durch die Veränderung verdichten sich Selbst- und Fremdbilder und spannen einen »Innenraum des Rassismus« (Hall 2000: 14) auf, der die den jeweiligen Gruppen (›uns‹ und ›ihnen‹) zugeschriebenen Charakteristika bündelt und binär aufspaltet. Zugleich funktioniert der Folk Devil als orientierende Figur, weil die in ihm gebündelten Bedeutungselemente mit den Erfahrungswelten und dem Alltagsverstand jener sozialer Gruppen artikuliert (im dritten oben genannten Sinn) werden, die in Abgrenzung von den schwarzen, devianten Jugendlichen die Verkörperung moralisch-kultureller Überlegenheit für sich beanspruchen können. Beide Dimensionen der Artikulation – die Verknüpfung unterschiedlicher Motive moralischer Verworfenheit in einer abstrakten Figur und die Verbindung dieser diskursiven Äquivalenzkette mit bestimmten Subjekten – passieren nicht einfach, sondern sind das Ergebnis von bewusster und unbewusster Praxis oder »ideological work«. Die Folk Devils müssen, wie es in »Policing the Crisis« heißt »heraufbeschworen« werden: »The devils do, indeed, need to be summoned« (Hall et al. 1978: 162).

Zwei Anmerkungen sollen hier hinzugefügt werden, die für die vorliegende Studie an späterer Stelle relevant werden. Erstens legt schon die Wort-

wahl des »Heraufbeschwörens« nahe, dass dieser Konstruktionsprozess immer auch irreduzible emotionale oder affektive Dimensionen enthält. Er ist *aufgeladen* mit Angst und Sorge, Wut, Ekel oder Abscheu. Hall und Kollegen schreiben von »our most intense feelings«, die in den Folk Devil projiziert werden (Hall et al. 1978: 162). Hall hat in späteren Arbeiten versucht die affektiven, unbewussten und unheimlichen Aspekte des Rassismus weiter auszuarbeiten und dabei auf Konzepte der Psychoanalyse zurückgegriffen. Elemente davon lassen sich auch schon in »Policing the Crisis« finden, etwa wenn der Folk Devil als Verkörperung nicht nur gemeinhin abgelehnter Laster, sondern auch als Erinnerung an die unterdrückten, abgespaltenen und mit Angst belegten Elemente der eigenen kulturellen Persönlichkeit beschrieben wird:

»In one sense, the Folk Devil comes up at us unexpectedly, out of the darkness, out of nowhere. In another sense, he is all too familiar; we know him already, before he appears. He is the reverse image, the alternative to all we know: *the negation*. He is the fear of failure that is secreted at the heart of success, the danger that lurks inside security, the profligate figure by whom Virtue is constantly tempted, the tiny, seductive voice inside inviting us to feed on sweets and honey cakes when we know we must restrict ourselves to iron rations. When things threaten to disintegrate, the Folk Devil not only becomes the bearer of all our social anxieties, but we turn against him the full wrath of our indignation.« (Hall et al. 1978: 161)

Die Abgrenzung, Abwertung und Dämonisierung des Anderen verarbeitet demnach auch die Abspaltung jener unaussprechlichen Begehren, denen im Horizont der hegemonialen Moral kein Platz zugestanden wird. Im Zorn und Abscheu, die dem »mugger« entgegengebracht wird, ist ein melancholisches Moment enthalten, ein nicht betrauerbarer Verlust oder ein Schmerz, der nicht gezeigt werden darf. Die dem Folk Devil zugeschriebenen Laster sind zugleich uneingestandene Begehren nach Lohn ohne Arbeit, Vergnügen ohne Schuldgefühl, Genuss ohne Scham. »Rassismus«, so Hall in einem 1989 gehaltenen Vortrag, ist zum Teil

»die Zurückweisung der angsteinflößenden Bedrohung, dass das Andere, so schwarz wie er oder sie ist, möglicherweise ein Teil von uns ist. [...] Die Angst, dass dieses Andere, das wir ausweisen und ausschließen wollten, möglicherweise wiederkehrt, taucht ebenfalls im Diskurs des Rassismus auf. Dies erkennt man in den Phantasien, die mit dem Rassismus überall einhergehen. Die Phantasie des weißen Mannes, dass der schwarze Mann sexuell potenter

ist, als er es jemals sein könnte; die Phantasie, dass die primitiven Schwarzen noch eine Beziehung zur Natur, zu den Instinkten, zu den Gefühlen haben, die man verdrängt und unterdrückt hat. Ich sage etwas, das vielleicht schockierend scheint, nämlich dass diese Sprache des Hasses und der Gegnerschaft zum Teil genährt wird durch ein unaussprechliches Begehren.« (Hall 2000: 15)

Deshalb reicht es für die kritische Rassismusanalyse auch nicht, die binäre Struktur rassistischer Diskurse festzustellen und gegebenenfalls zu skandalisieren. Das Anlegen eines Inventars der Zuschreibungen – etwa, wenn MuslimInnen als gefährlich oder rückständig repräsentiert werden – sollte nicht Ergebnis, sondern Beginn der Untersuchung sein. Die manichäische Welt des Rassismus – »them and us, primitive and civilized, light and dark, a black and white symbolic universe« (Hall 1992c: 15) – ist nur auf den ersten Blick starr und simpel:

»It is racism's very rigidity that is the clue to its complexity. Its capacity to punctuate the universe into two great opposites masks something else; it masks the complexes of feelings and attitudes, beliefs and conceptions, that are always refusing to be so neatly stabilized and fixed. The great divisions of racism as a structure of knowledge and representation are also, it now seems to me, a deep system of defense« (Hall 1992c: 16)

In diesem Sinne funktionieren rassistische Zuschreibungen *wie Träume*, so Hall: »We found that racism expresses itself through displacement, through denial, through the capacity to say two contradictory things at the same time, the surface imagery speaking of an unspeakable content, the repressed content of a culture«. Die Analyse des Rassismus könne uns demnach etwas über »the dream life of a culture« erzählen (Hall 1992c: 15). Zu fragen ist dann, welche (jeweils historisch-konkreten) komplexen Begehren, Erfahrungen und Widersprüche im Rassismus verarbeitet, welche Teile des Ichs als anders abgespalten werden. In den Narrationen und Mythen des Rassismus, so Halls Argument, werden Dinge versöhnt und Probleme gelöst, die im realen Leben nicht versöhnt und gelöst werden können. Wir werden in Kapitel 8 ausführlich auf diese Dimension der Rassismusanalyse zurückkommen.

Mit dieser Verarbeitungsfunktion des Rassismus geht die Herstellung einer kollektiven Wir-Identität einher, die sich in einem moralischen Register konstituiert. Der Folk Devil kann eine solche Wirkung entfalten, weil er in der Inszenierung einer *Moral*panik eingesetzt wird, also in einem Narrativ, das

richtiges von falschem Verhalten scheidet und jene, die letzteres verkörpern, symbolisch aus der Gemeinschaft der Anständigen ausschließt. Schon bei Gramsci ist der Kampf um Hegemonie maßgeblich eine Auseinandersetzung um »intellektuelle und moralische Führung« (GH: 1947), womit er meint, dass die Fragen, um die gestritten wird, »auf eine ›universelle‹ Ebene [ge]stellt« werden (GH: 1561). So verhält es sich auch in den von Hall et al. in »Policing the Crisis« untersuchten Fällen. Im öffentlichen Diskurs um Straßenkriminalität treten keine ›Interessen‹ auf, die sich eindeutig einer sozialen Klasse zurechnen ließen, sondern Ansprüche auf moralische Führung. Die ›moral crusaders‹, AkteurInnen die sich als ›organische Intellektuelle‹ besonders energisch in die Debatte einschalten, nehmen für sich in Anspruch, im Namen eines Allgemeinen zu sprechen, wenn sie die moralische Verkommenheit der schwarzen Jugend beklagen. Sie sind, so Hall et al.,

»the spear-head of the moral backlash, the watchdogs of public morality, the articulators of moral indignation, the moral entrepreneurs, the crusaders. One of its principal characteristics is its tendency to speak, not on its own behalf or in its own interest, but to identify its sectional morality *with the whole nation* – to give voice on behalf of everybody« (Hall et al. 1978: 164; Herv. i. O.).

Dieser Übergang von partikularen Interessen zu universalen Normen ist charakteristisch für Hegemoniekämpfe. Insofern sie im Register der Moral sprechen, bilden sie durch die Dämonisierung des Anderen eine moralische Wirk-Identität, in der rassistische Differenzkonstruktionen eingelassen sind. George Morgan und Scott Poynting, die das Konzept der Moralpanik für die Analyse der »globalen Islamophobie« in Anschlag bringen, sprechen deshalb auch – in Anlehnung an Benedict Andersons Konzept der Nationen als »imagined communities« – »vorgestellte Gemeinschaften« (Anderson 1991 [1983]) – von »imagined moral communities«, die im Prozess der »denigration and dehumanization« von MuslimInnen konstruiert würden (Morgan/Poynting 2012: 6). Eine an Halls Konjunkturanalyse angelehnte Rassismuskforschung versteht die Konstruktion von Selbstbildern, die mit der Konstruktion des/der Anderen einhergeht, auch als Prozess der (oft unbewussten) Gemeinschaftsbildung. Diese Erkenntnis schließt einerseits an Halls Konzept der negativen Vergesellschaftung an, das genau genommen ja auch keinen gesellschafts-, sondern einen gemeinschaftsbildenden Effekt des Rassismus beschreibt. Indem sie in einen gesellschaftstheoretischen Kontext integriert und mit einem analytischen Begriffsinstrumentarium verbunden wird, kann sie nütz-

lich für die Durchführung konkreter empirischer Studien sein. Ein weiterer Anschluss ergibt sich mit Etienne Balibars rassismustheoretischen Überlegungen. Auch Balibar lenkt die Aufmerksamkeit darauf, wie im Rassismus »Stimmungen und Gefühle organisiert« werden und wie aus dieser »Kombination aus unterschiedlichen Praxisformen, Diskursformen und Vorstellungen in einem ganzen Netz von Gefühls-Stereotypen [...] sich die Herausbildung einer rassistischen *Gemeinschaft* erklären [lässt]« (Balibar 1992b: 24, Herv. i. O.). Die »vorgestellte moralische Gemeinschaft«, die durch die Inferiorisierung und/oder Dämonisierung des/der muslimischen Anderen entsteht, ist eine solche rassistische Gemeinschaft. Nicht weil die Gemeinschaft aus RassistInnen bestünde, sondern weil die für sie konstitutive moralische Selbstvergewisserung durch die rassistische Differenz gestiftet wird.

4.3.5 Probleme der Hall'schen Konjunkturanalyse

Die Konjunkturanalyse in »Policing the Crisis« sowie Stuart Halls daran anschließende rassismustheoretische Arbeiten sind zentrale Orientierungspunkte für eine hegemonietheoretische Rassismusanalyse. Sie sind aber auch nicht ohne problematische Aspekte, die eine an Hall anschließende Arbeit berücksichtigen muss. Ich greife hier drei Probleme heraus, um die Notwendigkeit deutlich zu machen, mit Hall über Hall hinaus zu gehen.

Erstens schränkt die von Cohen übernommene Metapher des Folk Devil die Figurierung des/der rassistisch definierten Anderen unnötig ein. Schon in Cohens Analyse der Mod/Rocker-Panik der 1960er Jahre hat die Bezeichnung nur eingeschränkte Plausibilität. In der medialen Darstellung der Jugendbanden und ihrer Aktivitäten – Gewalt, Drogenkonsum, sexuelle Ausschweifung – werden diese zum Teil einer »gallery of types that society erects to show its members which roles should be avoided«. Als Folk Devils seien sie »visible reminders of what we should not be« (Cohen 2011: 2). Doch die Bezeichnung »Teufel« ist hier eher eine literarische Metapher als eine inhaltliche Beschreibung der darin vollzogenen Veränderung. Tatsächlich spielte und spielt die Figur des Teufels in der Dichotomie zu den Erwählten eine wichtige Rolle in der Geschichte unterschiedlicher Rassismen, wie Hund (2007: 53–60) aufzeigt. Sie war Teil eines

»dämonologischen Weltbild[s], das Satan und den Teufel überall ihre verderblichen Pläne realisieren sah. Dabei sollen sie ein beachtliches Heer von

Verbündeten rekrutieren: Häretiker, Muslime, Juden, Zigeuner, Hexen, später auch Amerikaner, Afrikaner und andere« (Hund 2007: 54).

Die buchstäbliche Dämonisierung von MuslimInnen wurde jüngst etwa in Sophie Rose Arjanas Kulturgeschichte muslimischer Monster in der »westlichen Imagination« nachgezeichnet (Arjana 2015). Vergleichbares findet sich jedoch in den von Hall untersuchten Rassismen nicht. Die Metapher des Folk Devil wird der differenzierten Analyse des muggers, den komplexen Aufladungen der Figur nicht gerecht. Ich bevorzuge es daher, weiterhin von der »Figur des/der muslimischen Anderen« zu sprechen, wenn ich die Objektkonstruktion des antimuslimischen Rassismus untersuche, auch wenn sie von der Analyse des Folk Devil in »Policing the Crisis« inspiriert ist.

Zweitens: Sowohl bei Cohens »Folk Devils and Moral Panics« als auch in »Policing the Crisis« wird die Arena, in der die Narrative der Moralpanik zirkulieren, als weitgehend deckungsgleich mit dem Nationalstaat angenommen. Zwar berücksichtigen Hall et al., dass die Bezeichnungen »mugging« bzw. »mugger« in den USA entstanden waren und in den britischen Kontext übersetzt wurden (Hall et al. 1978: 18), als Folk Devil funktioniert die Figur jedoch nur im Kontext der »English Ideology« und innerhalb des nationalstaatlichen Rahmens. Aber auch innerhalb der Nation, so argumentieren etwa Goode und Ben-Yahuda, ergreifen Moralpaniken unterschiedliche Teile der Gesellschaft in unterschiedlichem Ausmaß. Die Frage der Orte und Maßstabsebenen, auf denen sich diese Dynamiken entfalten, muss deshalb gesondert berücksichtigt werden: »»To whom is the panic «a panic»?« is an ongoing question that demands an answer« (Goode/Ben-Yehuda 2010: 43). Dies ist für die Untersuchung des antimuslimischen Rassismus von besonderer Relevanz, da, wie in Kapitel 2 gezeigt wurde, gerade die globale Zirkulation und lokale Rezeption/Reproduktion von Bedeutungselementen für die Konstruktion der Figur des/der muslimischen Anderen charakteristisch ist. Morgan und Poynting fordern deshalb eine Erneuerung des »Moral Panic Model«, die »anti-Muslim Moral Panics« als »globales« Phänomen begreifen (Morgan/Poynting 2012: 7). Demnach müsste das Modell berücksichtigen, dass »the ideological apparatuses that build hegemony and construct consent assemble and maintain a repertoire of Islamophobic ideological elements which circulate globally and are drawn upon in panics at the local and national levels« (Morgan/Poynting 2012: 7). Darüber hinaus muss berücksichtigt werden, dass die »rassistische Gemeinschaft« nicht notwendig zugleich eine »nationale Gemeinschaft« sein muss, wie das bei der Konstruktion der »englischen Ideologie« der Fall

ist. Welche Bezüge – lokal, national, regional oder gar inter- oder transnational – in die rassistische Selbst- und Fremdkonstruktion eingehen ist eine offene, empirisch zu beantwortende Frage.

Drittens weist Hall zwar eindringlich darauf hin, dass Rassismus immer als Pluralität »historisch spezifischer Rassismen« verstanden werden muss (Hall 1980: 50); er bindet jedoch letztlich alle Rassismen paradigmatisch an den farbcodierten Kolonialrassismus. Das in Kapitel 3.5.4 ausführlich behandelte Problem des Rassismus ohne Rassen wird von ihm zwar wahrgenommen (Hall 2000: 11), die notwendige konzeptionelle Entkoppelung von Rassismus und »Rasse« vollzieht Hall jedoch nicht. Kultureller Rassismus, der sich nicht auf Phänotyp oder Genetik bezieht, wird von Hall als Permutation des biologistischen Rassismus in der Epoche der Entkolonisierung begriffen; die lange Geschichte kulturalistisch argumentierender Rassismen vor der Ausbildung des Rassenkonzepts entgeht ihm. Auch Halls kritische Rassismustheorie verbleibt in diesem Sinne »in der Rassenfalle« (Hund 2016). Hall verwendet die Begriffe »race« und »racism« immer wieder quasi synonym. Wenn er etwa beschreibt, wie Rassismus ideologische Formen bereitstellt, in denen spezifische historische Erfahrungen und gesellschaftliche Widersprüche verarbeitet werden, nennt er »race« als »the modality in which class is ›lived,‹ the medium through which class relations are experienced, the form in which it is appropriated and ›fought through‹« (Hall 1980: 55). Hall insistiert, dass Rassismus nicht auf einen bewusst eingesetzten Spaltungsmechanismus reduziert werden darf, denn diese Formen wirken – auf andere Weise, aber nicht weniger effektiv – für jene, die sich durch den Rassismus als Aufgewertete wahrnehmen können: »This is no mere racist conspiracy from above. For racism is also one of the dominant means of ideological representation through which the white fractions of the class come to ›live‹ their relations to other fractions, and through them to capital itself« (Hall 1980: 55). Zuerst ist hier also »race« dann aber »racism« die »modality in which class is lived«, die Begriffe werden austauschbar.²⁵ Das mag im britischen Kontext eines postkolonialen Rassismus der 1970er Jahre nachvollziehbar sein. Für die Analyse des antimuslimischen

25 Ein Beleg dafür ist die Editionsgeschichte des einflussreichen Aufsatzes, der 1986 als »Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity« veröffentlicht wurde (Hall 1986). Ihm liegt ein Beitrag zu einem internationalen Seminar der UNESCO zugrunde, den Hall ein Jahr zuvor unter dem Titel »Gramsci's relevance to the study of racism and ethnicity« gehalten hatte (Hall 1985, Herv. B.O.). Die Verschiebung von »racism« zu »race« im Titel wird in der zweiten Version jedoch nirgendwo erklärt, was darauf hinweist, dass die Begriffe für Hall austauschbar waren.

Rassismus ist es jedoch notwendig, wie in Kapitel 3.5 ausgeführt, Prozesse der rassistischen Veränderung in den Kontext historisch unterschiedlicher Formen des Rassismus mit und ohne Rassen zu stellen. Halls Ansatz der Konjunkturanalyse steht dem nicht notwendig entgegen, er muss aber bewusst aus der ›race‹-Problematik gelöst werden.

4.4 Zur Operationalisierung der hegemonietheoretischen Rassismusanalyse

Eine hegemonietheoretische Rassismusanalyse schließt an die bislang diskutierten Theorien von Antonio Gramsci und Stuart Hall an. Sie versteht Rassismus als Hegemonieverhältnis, untersucht die Artikulationsformen bestimmter, historisch und räumlich konkreter Rassismen und prüft, inwiefern in die Prozesse der rassistischen Veränderung Kämpfe um politische, kulturelle und moralische Führung in der jeweiligen Konjunktur eingelassen sind. Dies ist der Kern der hegemonietheoretischen Rassismusanalyse. In einem nächsten Schritt muss geklärt werden, welcher Mittel und Methoden eine solche Analyse bedarf, oder anders: wie Hegemonie empirisch fassbar gemacht werden kann. Diese Herausforderung treibt an Gramsci anschließende ForscherInnen schon lange um und erhält unter dem Schlagwort *Operationalisierung der Hegemonietheorie* seit einigen Jahren erhöhte Aufmerksamkeit.²⁶ Hinter dieser Formulierung verbergen sich tatsächlich eine Reihe epistemologischer, methodologischer und forschungspraktischer Probleme, die bislang keiner weit- hin geteilten Lösung zugeführt wurden.

Auf der epistemologischen Ebene bedeutet Operationalisierung die Frage, welche Art von Wissen über eine abstrakte Entität wie ›Hegemonie‹ überhaupt produziert werden kann. Methodologisch geht es darum, welche empirischen Phänomene oder Daten für die Produktion dieses Wissens herangezogen werden, wie diese gemessen oder erhoben, ausgewertet, analysiert und interpretiert werden. Forschungspraktisch beinhaltet Operationalisierung die Frage nach dem Zugang zu diesen empirischen Gegenständen sowie nach den Kapazitäten, die für diesen Prozess der Wissensproduktion

26 Vgl. etwa die Beiträge zur Tagung »Hegemonie operationalisieren«, die von 1.-3. April 2011 an der Technischen Universität Berlin abgehalten wurde, sowie Veröffentlichungen von Scherrer (2007), Brand (2013), Boos (2019), Babacan und Gehring (2016) sowie Buckel et al. (2014).

notwendig sind. Auf jeder dieser drei Ebenen ist hegemonietheoretisch orientierte empirische Forschung mit je konkreten Problemen konfrontiert. Auf einer der epistemologischen Ebene ergibt sich das Problem aus der schlichten Tatsache, dass Hegemonie, verstanden als gesellschaftliches Verhältnis, wie jede andere soziale Struktur der direkten Sinneswahrnehmung entzogen ist. Hegemonieverhältnisse können nicht gemessen werden, sondern existieren auf der Ebene wahrnehmbarer Ereignisse nur in ihren Effekten. Eine Analyse von Hegemonieverhältnissen wählt also eine Reihe von empirisch untersuchbaren Phänomenen, analysiert sie in ihrem Zusammenhang und zieht daraus Schlüsse auf die ihnen zugrundeliegenden, sie ermöglichenden Verhältnisse. Diese Rückschlüsse gehen über das Aufdecken empirisch nachweisbarer Zusammenhänge hinaus; sie stellen eine Abstraktionsleistung dar. Diese Abstraktionsleistung ist aber weder willkürlich noch normativ zu begründen, sondern stellt eine eigenständige analytische Operation dar. Sie ist nicht bloß Reduktion von Komplexität oder Konstruktion von Idealtypen, sondern ein Erkenntnisprozess zur Generierung von Wissen über reale gesellschaftliche Strukturen. Diese Herangehensweise orientiert sich an einem Begriff von »gesellschaftlichem Verhältnis« bzw. »sozialer Struktur«, wie er etwa von Roy Bhaskar (1998 [1979], 2013 [1975]) Margaret Archer (1995) und Andrew Sayer (2000) im Rahmen des wissenschaftstheoretischen Ansatzes des Kritischen Realismus entwickelt wurde (vgl. Opratko 2018: 154-186). Rassismus existiert demnach wie jede andere gesellschaftliche Struktur, als »Effekte von vergangenen Handlungen, von Menschen, die schon lange gestorben sind« (Archer 1995: 148). Eine soziale Struktur verlangt allen Menschen, die in sie eingegliedert und durch sie (unterschiedlich) positioniert sind, ein Verhalten dazu ab. Dieses Verhalten kann prinzipiell reproduktiv oder transformativ sein. Im realen geschichtlichen Verlauf mischen sich reproduktive und transformative Praxen, entwickeln sich Rassismen durch Repetition, Variation, Vermischung und Abspaltung. Um ihre gegenwärtigen Formen zu untersuchen, bedarf es der Identifikation jener diskursiven Elemente, die zu ihrer Reproduktion beitragen – auch wenn das nicht in der Absicht jener liegt, die diese Elemente artikulieren.²⁷ Diese grundsätzlichen Überlegungen können

27 Die bislang einzige ausführliche Darlegung einer kritisch-realistischen Theorie des Rassismus kommt von dem britischen Soziologen Bob (bzw. Robert) Carter (2000, 2007). Sie unterscheidet sich von der hier vertretenen Auffassung allerdings signifikant. Erstens, weil Carter Rassismus mit Diskriminierung auf der Grundlage von »race ideas« gleichsetzt und die Bedeutung von Rassismen ohne Rassen systematisch unterschätzt (oder gar nicht anerkennt). Zweitens, weil er Rassismus auf eine »particular form of race ide-

anhand von Rassismus als gesellschaftlichem Verhältnis gut illustriert werden. Diesem Verständnis nach existiert Rassismus als reale soziale Struktur auch dann, wenn niemand jemals ›den Rassismus‹ sehen, hören oder sonstwie wahrnehmen kann. Wahrgenommen werden dessen Effekte: Gewaltakte, Beleidigungen oder Diskriminierungserfahrungen, Wahlergebnisse, Aufmärsche, statistische Daten zum Arbeits- oder Wohnungsmarkt, Unterschiede in der medialen Repräsentation verschiedener Körper oder Bekleidungspraxen, spezifische Behandlungen auf Ämtern, an Grenzen, vor Gericht usw. usf. Dazu gehört auch die symbolische Aufwertung, die bestimmte Menschen für sich in Anspruch nehmen können, indem sie andere abwerten und/oder dämonisieren. Jedes dieser Ereignisse kann, für sich genommen, jedoch immer auch auf andere Ursachen zurückgeführt werden als auf Rassismus – und nicht selten geschieht genau das, um die Existenz von Rassismus zu leugnen. Aufgabe kritischer Rassismusforschung ist dann, plausibel darzustellen, dass Rassismus eine reale Ursache dieser Phänomene ist und als gesellschaftliches Verhältnis den empirisch wahrnehmbaren Ereignissen zugrunde liegt. Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis zu bestimmten heißt, ihn als Ursache für eine Vielzahl gesellschaftlicher Phänomene zu identifizieren, wobei ›Ursache‹ nicht im Sinne einer kausalen Beziehung zwischen zwei Ereignissen verstanden wird (›wenn A, dann B‹), sondern, wie im Anschluss an die Wissenschaftstheorie des Kritischen Realismus formuliert werden kann, als »Verhältnis zwischen einem Ereignis und den Strukturen, Verhältnissen, Mechanismen und Fähigkeiten, die es ermöglichen« (Opratko 2018: 160; vgl. Pühretmayer 2005).

Diese Aufgabe übersetzt sich in ein *methodologisches* Problem: Welche Ereignisse, Phänomene oder Daten ziehe ich heran, um eine Aussage über die

as« (Carter 2000: 88) reduziert und gerade *nicht* als gesellschaftliche Struktur im Sinne des Kritischen Realismus versteht. Und drittens, da Carter daraus schließt dass Rassismus – als rein »ideelle« oder »diskursive Ressource« (Carter 2000: 144), im Unterschied zu materiellen Klassenverhältnissen – nur existiert, wenn er von »RassistInnen« eingesetzt wird: »racism is a necessary condition for the reproduction of ›race‹, but class-ism is not a necessary condition for the reproduction of class'. [...] Racism requires racists; class relations do not require class-ists.« (Carter 2007: 450). Die Reproduktion von Rassismus durch subjektiv nicht- oder antirassistische AkteurlInnen wird damit a priori ausgeschlossen. Carters theoretische Degradierung des Rassismus zum rein ideellen Faktor übersetzt sich hier in eine analytische Kurzsichtigkeit und, wie David Camfield kritisch anmerkt, »opens the door to an underestimation of racism's political importance« (Camfield 2016: 49).

– notwendig abstrakten – Kräfteverhältnisse treffen zu können, die in einer bestimmten Konjunktur ein bestimmtes Hegemonieverhältnis bilden? Was ist das *empirische Material*, das dafür untersucht werden kann, und wie kann ich es generieren? Gramsci selbst konnte, schon aufgrund der Bedingungen, unter denen er im Gefängnis arbeiten musste, empirische Untersuchungen selbst nur in Ansätzen durchführen. Wir finden in den Gefängnisheften aber durchaus Hinweise darauf, wie aus seiner Sicht Hegemonie empirisch untersucht werden kann. Ein Ansatzpunkt ist etwa Gramscis kontinuierliche Auseinandersetzung mit philosophischen oder religiösen Denksystemen und damit verbundenen Weltanschauungen, die relevanten gesellschaftlichen Einfluss haben. Seine Beschäftigung mit der Philosophie von Benedetto Croce, mit Strömungen des Katholizismus, aber auch mit dem »vulgären« Materialismus des russischen Kommunisten Nikolai Bucharin zeichnet aus, dass sie nicht darauf angelegt ist, sie als jeweils falsche Weltauffassung zu entlarven, sondern danach fragt, warum sie zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt gesellschaftlich wirksam werden. Demnach kann die Analyse von Texten »großer«, bestimmte kulturelle Dynamiken ihrer Epoche zum Ausdruck bringender Intellektueller, ein möglicher Eintrittspunkt für die Hegemonieanalyse sein. Daneben nimmt Gramsci aber auch Textsorten und Medien als Erkenntnisgegenstand ernst, die in Politik und Wissenschaft häufig als trivial abgetan werden: Groschenromane, Zeitschriften, populäre Theaterstücke und Literatur, Radioprogramme und Kinofilme. Es will die darin häufig unbewusst zum Ausdruck gebrachten Welt- und Selbstverständnisse herausarbeiten und zu ergründen, wie diese Teil des Alltagsverstands werden. Und schließlich ist Gramsci besonders an allen Foren der Öffentlichkeit interessiert, in denen die Auseinandersetzung darum stattfindet, welche partikularen Interessen als allgemeine gelten. In Parlamenten (wenn sie nicht wie im Faschismus zu Tribünen totaler Macht verkommen), in öffentlichen Auftritten und insbesondere in der Presse. Diese Öffentlichkeit ist für ihn kein offenes Forum, kein Raum der Deliberation, sondern ein Kampffeld, auf dem um politisch-ethische Führung, um den Konsens und also um Hegemonie gerungen wird. »Was »öffentliche Meinung« genannt wird«, so Gramsci, »ist aufs engste mit der politischen Hegemonie verknüpft, es ist nämlich der Berührungspunkt zwischen der »Zivilgesellschaft« und der »politischen Gesellschaft«, zwischen dem Konsens und der Gewalt« (GH: 916). Im Kampf um die öffentliche Meinung werde um den »öffentlichen politischen Willen« gerungen, maßgeblich durch die »Organe der öffentlichen Meinung: Zeitungen, Parteien, Parlament« (GH: 917). Wo er von der »»normale[n]« Ausübung

der Hegemonie« als »Kombination von Zwang und Konsens« spricht, verweist Gramsci auf die »sogenannten Organe der öffentlichen Meinung – Zeitungen und Verbände« in denen der Konsens der Mehrheit Ausdruck fände und die »deshalb in gewissen Situationen künstlich vervielfacht werden« (GH: 1610). Diese Bemerkungen legen nahe, dass die Inhalte von Medien, insbesondere der Presse, einen besonders produktiven Einstiegspunkt für die Analyse von Hegemonieverhältnisse darstellen können, ebenso die Äußerungen von politischen Parteien und PolitikerInnen. In den über Jahrzehnte entwickelten Anschlüssen an Gramsci haben ForscherInnen an diesen verschiedenen Ansätzen angesetzt. So hat etwa Jan Rehmann eine Auseinandersetzung mit Max Webers Theorie der Modernisierung vorgelegt, die exemplarisch für die hegemonietheoretisch angeleitete Untersuchung eines »großen Philosophen« steht (Rehmann 1998). Die gramscianische Beschäftigung mit populärer Kultur war zentraler Bestandteil der von Stuart Hall geprägten Cultural Studies ab Anfang der 1980er Jahre. Wie an anderer Stelle ausgeführt, schloss Hall

»vielfältig [an Gramscis Interesse an Alltagskultur, Anm. B.O.] an, wenn er die Analyse der kulturellen Produkte mit geringem Status fokussierte, um zu verstehen, welche Ideen begeistern, welche Gedanken bewegen, welche Überzeugungen mobilisieren, welche Verknüpfungen gemacht werden, um das eigene Handeln zu orientieren. Wie sind die kursierenden Vorstellungen, in welche Weltauffassung sind sie eingebunden?« (Niggemann/Opratto 2014).

Filme, Fernsehunterhaltung, Magazine oder Romane werden so zu Einstiegspunkten in die Hegemonieanalyse.²⁸ Am häufigsten jedoch finden sich hegemonietheoretisch orientierte Analysen, die auf die von Gramsci beschriebenen »Organe der öffentlichen Meinung« fokussieren. So untersucht etwa Martin Nonhoff (2006) programmatische Texte deutscher PolitikerInnen in seiner Studie zum Diskurs der sozialen Marktwirtschaft in der Nachkriegs-BRD, während die Forschungsgruppe »Staatsprojekt Europa«, in Anlehnung an die von Ulrich Brand (2013) entwickelte »Historisch-materialistische Politikanalyse«, Hegemonieprojekte in den Auseinandersetzungen um europäische Migrationspolitik untersucht, indem sie einen umfangreichen Korpus aus Medienberichten, Positionspapieren, Presseerklärungen, Protokollen, grauer Literatur und ExpertInnen-Interviews sowie aus teilnehmender Beobachtung

28 Vgl. exemplarisch die Studie »Enlightened Racism« von Sut Jhally und Justin Lewis, in der die »Bill Cosby Show« als ein solcher Einstiegspunkt dient (Jhally/Lewis 1992).

gewonnenen Daten analysieren (Buckel et al. 2014: 56). Christoph Scherrer wiederum bezieht sich auf demoskopische Daten, um die Zustimmung der US-amerikanischen Bevölkerung zu Freihandelspolitiken zu untersuchen – und daraus Rückschlüsse auf die hegemoniale Qualität neoliberaler Handelspolitik zu ziehen (Scherrer 1999, 2007). Und schließlich existieren Beispiele im Feld der Anthropologie und Ethnologie, die hegemonietheoretische Überlegungen mit ethnographischen Methoden – insbesondere teilnehmende Beobachtung und Tiefeninterviews – verbinden, um lokale Prozesse der Ausbeutung, Unterdrückung, Vereinnahmung sowie des Widerstands dagegen nachzuvollziehen (vgl. Crehan 2002; Sutter 2017; Youkhana/Sutter 2017).

Es existieren also unterschiedliche Ansätze, um Hegemonie empirisch fassbar zu machen, die mit je unterschiedlichen Vorteilen und Einschränkungen einhergehen und unterschiedliche Perspektiven auf Hegemonie eröffnen. Sie können vereinfacht auf einem Kontinuum zwischen zwei Polen dargestellt werden. Auf der einen Seite finden wir Ansätze, die Hegemonie eher als stabile gesellschaftliche Konfiguration sehen. Sie stellen die Frage in den Vordergrund, »inwieweit politische Entscheidungen auf einer aktiven oder passiven Zustimmung der Bevölkerung basieren« (Scherrer 2007: 80). Hier wird stark auf die Untersuchung »statischer« (Text-)Quellen gesetzt, um zu untersuchen inwiefern eine bestimmte Politik als »hegemonial« gelten kann, wie stark oder schwach die Hegemonie ausgeprägt ist etc. Als Beispiel kann hier Christoph Scherrers Integration von Umfragedaten in seine hegemonietheoretisch angeleitete Studie zur Freihandelspolitik der USA genannt werden (Scherrer 1999). Auf der anderen Seite stehen jene Arbeiten, die Hegemonie in erster Linie als (konfliktiven) Prozess verstehen und untersuchen, wie in einer bestimmten Konjunktur um Führung gerungen wird. Wichtig ist nicht in erster Linie, ob Hegemonie stark oder schwach, Zustimmung aktiv, passiv oder absent ist, sondern welche konkurrierenden sinn- und gemeinschaftsstiftenden Formen im Alltagsverstand miteinander konkurrieren und welche gesellschaftlichen Konflikte und Widersprüche durch sie bearbeitet werden. Methodisch greifen solche Ansätze eher auf Interviews, Gruppendiskussionen oder teilnehmende Beobachtung zurück, die es ermöglicht, subjektive Sinnzusammenhänge zu rekonstruieren, sowie auf teilnehmende Beobachtung. Wir finden solche Ansätze eher in der Anthropologie und Ethnologie (vgl. Smith 2007). Arbeiten im Anschluss an die britischen Cultural Studies entwickelt wurden, können in dieser Hinsicht zwischen den beiden Polen verortet werden. Die vorliegende Arbeit verortet sich in diesem Kontinuum näher am zweiten Pol. Sie untersucht Hegemonie, wie Gavin Smith (2007: 223-224)

formuliert, »less as a stable social configuration within established fields of power than as a process and, as a process, it has both a historical past and potential futures«.

Um diesem Anspruch gerecht zu werden, verfolgt die vorliegende Studie eine in hegemonietheoretischen Arbeiten bislang selten verfolgte methodische Strategie. Ihr Angelpunkt sind die gramscianischen Begriffe der *organischen Intellektuellen* und des *Alltagsverstands*. Wie dargelegt, nennt Gramsci »organische Intellektuelle« die zentralen AkteurInnen in den Kämpfen um Hegemonie. Diese Kategorie umfasst für Gramsci »die ganze Gesellschaftsschicht, die organisierende Funktionen in weitem Sinne sowohl auf dem Gebiet der Produktion als auch auf dem der Kultur und auf politisch-administrativem Gebiet ausübt« (GH: 1975). Organische Intellektuelle organisieren – bewusst oder unbewusst, mit unterschiedlicher Reichweite und wechselndem Erfolg – letztlich den Alltagsverstand, indem sie Weltauffassungen, Selbstverständnisse, Normen und Werte zivilgesellschaftlich ausarbeiten und durchsetzen. Gramsci unterscheidet dabei die Tätigkeit der Intellektuellen nach »Stufen« und zwischen »großen« und »kleinen« Intellektuellen (GH: 1502-3). Erstere sind vor allem konzeptionell tätig, »sie überschauen die großen Entwicklungen und Traditionen, sie prägen die Begriffe des Konsenses und arbeiten an der moralischen und intellektuellen Einheit der kollektiven Überzeugungen und Gewohnheiten« (Demirović 2007: 35). Die »kleinen« organischen Intellektuellen üben vermittelnde Tätigkeiten aus, sind »»Verwalter« und Popularisatoren« (GH: 1503) und organisieren die Übersetzung großer intellektueller Entwürfe in alltagsverständliche Formen. Die der vorliegenden Arbeit zugrunde liegende Hypothese lautet, dass durch die qualitative Untersuchung des Alltagsverstands jener organischen Intellektuellen, die an der zivilgesellschaftlichen Ausarbeitung von Diskursen rund um den Themenkomplex ›Islam und Muslime‹ in diesem Sinne beteiligt sind, ein analytisches Einstiegsfenster für die Analyse von Hegemonieverhältnissen genutzt werden kann.