

4 Bürgerliche Gesellschaft und rechtspopulistische Krisenmythologie

Im folgenden Kapitel werde ich einen eigenen Erklärungsansatz zum Rechtspopulismus entwickeln, der auf der Rekonstruktion seines diskursiven Kerns aufbaut (vgl. Kapitel 3) und die Erkenntnisse der im zweiten Kapitel diskutierten Erklärungsansätze aufnimmt, dabei aber ihre Defizite und Reduktionismen zu überwinden versucht. Meine zentrale These lautet, dass es sich beim gegenwärtigen Rechtspopulismus um eine *mythologische Form der Krisendeutung und Krisenverarbeitung* handelt. Die These lässt sich unterteilen: *erstens* behaupte ich, dass sich liberaler und völkischer Rassismus und der Elitendiskurs, die den Kern des Rechtspopulismus darstellen, als *Mythen* verstehen lassen. *Zweitens* werde ich argumentieren, dass es sich speziell bei diesen Mythen um symbolische Formen handelt, in denen gesellschaftliche Krisenprozesse – insbesondere die ökonomische Krisenentwicklung, die sich 2008 manifestiert hat und bis heute andauert – *gedeutet* und *verarbeitet* werden.

Den Begriff des Mythos für die Erklärung eines zeitgenössischen Phänomens heranzuziehen, mag aus einer modernisierungstheoretischen Perspektive, die in den Sozialwissenschaften noch immer weit verbreitet ist, unplausibel oder gar irritierend erscheinen, werden Mythen doch gemeinhin mit vormodernen Sozialformationen in Verbindung gebracht. Ich gehe hingegen mit Adorno und Horkheimer davon aus, dass das mythische Denken in der bürgerlichen Gesellschaft nicht verschwunden ist. Diese trägt neben der Tendenz zur Aufklärung und Rationalisierung auch die Tendenz zur Re-Mythologisierung in sich.

Nicht nur werden einige der alten mythischen Formen tradiert, vielmehr produziert und aktualisiert die bürgerliche Gesellschaft ihre eigenen Mythen.

Ich entwickle meine Argumentation in fünf Schritten: in einem ersten Schritt sollen mit Rückgriff auf Mythentheorien zentrale Bestimmungen des Mythenbegriffs herausgearbeitet werden (4.1). Ich orientiere mich dabei vor allem an dem von Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* entwickelten Gedanken, dass der Mythos als eine historische Gestalt von Rationalität verstanden werden muss. Die vormodernen Mythen werden durch die wissenschaftliche Rationalität der bürgerlichen Gesellschaft abgelöst, der jedoch ein eigenes irrational-mythologisches Potential innewohnt. Um zu verstehen, warum das so ist, stelle ich im zweiten Schritt einige gesellschaftstheoretische Überlegungen zur bürgerlichen Gesellschaft als einer heteronomen Ordnung an (4.2). Die bürgerliche Gesellschaft ist durch den grundlegenden Widerspruch gekennzeichnet, eine Gesellschaft der Freiheit und zugleich eine Gesellschaft der Herrschaft zu sein. Durch ihn entsteht die Tendenz, gesellschaftliche Grundstrukturen in mythologischer Form zu symbolisieren. Im dritten Schritt versuche ich, die Eigenart moderner bürgerlicher Mythen näher zu bestimmen und ihre Funktionsweise zu beschreiben (4.3). Um die Analyse des Rechtspopulismus als Krisenmythologie vorzubereiten, untersuche ich in einem vierten Schritt zunächst einmal das Verhältnis von Mythos und Krise im Allgemeinen und versuche, den Begriff der Krise für meine Zwecke näher zu bestimmen (4.4). Im fünften Schritt erfolgt schließlich auf Grundlage der entwickelten theoretischen Überlegungen die Analyse des Rechtspopulismus als mythologischer Krisenverarbeitung (4.5).

Da ich einen Umweg über grundsätzliche mythen- und gesellschaftstheoretische Überlegungen gehe, bevor ich im letzten Abschnitt auf den Rechtspopulismus zurückkomme, seien zwei Punkte zur Orientierung vorausgeschickt. Mit der These, dass der Rechtspopulismus eine Form der Krisenverarbeitung darstellt, teile ich die Position des ökonomischen Erklärungstyps, dass letztendlich *ökonomische Ursachen* für seinen Aufstieg ausschlaggebend sind, sehe diese aber nicht in kontinuierlichen Entwicklungen wie der Globalisierung oder in

bestimmten ökonomischen Verteilungskonflikten, sondern in einer *umfassenden Krisentendenz* der kapitalistischen Ökonomie. Außerdem ziehe ich im Gegensatz zu den allermeisten Autor*innen, die einen ökonomischen Erklärungsansatz vertreten, nicht den Schluss, dass der Rechtspopulismus selbst von *ökonomischen Motiven*, also etwa von bestimmten Interessen geleitet wird. Im Gegenteil: die These vom Rechtspopulismus als konformistischer Revolte und Krisenmythologie besagt, dass ökonomische Prozesse nicht als solche interpretiert werden, sondern in personalisierenden und idealistischen Vorstellungen und Bildern, welche die ökonomischen Krisenursachen gerade ausblenden. Der Rechtspopulismus hat zwar ökonomische Ursachen, er folgt aber keiner ökonomischen Logik.

4.1 Zum Begriff des Mythos

In einem Alltagssprachlichen Verständnis ist der Mythos eine Geschichte, die von bedeutenden Ereignissen handelt, deren Wahrheitsgehalt aber fragwürdig ist. Diese Konnotation von Unwahrheit und Irrationalität findet sich bereits in der antiken Verwendung des Begriffs, wo Mythos als Gegenbegriff zu Logos auftritt. Während Logos das rationale Denken und Sprechen bezeichnet, meint Mythos eine Geschichte, die von imaginären Wesen und Vorgängen handelt, einen »Sprachgebrauch im Dienst der Imagination, des Geschichtenerzählens und der Fiktion« (Flood 2003: 308; vgl. auch Cassirer 2016: 70–80). Folgt man Ernst Cassirers Darstellung der mythen-theoretischen Debatte des 19. Jahrhunderts, in dem das wissenschaftliche Interesse an Mythen stark zunahm, betonen auch dort eine ganze Reihe von Autor*innen die Irrationalität der Mythen und machen sie zum Mittelpunkt ihrer theoretischen Überlegungen. Irrational seien die Mythen, weil sie völlig imaginäre und phantastische Welten entwerfen, die in keiner Weise mit der sinnlich wahrnehmbaren Welt übereinstimmen; sie seien Ausdruck einer »primitiven Mentalität«, die sich nicht durch logisches, sondern durch prä-logisches Denken auszeichne, und daher aus einer modernen wissenschaftlichen Perspektive gar nicht zu verstehen sei (Cassirer 2016: 18-

24); die unlogischen Verbindungen und Kombinationen, die man dort antreffe, entstünden durch ein Missverständnis der mehrdeutigen und metaphorischen Struktur der Sprache (ebd.: 28). In dieser Perspektive sind Mythen Ausdruck einer Denkform, die gegenüber der modernen Rationalität als defizitär oder gar pathologisch erscheint. Wie Cassirer zeigt, vertreten viele Autor*innen aber auch die entgegengesetzte Position und sehen in den Mythen vor allem eine Form von Rationalität (ebd.: 14-18). Sie betonen die Kontinuität zwischen Mythen und moderner Wissenschaft und vertreten die These, dass es zwischen beiden nur einen graduellen, aber keinen grundsätzlichen Unterschied gibt. Dieser Position zufolge unterscheidet sich »ein Mann, der einen magischen Ritus durchführt, im Grunde nicht von einem Forscher, der in seinem Laboratorium ein physikalisches oder chemisches Experiment macht.« (ebd.: 14) Beide handeln nach denselben Prinzipien, denn sie versuchen, Sinnesdaten zu systematisieren und Regelmäßigkeiten in ihnen zu entdecken. Cassirer betrachtet beide Positionen der mythentheoretischen Debatte als Extreme, die jeweils nur eine Seite des Gegenstandes betonen und versucht, eine Zwischenposition einzunehmen, indem er rationale und irrationale Anteile am Mythos feststellt. Letztendlich bleibt er jedoch bei einer strikten Gegenüberstellung zwischen mythischem Denken und wissenschaftlicher Rationalität (vgl. etwa Cassirer 2016: 386f.).

Horkheimer und Adorno (2008) gehen in der *Dialektik der Aufklärung* ebenfalls davon aus, dass der Mythos rationale und irrationale Anteile enthält, allerdings bestimmen sie das Verhältnis von Rationalität, Mythos und moderner Wissenschaft anders als Cassirer. Irrationalität und Rationalität, Mythos und Aufklärung stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander: sie bilden die Momente eines vermittelten Gegensatzes, der sich historisch entwickelt. Um dieses dialektische Verhältnis ausdrücken zu können, werden die Begriffe Mythos und Aufklärung unterschiedlich verwendet. In der einen Verwendungsweise meint Mythos die jeweils ältere, Aufklärung die jeweils jüngere Form des Denkens und zeigt damit eine historische Entwicklung vom Mythos zur Aufklärung an. Mythos wird hier in einem sehr weiten Sinn gefasst, der auch Religion und Metaphysik einschließt. In der zweiten

Verwendungsweise werden Aufklärung und Mythos als gegensätzliche Momente gefasst, die in einer bestimmten Gestalt des Wissens gleichzeitig vorhanden sind. In diesem Sinne lässt sich dann davon sprechen, dass Mythos bereits Aufklärung ist, also bereits rationale Elemente in sich enthält. Und es lässt sich sagen, dass Aufklärung selbst mythologisch ist, in dem Sinne, dass sie ein irrationales Moment enthält und in Mythos umschlagen kann. Die These, dass Mythos und Aufklärung ihren Gegensatz in sich enthalten, bedeutet also nicht, dass sie in unbestimmter Weise vermischt oder gar identisch sind.¹

Die vormodernen Mythen repräsentieren historische Gestalten des Wissens. Sie wollen »berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären.« (Horkheimer/Adorno 2008: 14) Mythos und Aufklärung stammen aus derselben Quelle: der Angst vor der Natur. Beide verfolgen als Gestalten »fortschreitenden Denkens« das Ziel, »von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen.« (ebd.: 9) Herrschaft über die äußere und innere Natur ist ihre zentrale Funktion: »Technik ist das Wesen dieses Wissens.« (ebd.: 10) Die Rationalität des Mythos besteht darin, dass er eine Form der Weltdeutung und Weltverarbeitung darstellt, die einem bestimmten Stand der Naturbeherrschung entspricht.² Rational sind die Momente des Mythos, die die Kontrolle und Aneignung der Natur gestatten, irrational die Momente, die sich für diese Zwecke als ungeeignet erweisen. Beide sind ineinander verwoben. Erst im Rückblick, vom Standpunkt einer neuen Stufe der Rationalität, erscheinen die Mythen als irrational. »Die Mythologie selbst hat den endlosen Prozeß der Aufklärung ins Spiel gesetzt, in dem mit unausweichlicher Notwendigkeit

1 Zur formalen Struktur der Dialektik und zum Verhältnis von dialektischen und logischen Widersprüchen vgl. Knoll/Ritsert (2006).

2 Sigmund Freud merkt an, dass der Animismus, auf dem der Mythos aufbaut, ein Denksystem darstellt, das »nicht nur die Erklärung eines einzelnen Phänomens [gibt], sondern [es] gestattet [...], das Ganze der Welt als einen einzigen Zusammenhang, aus einem Punkt zu begreifen.« (Freud 2007: 127) Verglichen mit den Weltanschauungen Wissenschaft und Religion sei der Mythos »die folgerichtigste und erschöpfendste, eine, die das Wesen der Welt restlos erklärt.« (ebd.: 127)

immer wieder jede bestimmte theoretische Ansicht der vernichtenden Kritik verfällt, nur ein Glaube zu sein« (ebd.: 17).

Das mythologische Denken basiert auf dem Prinzip der zeitlichen und sachlichen Identität. Sachliche Identität erzeugt der Mythos, indem er alle Phänomene zu verbinden und auf eine Einheit zurückzuführen versucht. Zeitliche Identität wird erzeugt, indem Praktiken und Institutionen, die für die Naturbeherrschung und die Organisation des sozialen Zusammenlebens zentral sind, als zeitlos darstellt werden und indem Geschichte als ein Zyklus interpretiert wird, in dem alles Komende eine Wiederholung des bereits Gewesenen darstellt (Dux 1989: 168-184; Eliade 2016: 63-104). Auf einer abstrakten Ebene lassen sich in dieser Hinsicht Übereinstimmungen zwischen dem (vormodernen) mythischen und dem modernen wissenschaftlichen Denken ausmachen. Auch der Wissenschaft geht es um Identität, wenn sie versucht, Gegenstände in einem systematischen Zusammenhang zu ordnen oder Unbekanntes aus Bekanntem zu erklären (Adorno 2003a: 150-177). Zeitliche Identität wird hergestellt, indem Wirkungen aus Ursachen abgeleitet werden. Auf diese Weise können nicht nur die Natur, sondern auch die menschliche Geschichte verständlich gemacht und Prognosen für die Zukunft formuliert werden. Mythos und Wissenschaft zielen darauf, die Angst zu bekämpfen, indem sie eine Welt herzustellen versuchen, in der es »nichts Unbekanntes mehr gibt. Das bestimmt die Bahn der Entmythologisierung, der Aufklärung, die das Lebendige mit dem Unlebendigen ineinssetzt wie der Mythos das Unlebendige mit dem Lebendigen.« (Horkheimer/Adorno 2008: 22)

Adorno und Horkheimer geben in der Passage jedoch auch einen Hinweis auf eine entscheidende Differenz zwischen Mythos und Wissenschaft. Dass der »Mythos das Unlebendige mit dem Lebendigen« identifiziert, verweist auf einen Wesenszug des mythischen Denkens, den man als *idealistisch* charakterisieren könnte. Der vormoderne Mythos vollzieht, wie auch die spätere Wissenschaft, eine Trennung von Geist und Natur. Doch während sich das moderne Erkenntnissubjekt gänzlich mit dem Geist identifiziert, sich selbst zur Quelle aller Er-

kenntnis erklärt und sich die Objekte der äußeren Welt entgegensetzt,³ sind Subjekt und Objekt im mythischen Denken noch nicht vollständig geschieden (ebd.: 14-18). Das Individuum, das sich noch nicht für den Inbegriff des Geistes hält, sucht ihn draußen in der Welt: zunächst in fluiden Substanzen wie Mana, in personalen (menschen- oder tierähnlichen) Wesen wie Seelen, Geistern, Dämonen und Göttern, später dann in abstrakten Vorstellungen wie dem monotheistischen Gott. Alle diese Gestalten sind am Modell des menschlichen Geistes orientiert: sie zeichnen sich durch Identität, Intentionalität und Handlungsfähigkeit aus. Indem alle wichtigen Ereignisse auf der Welt auf diese geistigen Substanzen oder Entitäten zurückgeführt werden, werden sie in der *Logik der Handlung* interpretiert und mit *subjektivem Sinn* ausgestattet (Dux 1989: 127f., 143f.; Cassirer 2016: 35). Sie werden dadurch zugleich der Beeinflussung durch Kommunikation zugänglich gemacht: Ritual, Zauberei und Gebet sind Versuche, sich mit den Wesen, die über die Welt bestimmen, in Verbindung zu setzen und sie den eigenen Zwecken gemäß zu beeinflussen. Dem Idealismus des Mythos entspricht, dass er in der Form der *Erzählung* auftritt. Wie die Wissenschaft versucht auch der Mythos die Welt verständlich zu machen, bedient sich aber anderer Mittel: er erklärt nicht, sondern erzählt (Blumenberg 2003: 216). Wo die moderne Wissenschaft anonyme Gesetze und Kausalitäten zu finden versucht, sieht der Mythos Intentionen und Sinn; statt ein System des Wissens zu konstruieren erzählt er eine Geschichte, in der handelnde Akteur*innen auftreten; verglichen mit den Abstraktionen der Wissenschaft ist die mythologische Deutung der Welt konkret und anschaulich.

Ein zweiter wichtiger Unterschied zur modernen wissenschaftlichen Rationalität ergibt sich daraus, dass Mythen *kollektive Identitäten*

3 Vgl. dazu Horkheimer/Adorno (2008: 14): »Sein zerfällt von nun an in den Logos, der sich mit dem Fortschritt der Philosophie zur Monade, zum bloßen Bezugspunkt zusammenzieht, und in die Masse aller Dinge und Kreaturen draußen. Der eine Unterschied zwischen eigenem Dasein und Realität verschlingt alle anderen.«

konstruieren und damit einen in viel stärkerem Maße *affektiven Charakter* aufweisen. Der Mythos, so Cassirer, ist wesentlich »Objektivati-
on von Gefühlen.« (Cassirer 2016: 64) Er ist nicht einfach »Produkt der
Furcht«, sondern »*Metamorphose* der Furcht«, eine Form, »seine Hoff-
nungen und seine Furcht zu organisieren.« (ebd.: 66) Jürgen Habermas
betont, dass Mythen nicht nur Welt deuten, sondern »die Psychodyna-
mik des Umgangs mit innergesellschaftlichen Risiken spiegeln« (Ha-
bermas 2012: 82). Die vormodernen Mythen erzeugen soziale Ordnung
nicht nur, indem sie Natur zu verstehen und zu beherrschen versuchen,
sondern indem sie kollektive Selbstbilder entwerfen, soziale Konflikte
und Widersprüche und die damit zusammenhängenden Affekte arti-
kulieren und organisieren. Mythos ist nicht nur Ausdruck der Ausein-
andersetzung des Menschen mit der äußeren Natur, sondern auch mit
der sozialen ›zweiten Natur‹ und seiner inneren Natur.

4.2 Die bürgerliche Gesellschaft als heteronome Ordnung

Nachdem die Grundzüge des mythischen Denkens dargestellt wurden,
soll es nun um die Frage gehen, warum die bürgerliche Gesellschaft,
trotz der Fortschritte der wissenschaftlichen Rationalität, die Mythen
nicht überwunden hat, sondern im Gegenteil ihre eigenen Mythen her-
vorbringt. Im Anschluss soll es um die Eigenarten dieser bürgerlichen
Mythen gehen. In einer modernisierungstheoretischen Perspektive, die
nicht nur in den Sozialwissenschaften, sondern auch in weiten Teilen
der Öffentlichkeit verbreitet ist, dürfte es Mythen und andere Irratio-
nalismen in den entwickelten bürgerlichen Gesellschaften nicht mehr
geben. Wenn sie dennoch auftauchen, werden sie als archaische Über-
reste einer niedrigeren Entwicklungsstufe verstanden, die verschwin-
den werden, sobald sich die Gesellschaft weiterentwickelt hat, noch ein
Stück moderner und aufgeklärter geworden ist. Häufig findet sich etwa
in Bezug auf Rassismus und Antisemitismus die Einschätzung, dass es
sich um Phänomene handelt, die in einer dunklen Vergangenheit eine
Rolle gespielt haben mögen und es in anderen Teilen der Welt auch wei-
terhin tun, in den westlichen Gesellschaften der Gegenwart jedoch nur

noch randständig sind. Wo sie in Erscheinung treten, werden sie, wie ich weiter oben bereits ausgeführt habe, häufig als individuelle Defizite gedeutet, als Vorurteile, die sich durch Bildung und Präventionsarbeit allmählich abbauen lassen. Doch die Mythen verschwinden nicht. Die bürgerliche Gesellschaft hat das mythologische Denken nicht überwunden, sondern nur die alten durch neue Mythen ersetzt. Die These, die ich weiter unten genauer ausführen werde, lautet, dass die bürgerliche Gesellschaft Mythen produzieren muss, um ihre heteronome Struktur zu symbolisieren und aufrechtzuerhalten.

Die Durchsetzung der modernen bürgerlichen Gesellschaft geht einher mit der Entwicklung der modernen Wissenschaft. Insbesondere die Naturwissenschaft, die die Grundlage der modernen Technik bildet, ermöglicht die Kontrolle und Nutzbarmachung der Natur auf einem neuen Niveau und wird damit zur zentralen Produktivkraft in der kapitalistischen Warenproduktion. Die Ausbreitung bürgerlicher Vergesellschaftungsformen und des wissenschaftlichen Wissens führt zu einer tiefgreifenden Umwälzung der symbolischen Ordnung. Im Prozess der Aufklärung werden die tradierten magischen, mythologischen, religiösen und metaphysischen Weltbilder vor den »Gerichtshof« der Vernunft (Kant) geführt und in vielen Bereichen der Gesellschaft nach und nach durch säkulare und wissenschaftliche Weltbilder ersetzt. Die bürgerliche Rationalität abstrahiert vom empirischen Erkenntnis-subjekt. Das Ideal der Wissenschaft ist Objektivität, die unabhängig von individuellen oder kollektiven Vorstellungen, Wertungen und Interessen sein soll. Gleichzeitig transformiert die sich ausbreitende kapitalistische Ökonomie alle sozialen Verhältnisse. Die Institutionen, symbolischen Ordnungen und materiellen Strukturen der sozialen und natürlichen Welt werden auf eine zuvor nie gekannte Weise einem permanenten und sich beschleunigenden Wandel unterworfen (Koselleck 2000; Rosa 2012: 71-111).

Die fortschreitende wissenschaftliche Erkenntnis richtet sich nicht nur auf die Natur, sondern zunehmend auch auf die Gesellschaft. Nachdem der Mensch als Subjekt mehr und mehr in den Mittelpunkt des Weltverständnisses gerückt war, entwickelt sich im 18. Jahrhundert eine Unterscheidung zwischen der natürlichen und der sozialen Welt und ei-

ne neue Form historischen Bewusstseins. Die Einsicht, dass die Gesellschaft von den Menschen selbst gemacht wird, eröffnet die Aussicht auf grenzenlose Entwicklung und Verbesserung in der historischen Zeit. Die (früh-)bürgerlichen Sozialphilosophien und Gesellschaftstheorien sind noch ganz von diesem revolutionären Bewusstsein und von der Aufklärung bestimmt. Gesellschaft wird – etwa in den Theorien des Gesellschaftsvertrags (Hobbes, Rousseau) – als Produkt der vernünftigen und freiwilligen Übereinkunft der Individuen gedacht. Im 19. Jahrhundert differenziert sich das Wissen über die soziale und kulturelle Welt aus und wird in wissenschaftlichen Disziplinen wie der Geschichtswissenschaft, der Anthropologie, der Sprachwissenschaft, der Ökonomie und schließlich der Soziologie institutionalisiert.

Im Gefolge der industriellen Revolution, die einen neuen Grad der Ausbeutung und Verelendung der Arbeiter*innenklasse mit sich bringt, werden jedoch immer deutlicher die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft sichtbar. Auf diese Widersprüche reagieren emanzipatorische Bewegungen wie die Arbeiter*innen- und Frauenbewegung mit einer Kritik der bürgerlichen Gesellschaft. Die kritische Reflexion beschreibt die Gesellschaft als etwas, das von den Individuen in gemeinsamer Praxis hergestellt wird und von ihnen grundsätzlich geändert werden kann (vgl. etwa Marx 1969: 5-7). Zugleich werden die bestehenden Verhältnisse mit ihren eigenen normativen Ansprüchen konfrontiert. Ihre Legitimität wird in Frage gestellt und die Forderung nach Veränderung wird laut.

In weiten Teilen der Sozialwissenschaften erfolgt jedoch die Hinwendung zum Positivismus. Die positivistischen Sozialwissenschaften orientieren sich in ihren Hauptströmungen am Ideal und den Methoden der Naturwissenschaften. Sie beschreiben die soziale Welt als einen Komplex aus Sinnstrukturen und quasi-gesetzlichen Zusammenhängen, als ein Objekt, dem das Erkenntnissubjekt äußerlich gegenübersteht und das werturteilsfrei analysiert werden soll. Das Ziel ist die Herstellung von Anwendungswissen, das strategisches Handeln und effektive Planung ermöglichen soll. Die Kenntnis der ›sozialen Tatsachen‹ soll dazu dienen, sie punktuell zu beeinflussen, zu steuern, zu prognostizieren. In den Sozialwissenschaften reflektieren sich unterschiedliche

Grunderfahrungen der bürgerlichen Epoche: Gesellschaft als gesetzmäßiger Prozess, den es zu steuern gilt, als übermächtige schicksalhafte Objektivität, aber auch als Resultat autonomer vernünftiger Praxis.

Der Grund, warum die bürgerliche Gesellschaft, die sich durch einen revolutionären aufklärerischen Anspruch selbst begründet, eine neue Mythologie hervorbringt, liegt in ihrer *heteronomen Struktur*. Die bürgerliche Gesellschaft versteht sich als eine Ordnung, die auf dem Prinzip der Freiheit gründet – als liberale Gesellschaft. Ihre Realität bleibt jedoch heteronom. Die bürgerliche Gesellschaft überwindet Herrschaft nicht, sondern ersetzt ihre tradierten Formen durch ein historisch neuartiges Herrschaftsverhältnis. Dessen Besonderheit besteht darin, dass Herrschaft in ihm durch das Prinzip der Freiheit vermittelt ist – der spezifischen Form von Freiheit, die den Individuen in der Form des *Subjekts* zukommt. Freiheit und Herrschaft bilden in der bürgerlichen Gesellschaft einen dialektischen Gegensatz. Herrschaft existiert nicht trotz des Prinzips der Freiheit und nicht neben dem Prinzip der Freiheit, sondern *durch* das Prinzip der Freiheit. »Die bürgerliche Gesellschaft ist eine Gesellschaft der Herrschaft, nur *weil* und *indem* sie eine Gesellschaft der Freiheit ist.« (Menke 2015: 268)

Ich entfalte die folgende Darstellung der bürgerlichen Herrschaftsordnung, die sich an Überlegungen aus der Tradition von Marx und der Kritischen Theorie orientiert, in zwei Schritten: ich skizziere zunächst die grundlegenden Herrschaftsstrukturen der bürgerlichen Gesellschaft, wobei ich zwischen *ökonomischer Herrschaft* und einer *Herrschaft der Normen*⁴ unterscheide, und gehe in einem zweiten Schritt genauer darauf ein, was es für Individuen bedeutet, in diesen Strukturen zu handeln, das heißt, als Subjekte vergesellschaftet zu werden. Denn es ist genau dieses Verhältnis von Individuum und heteronomer gesellschaftlicher Struktur, das durch die Form des Subjekts vermittelt wird, in dem sich die Prozesse der Re-Mythisierung – der Produktion rassistischer, sexistischer und antisemitischer Mythen und Identitäten –

4 Die Unterscheidung von ökonomischer Herrschaft und Herrschaft der Normen orientiert sich an Menke (2015: 266–307).

abspielen und wirksam werden. Und: es ist dieses Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, das durch den Mythos zunächst symbolisch, der Möglichkeit nach aber auch praktisch, in neuer Weise organisiert wird.

Herrschaft wird in der bürgerlichen Gesellschaft durch Freiheit vermittelt, indem Individuen als Subjekte adressiert werden, was zunächst einmal bedeutet: als Träger subjektiver Rechte. Die Gruppe, die zu Beginn der bürgerlichen Epoche subjektive Rechte für sich beanspruchen kann, ist zunächst relativ klein und besteht im Wesentlichen aus steuerzahlenden Männern. Der Anspruch der subjektiven Rechte ist aber universell; das Prinzip der Freiheit ist mit dem der Gleichheit verknüpft. Alle Menschen sind gleich, das bedeutet: alle Menschen sind (potenziell) Subjekte. Tatsächlich werden der Kreis der Rechtspersonen und der Umfang der zugesprochenen Rechte im Laufe der historischen Entwicklung kontinuierlich ausgeweitet (Marshall 1992).

Die Spezifik der subjektiven Rechte besteht darin, dass sie den Willen des Individuums als eine dem Recht vorausgehende Naturlatsache behandeln, die durch das Recht zur Geltung gebracht werden soll (Menke 2015). Solange die gleiche Freiheit aller Subjekte und die allgemeine Ordnung nicht beeinträchtigt werden, verhält sich das Recht gegenüber den Inhalten des individuellen Willens indifferent. Es beschränkt sich darauf, den naturalisierten Eigenwillen zu berechtigen (Menke 2015: 32f., 39f., 87-97). Auf diese Weise kann sich das Individuum frei, das heißt nach Maßgabe der individuellen Wahl vergesellschaften, indem es etwa in der Form des Vertrags seinen Willen mit den Willen anderer Individuen in Beziehung setzt. Die Willkürfreiheit des Subjekts verhält sich zur Herrschaft wie Form zu Inhalt. Die rechtlich garantierte Freiheit des Subjekts ist die Form, ihr Inhalt ist jedoch Herrschaft. Oder anders gesagt: Die rechtliche Freiheit ist die Form, die Herrschaft als ihren Inhalt vermittelt (ebd.: 268f.). Im Folgenden möchte ich zwei dominante Gestalten von Herrschaft in der bürgerlichen Gesellschaft unterscheiden und getrennt darstellen: zum einen die Herrschaftsbeziehung, die in der Sphäre des Ökonomischen entsteht, zum anderen die Herrschaft, die in gesellschaftlichen Normen begründet ist, welche

einen *normierenden Zwang* auf Individuen ausüben und Herrschaftsbeziehungen zwischen ihnen konstituieren.

4.2.1 Ökonomische Herrschaft

Als Ausgangspunkt für die Untersuchung ökonomischer Herrschaft eignet sich die von Karl Marx formulierte These, dass »die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei.« (Marx 1961: 8) Im Gegensatz zur differenzierungstheoretischen Tradition, die Gesellschaft als symmetrisches Nebeneinander von Handlungsfeldern oder Systemen beschreibt, die durch eine je eigene Logik bestimmt sind, gehe ich mit Marx davon aus, dass der politischen Ökonomie – dem System der kapitalistischen Warenproduktion – in der bürgerlichen Gesellschaft ein struktureller Primat zukommt. Das bedeutet nicht, dass die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Handlungsfelder sekundär wäre oder dass von einem ökonomischen Determinismus ausgegangen werden könnte, etwa in der Art eines vulgärmarxistischen Basis-Überbau-Modells, demzufolge alle nicht-ökonomischen Sphären unselbstständige Spiegelungen des Ökonomischen darstellen. Im Gegenteil: die These eines strukturellen Primats kapitalistischer Ökonomie und die These von der Ausdifferenzierung von Handlungsfeldern sind miteinander vereinbar.⁵ Primat der polit-ökonomischen Struktur bedeutet dann, dass von der kapitalistischen Ökonomie eine eigentümliche Dynamik und strukturelle Zwänge ausgehen, die in den unterschiedlichen Handlungssphären auf je unterschiedliche Weise übersetzt und bearbeitet werden und je unterschiedliche Effekte zeitigen. Gleichzeitig haben Beschaffenheit und Dynamik der nicht-ökonomischen Handlungsfelder wiederum Auswirkungen auf den ökonomischen Prozess. Struktureller Primat bedeutet also weder einseitige Kausalität noch ökonomische Determination in dem Sinne, dass der ökonomische Prozess die anderen

5 Zu dieser Einschätzung gelangen auch Vertreter der Differenzierungstheorie wie Schimank (2009). Zum Verhältnis von Kapitalismus- und Differenzierungstheorie vgl. auch Pahl (2008).

Handlungsfelder so bestimmt, dass diese ebenfalls nach einer ökonomischen Logik funktionieren *müssen* oder dass die ökonomischen Zwänge eine bestimmte notwendige Entwicklung oder Ausgestaltung dieser Handlungsfelder vorschreiben. Es bedeutet jedoch, dass alle Handlungsfelder der modernen Gesellschaft von den ökonomischen Zwängen beeinflusst werden – auch wenn die Stärke dieses Einflusses unterschiedlich sein kann und sich für Akteur*innen und Organisationen unterschiedliche Handlungsspielräume ergeben. Der systematische Grund dafür ist, dass alle Akteur*innen in der bürgerlichen Gesellschaft, Individuen sowie Organisationen in den verschiedenen Handlungsfeldern, von Geld abhängig sind, um an Ressourcen zu gelangen (Schimank 2009: 331-337). Zwar sind auch alle Akteur*innen von politischen und rechtlichen Strukturen abhängig – diese haben also eine ähnlich große Reichweite und Relevanz wie die ökonomischen; der Unterschied ist, dass rechtliche und politische Institutionen sinnhaft, reflexiv und steuerbar sind, während der ökonomische Prozess anonym und versachlicht ist.

Nach Marx ist das Geld Ausdruck und zentrales Medium der kapitalistischen Warenproduktion, einer Produktionsweise, in der Gebrauchswerte von strukturell voneinander isolierten Privateigentümern produziert und erst nachträglich über den Tausch auf Märkten vergesellschaftet werden. Unter diesen Bedingungen erhalten die Gebrauchswerte neben ihren dinglichen Eigenschaften eine zweite, gesellschaftliche Bestimmung, nämlich die, Tauschwerte zu sein. Geld ist die selbstständige, das heißt, die in Form einer eigenen Materialität verselbstständigte Darstellungsform des Tauschwerts (Marx 2007: 49-160). Als solche vermittelt es die Warenzirkulation, beinhaltet jedoch auch die Möglichkeit, Profit zu erzeugen. Die Zirkulationsform des Geldes, an deren Ende ein Profit steht, nennt Marx Kapital. Die Möglichkeit von gesamtgesellschaftlichem Profit erklärt er über die Anwendung der Ware Arbeitskraft. Der kapitalistische Produzent kauft neben Produktionsmitteln (Maschinen, Rohstoffe usw.) die Ware Arbeitskraft, deren Besonderheit darin besteht, mehr Wert erzeugen zu können, als sie zu ihrer eigenen Reproduktion benötigt. Marx nennt die Arbeitskraft daher auch den variablen Teil des Kapitals. Das Mehr-

produkt, das in der über die notwendige Arbeitszeit hinausgehenden Arbeitszeit produziert wird, enthält den Mehrwert und wird, wenn der Verkauf der Ware gelingt, vom Kapitalisten als Profit angeeignet: als Geldsumme, die größer ist als die zu Beginn des Prozesses eingesetzte. Ausbeutung stellt dabei keine Verletzung des Gleichheits-Prinzips dar, weder der Gleichheit der Individuen als Subjekte noch der Wert-Gleichheit des Tausches. Die Lohnabhängigen erhalten mit dem Lohn das Äquivalent für die Reproduktionskosten ihrer Arbeitskraft. Die verausgabte Mehrarbeit ist Eigentum des Kapitalisten, der für die Anwendung der Arbeitskraft bezahlt hat (ebd.: 161-225). Der Profit muss nach Abzug unproduktiver Kosten (etwa des Kapitalistenkonsums) reinvestiert werden, wenn das jeweilige Kapital dauerhaft als Kapital fungieren will. Wird der Profit anderweitig verausgabt, hört das Geld auf, Kapital zu sein. Wird ein zu geringer Teil des Profits als Kapital akkumuliert, droht das Kapital den Anschluss an die Konkurrenz zu verlieren und vom Markt verdrängt zu werden (ebd.: 589-639). Kapitalismus, so zeigt Marx, zeichnet sich also durch einen Zwang zur Akkumulation aus und hat die Existenz der Ware Arbeitskraft zur notwendigen Voraussetzung.

Das Klassenverhältnis ist jedoch nicht nur eine systematische Voraussetzung für Kapitalakkumulation, sondern zentral für das Verständnis der Funktionsweise von Herrschaft in der ökonomischen Sphäre. Die Klasse der Arbeiter*innen ist dadurch bestimmt, dass sie über keine Mittel verfügt, um sich zu reproduzieren. Um leben zu können, benötigen Arbeiter*innen daher Waren. Um Waren kaufen zu können, müssen sie an Geld gelangen und um an Geld zu gelangen, sind sie darauf angewiesen, die einzige Ware zu verkaufen, die sie besitzen: ihre Arbeitskraft. Auf dem Arbeitsmarkt treten sich die Angehörigen der beiden Klassen, die Besitzer*innen und die Nicht-Besitzer*innen von Produktionsmitteln, als gleiche Subjekte gegenüber. Was sich jedoch durch die Form der freien Subjektivität vermittelt und reproduziert – der Inhalt der Form – ist Herrschaft (Menke 2015: 272-281; vgl. auch Adorno 2003c: 161f.). Marx beschreibt die »Sphäre der Zirkulation« daher sarkastisch als

»ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z.B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine. Bentham! Denn jedem von den beiden ist es nur um sich zu tun.« (Marx 2007: 189f.)

Der Inhalt der Form ist Herrschaft, weil die Klassen strukturell über ungleiche Machtpositionen verfügen. Die Angehörigen der Arbeiterklasse stehen unter dem strukturellen Zwang, ihre Arbeitskraft verkaufen zu müssen. Sie können zwar *prinzipiell* frei wählen, welche Form von Arbeitskraft sie ausbilden und wie, wo, wann und an wen sie ihre Arbeitskraft verkaufen – *dass* sie ihre Arbeitskraft verkaufen müssen, ist jedoch durch das Klassenverhältnis gesetzt. Der Zwang, die eigene Arbeitskraft verkaufen zu müssen, wirkt sich zudem auch auf die freie Wahl des *wo, wie, wann* und *an wen* aus und macht diese *real* zu einer nur eingeschränkt freien Wahl bis hin zu dem extremen Fall, in dem eigentlich keine Wahl mehr bleibt und man die Arbeit nehmen muss, die man kriegen kann. Der tatsächliche Grad an Wahlfreiheit ist nur empirisch festzustellen und hängt von vielen Faktoren ab wie Qualifikation, Marktlage, soziale Netzwerke oder Verhandlungsgeschick. Was aus der Perspektive des Rechts als Vereinbarung zwischen freien Subjekten erscheint, ist durch die ökonomischen Positionen und die dort wirkenden Zwänge bestimmt. Oder mit Marx: »Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben.« (ebd.: 99) Dass es so »erscheint«, soll an dieser Stelle nicht bedeuten, dass es sich bei der Gleichheit und Freiheit der Rechtssubjekte um eine Illusion oder ideologische Täuschung handelt, die die Realität der Herrschaft bloß verschleiern. Die gleiche Freiheit der Subjekte ist genauso real wie das durch diese gleiche Freiheit hergestellte Herrschaftsverhältnis (Menke 2015: 276f.). Ökonomische Herrschaft bestimmt je-

doch nicht nur den Akt des Verkaufs von Arbeitskraft, sondern auch die Arbeit selbst, die in hierarchischen betrieblichen Strukturen verrichtet wird. Zudem steht ein nicht geringer Teil der Ausbildungs- und Freizeit derjenigen, die keine Produktionsmittel besitzen, unter dem Druck, eine verkäufliche Arbeitskraft auszubilden, zu erhalten, zu verbessern und zu regenerieren.

Ökonomische Herrschaft lässt sich jedoch nicht auf das Klassenverhältnis reduzieren. Sie lässt sich nicht als Klassenherrschaft in dem Sinne verstehen, dass die Klasse der Kapitalist*innen der Arbeiter*innenklasse ihren Willen aufzwingt. Denn auch die Vertreter*innen des Kapitals handeln nicht autonom, sondern als »Charaktermasken« (Marx 2007: 100) – der Imperativ, Kapital zu akkumulieren, ist durch die ökonomische Struktur vorgegeben. Es ist dieser Imperativ, der sowohl die Eigentümer*innen und Funktionär*innen des Kapitals unter Handlungsdruck setzt, als auch, in vermittelter und übersetzter Form, das Herrschaftsverhältnis zwischen den Kapitalrepräsentant*innen und den Lohnabhängigen auf dem Arbeitsmarkt und im Betrieb bestimmt. Dieser Zwang ist strukturell und anonym: er folgt keinem Interesse und keiner Intention, sondern entsteht aus der Form der bürgerlichen Ökonomie selbst. Die Ökonomie produziert, wie Max Weber (2005: 563) formuliert,

»aus sich heraus eine Zwangslage – und zwar diese prinzipiell unterschiedslos gegen Arbeiter wie Unternehmer, Produzenten wie Konsumenten – in der ganz unpersönlichen Form der Unvermeidbarkeit, sich den rein ökonomischen ›Gesetzen‹ des Marktkampfs anzupassen, bei Strafe des (mindestens relativen) Verlustes an ökonomischer Macht, unter Umständen von ökonomischer Existenzmöglichkeit überhaupt.«

4.2.2 Herrschaft der Normen

Eine zweite Gestalt von Herrschaft in der bürgerlichen Gesellschaft lässt sich als *Herrschaft der Normen* fassen. Sie äußert sich zum einen in der Anforderung, bestimmten Normen entsprechen zu müssen, sowohl was

das Handeln (Handlungsnormen), als auch, was die eigene Identität betrifft (Identitätsnormen). Zum anderen sind es Normen- und Rollensysteme, die die Inhaber*innen bestimmter sozialer Positionen mit unterschiedlichen Machtressourcen und mit Macht über andere ausstatten und auf diese Weise Herrschaftsverhältnisse konstituieren.

Besonders relevant für das Verständnis der rechtspopulistischen Krisenmythologie sind die Normen, die mit der Figur des bürgerlichen Subjekts verbunden sind. Um ein Subjekt bürgerlicher Freiheit sein zu können, muss das Individuum bestimmte Voraussetzungen erfüllen: es muss auf eine bestimmte Art und Weise sein. Die Gleichheit der Subjekte ist nicht nur eine normative Fiktion, die vom Recht ausgeht, sondern impliziert auch real eine Reihe von allgemeinen Eigenschaften, die ausgebildet werden müssen, um als Subjekt handeln zu können. Dazu zählen etwa grundlegende kognitive und praktische Fähigkeiten wie rationales, kalkulierendes, langfristiges Denken, Selbstdisziplin, Affektkontrolle, Beachtung von Körper- und Reinlichkeitsnormen, Grundfertigkeiten wie Lesen, Schreiben und Rechnen und ein bestimmtes Allgemeinwissen. Die substantielle Gleichheit hinsichtlich dieser Fähigkeiten gehört nicht zur natürlichen Ausstattung der Individuen, sondern wird sozial hergestellt: »Die soziale Ermächtigung zum Subjekt bedeutet die soziale Normalisierung des Individuums« (Menke 2015: 293).

Ein Subjekt der Freiheit zu werden und zu bleiben ist ein Prozess, der selbst nicht auf Freiheit beruht. Vielmehr werden Individuen in Sozialisationsprozessen, die immer auch mit Zwang verbunden sind, den herrschenden Normen entsprechend geformt. Michel Foucault hat diese Prozesse der Herstellung von Subjekten als Prozesse der Normalisierung und Disziplinierung beschrieben. Was von der bürgerlichen Ideologie als das Innerste des Menschen ausgegeben wird, die Subjektivität, der Geist, die Identität oder die Seele, ist das historische Produkt äußerer Kräfte.

»Der Mensch, von dem man zu uns spricht [...], ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung [...]. Eine ›Seele‹ wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die

Macht über den Körper ausübt. Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers.« (Foucault 1994: 42)

Die disziplinierenden und normalisierenden Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft wirken, so Foucault, nicht nur destruktiv und repressiv auf die Einzelnen ein, sondern zielen produktiv auf die Herstellung (Familie, Schule, Universität) oder Wiederherstellung (Krankenhaus, Psychiatrie, Gefängnis) der Eigenschaften, die die Bedingung dafür darstellen, Subjekt sein zu können. Es geht darum, »nutzbringende Individuen [zu] fabrizieren« (ebd.: 271) und die »mögliche Nützlichkeit von Individuen [zu] vergrößern.« (ebd.: S. 270)

Die Subjektivitäts-Normen sind allgemein und zugleich partikular. Allgemein, da sie die Voraussetzung für den Zugang zu den gesellschaftlich dominanten ökonomischen, rechtlichen und politischen Handlungsfeldern darstellen; partikular, weil sie systematisch Gruppen ausschließen, die als Abweichungen vom Subjekt oder als dessen Gegensatz definiert werden. Letzteres zeigt sich nicht nur im liberalen Rassismus, sondern prägt auch die Struktur des bürgerlichen Geschlechterverhältnisses. Die Position des Subjekts ist geschlechtlich codiert: die Anforderungen, die von der Form des Subjekts ausgehen, sind identisch mit den Normen der Männlichkeit. Historisch waren es zunächst wohlhabende, steuerzahlende Männer, die die bürgerlichen Rechte erkämpften und den Status des Rechtssubjekts einnahmen. Frauen wurden hingegen zunächst von der vollen Rechtssubjektivität ausgeschlossen (Maihofer 2001). Im Laufe der historischen Entwicklung fordern und erhalten Frauen in den westlich-demokratischen Gesellschaften nach und nach die volle, also gleiche Rechtssubjektivität. Das ändert jedoch nichts daran, dass das Verhältnis von Weiblichkeit und Subjektform bis heute widersprüchlich ist. Denn Weiblichkeit wurde und wird noch immer als dichotomer Gegensatz zu Männlichkeit und damit als das Andere der männlich codierten Subjektivität konstruiert (Hausen 1976; Trumann 2016): Männlichkeit und Subjektivität sind mit Autonomie, Rationalität und Affektkontrolle verbunden, Weiblichkeit mit Fürsorge für andere, Irrationalität, Affektivität (Eckes

2004: 179f.). Zugleich mussten Frauen immer auch als Subjekte handeln, wenngleich sie das lange Zeit und in vielen Bereichen nur in eingeschränkter Weise tun konnten. In der Gegenwart stehen Frauen vor der Anforderung, die Subjekt-Normen vollständig zu erfüllen, bleiben aber zugleich mit der Position der Weiblichkeit identifiziert und damit für Empathie, Liebe, Reproduktions- und Sorgearbeit zuständig, die die gesellschaftlich abgewerteten und invisibilisierten Voraussetzungen für die Reproduktion (männlicher) Subjektivität darstellen. Männer sollen Subjekte sein, Frauen nur zum Teil: sie unterliegen einer *doppelten Vergesellschaftung* (Becker-Schmidt 1987, 2004). Darin liegt der zentrale Grund für die bis heute bestehenden Ungleichheiten im Geschlechterverhältnis.

Die beiden Gestalten von Herrschaft, die ich unterschieden habe, die ökonomische und die von den Normen ausgehende, überkreuzen und stützen sich wechselseitig. Die Weiblichkeitsnormen strukturieren den abgespaltenen Bereich weiblich codierter Reproduktions- und Sorgetätigkeiten, die überhaupt erst die Voraussetzung für Herstellung von Subjektivität schaffen (Scholz 2011). Die männlich codierte Subjekt-Norm und die ökonomischen Handlungsnormen sind konstitutiv für den ökonomischen Prozess: Warenproduktion und -tausch sind in normative Regelsysteme eingebettet und angewiesen auf zu Subjekten normalisierte Individuen. Zugleich erzeugt der oben erläuterte strukturelle Primat des Ökonomischen und die von ihm ausgehende Dynamik den beständigen Druck, die normativen Regelsysteme in den verschiedenen gesellschaftlichen Feldern so auszugestalten, dass sie der ökonomischen Logik nicht entgegenstehen. Beide hier unterschiedenen Gestalten von Herrschaft sind Ausdruck des im Ganzen heteronomen Charakters der bürgerlichen Gesellschaft. Diese Heteronomie resultiert aus dem, was Marx als »Naturwüchsigkeit« oder »Naturgesetzlichkeit« der kapitalistischen Ökonomie bezeichnet hat (vgl. etwa Marx 2007: 89). Auch wenn sich zentrale Bereiche der bürgerlichen Gesellschaft wie die Politik, das Recht und die Wissenschaft durch reflexive Strukturen auszeichnen, bleiben die Bereiche der Produktion und Reproduktion – die kapitalistische Warenökonomie und das Geschlechterverhältnis – von nicht reflektierten Voraussetzungen und ›blinden‹ Mechanis-

men bestimmt. Was Marx mit der Metapher der »Naturgesetzlichkeit« zu fassen versucht, lässt sich auch als unpersönliche oder anonyme Herrschaft bezeichnen (Elbe/Ellmers/Eufinger 2012; Elbe 2015; Heinrich 2012). Der Begriff der Herrschaft wird hier erweitert: er meint nicht nur, wie etwa bei Max Weber (2005: 38), ein asymmetrisches Willensverhältnis zwischen mindestens zwei Personen, sondern einen dynamischen Zwang, der von verselbstständigten gesellschaftlichen Strukturen auf die Menschen ausgeübt wird, die sie in ihrem Handeln bewusstlos reproduzieren:

»Hier werden alle Akteure einem, zwar von ihnen selbst hervorgebrachten, aber ihrer Kontrolle entglittenen, sozialen Zusammenhang unterworfen, der ihnen – wenn auch durchaus in sehr unterschiedlicher Weise – schadet, ihre Autonomie negiert und real mögliche Formen individueller und kollektiver Handlungsfähigkeit beschneidet« (Elbe 2015: 8).

4.2.3 Der innere Konflikt des Subjekts

Alle Individuen sollen und müssen in der bürgerlichen Gesellschaft Subjekte sein, wenn auch in geschlechtsspezifischer Art und Weise. Subjekt werden bedeutet, ein Herrschaftsverhältnis in sich zu errichten und Fähigkeiten wie abstraktes und kalkulierendes Denken und Affektkontrolle auszubilden. Frauen sollen darüber hinaus Fähigkeiten wie Emotionalität, Empathie und Fürsorglichkeit entwickeln, die aus der Form der bürgerlichen Subjektivität herausfallen, zugleich aber Voraussetzungen ihrer Reproduktion darstellen (Scholz 2011).

Um als Subjekt handeln zu können, muss ein Individuum Anforderungen aus zwei Richtungen erfüllen: zum einen muss es die allgemeinen und spezifischen Handlungs- und Identitätsnormen lernen und verinnerlichen. Zum anderen muss es in einer sozialen Welt, die durch Intransparenz, kontinuierlichen Wandel und unterschiedliche, zum Teil widersprüchliche Anforderungen geprägt ist, selbstständig und rational agieren und reagieren können. Beides erfordert Selbstbeherrschung, die eine Spaltung und einen andau-

ernden Konflikt im Inneren des Individuums erzeugt (Adorno 2003f). Menschen sind als Teil der Natur Triebwesen mit körperlichen und affektiven Bedürfnissen und Impulsen, die sie, um soziale Wesen sein zu können, zu kontrollieren lernen müssen. Das gilt zunächst einmal für alle Formen von Sozialität. Die Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft besteht darin, dass die Vergesellschaftung als Subjekt die Ausdifferenzierung einer autonomen realitätsprüfenden Instanz und die einer ebenso autonomen normativen Instanz erfordert. In der Sprache der psychoanalytischen Subjekttheorie lässt sich diese Aufspaltung des vergesellschafteten Naturwesens Mensch als triadische Struktur von Es, Ich und Über-Ich beschreiben (Freud 2010: 251-295). Das Es repräsentiert die beherrschte innere Natur des Menschen, aktuelle und frühere, inzwischen verdrängte Triebwünsche, das Ich ist die Instanz, die den Bezug zur Außenwelt organisiert und das Über-Ich steht für die verinnerlichten und damit zum Teil unbewussten gesellschaftlichen Handlungs- und Identitätsnormen.

Wie bereits ausgeführt, verlangt die strukturell männliche Identitätsnorm vom Individuum, die Eigenschaften von Subjektivität auszubilden: es soll selbstdiszipliniert, rational und autonom sein. Weil von der Herstellung und Reproduktion dieser Fähigkeiten der gesellschaftliche Erfolg und im Extremfall das Überleben abhängen, müssen sie übermäßig libidinös besetzt werden. Nach Adorno ist Narzissmus daher ein Grundzug der Psychodynamik in der bürgerlichen Gesellschaft (Adorno 2003a: 293; Adorno 2003f: 46f., 71-74; vgl. auch Eichler 2013: 104-110; Weyand 2001: 134-139). Die Libido, die sich auf das eigene Selbst, dann auf den engeren Familien- und Freundeskreis konzentriert, wird von anderen Sozialbeziehungen abgezogen. Das Resultat nennt Adorno die »bürgerliche Kälte« (vgl. etwa Adorno 2003a: 356).

Eine weitere Anforderung an das Individuum besteht darin, sich das praktische Wissen anzueignen, das es benötigt, um als Kapital-eigner*in Kapital verwerten, als Lohnabhängige*r Arbeitskraft verausgaben zu können. Dabei handelt es sich vorwiegend um Spezialwissen, das zur Erfüllung bestimmter Funktionen in der gesellschaftlichen

Arbeitsteilung notwendig ist.⁶ Spezialwissen hat einen instrumentellen Charakter. Es ist darauf ausgerichtet, spezielle Zwecke zu erfüllen, nicht darauf, diese Zwecke selbst oder den größeren gesellschaftlichen Zusammenhang, in den sie eingebunden sind, zu reflektieren. Dieser Aspekt ist wesentlich für das Verständnis der bürgerlichen Mythologie: Individuen benötigen, um als Subjekte handeln zu können, rationales Wissen für ihre spezifische soziale Position, sie benötigen jedoch keinen Begriff gesellschaftlicher Totalität. Die Frage nach den Strukturen und Mechanismen von Gesellschaft wird dann einerseits den Sozialwissenschaften überantwortet, die sie wiederum hochgradig arbeitsteilig bearbeiten, andererseits zum Gegenstand von Meinungen (Adorno 2003e).

Das Individuum, das als Subjekt agiert, steht jederzeit in Gefahr, an der gesellschaftlichen Realität zu scheitern. Insbesondere die durch anonyme Marktbewegungen und Verwertungsprozesse gekennzeichnete ökonomische Sphäre erzeugt Verunsicherung und Ohnmachtsgefühle. Es ist undurchsichtig, wie sich Löhne und Preise entwickeln, wie der eigene Betrieb auf Veränderungen am Markt reagiert, ob und wie sich Arbeitsanforderungen verändern und wie lange der eigene Arbeitsplatz noch sicher ist. Die immer drohende Möglichkeit, an der sozialen und insbesondere der ökonomischen Realität zu scheitern und die Ahnung, dass Wissen, Selbstdisziplin und das Befolgen der Normen nicht ausreichen könnten, um gesellschaftlichen Erfolg oder zumindest das eigene Überleben sicherzustellen, erzeugt für alle Individuen, die als bürgerliche Subjekte agieren (müssen), einen strukturellen Konflikt (Adorno 2003f; vgl. auch Weyand 2001: 128-142).

Sie müssen einerseits den Handlungs- und Identitätsnormen folgen und dazu ihre innere Natur beherrschen, was bedeutet, dass Triebwünsche und Selbstanteile, die diesen Normen nicht entsprechen, ab-

6 Auch bei dem Wissen, das für die weiblich kodierten Reproduktionstätigkeiten nötig ist, handelt es sich um Spezialwissen, auch wenn es lange Zeit nicht in systematischer Form aufbereitet und weitergegeben wurde; das ändert sich im Zuge der gegenwärtigen Professionalisierung und Verstaatlichung der Sorgearbeit.

gespalten und verdrängt werden müssen. Die verdrängten Triebwünsche, die etwa sexueller oder aggressiver Natur sein können, verschwinden jedoch nicht einfach, sondern, so eine Grundeinsicht der Psychoanalyse, wirken im Unbewussten weiter und suchen sich alternative Ausdrucksmöglichkeiten (Freud 2002, 2010: 251-295). So müssen die Triebimpulse beständig mit den verinnerlichten gesellschaftlichen Normen – den Anforderungen des Über-Ichs – und mit den vielfältigen und wechselnden Ansprüchen und Zwängen einer undurchsichtigen und widersprüchlichen sozialen Realität austariert werden. In Situationen, in denen das Individuum an der sozialen Realität scheitert (bestimmte Ziele nicht erreicht, Geld, Beruf, Partner*in verliert), erweist sich zudem, dass das Triebopfer umsonst erbracht wurde, was extreme Frustrations- und Aggressionsgefühle auslösen kann. Das narzisstisch besetzte Selbstbild wird enttäuscht, die idealisierte Vorstellung, als autonomes Subjekt durch Wissen, Disziplin und schlaues Kalkül die Situation kontrollieren zu können, schlägt um in die Erfahrung tiefer Ohnmacht, Scham und Angst (Adorno 2003f: 46f.; Eichler 2013: 105-107).

Es gibt unterschiedliche Arten, in denen der strukturelle Konflikt des bürgerlichen Subjekts auftreten und unterschiedliche (soziale und individuelle) Formen, in denen er bearbeitet und in gesellschaftsverträgliche Bahnen gelenkt werden kann. Typisch sind die Ausbildung individueller Neurosen und anderer geringfügiger psychischer Deformationen oder die Suche nach Ersatzbefriedigungen (Konsum, Sport, Drogensucht usw.). Das von Fromm (1993), Horkheimer (1987) und Adorno (1995) theoretisch ausgearbeitete autoritäre Syndrom lässt sich als eine weitere typische Verarbeitungsweise dieses Konflikts verstehen. Das autoritäre Syndrom zeichnet sich dadurch aus, dass sich das Individuum konformistisch (das heißt kritiklos und unreflektiert) zu den Werten und Autoritäten der Eigengruppe verhält und seine Aggressionen auf Gruppen und Individuen richtet, die »außen« oder in der sozialen Hierarchie »unten« stehen. Dieses autoritäre Grundmuster stabilisiert den in der Form des Subjekts angelegten Konflikt des Individuums auf zwei Weisen: einerseits verspricht die konformistische Identifikation mit der Eigengruppe ein aufwertendes Selbstbild, Zugehörigkeit und Orientierung und entlastet bis zu einem gewissen Grad von autono-

mem Denken und Handeln, andererseits dienen die Fremdgruppen als ein Ventil für eigene Aggressionen.

Wie wir gesehen haben, ist die bürgerliche Ordnung durch einen Widerspruch von Freiheit und Herrschaft geprägt. Dieser korrespondiert mit einem Widerspruch von Rationalität und Irrationalität. Die bürgerliche Gesellschaft produziert eine subjektive Rationalität, bleibt aber in ihren objektiven Strukturen irrational, weil die Sphären der Produktion und Reproduktion – Kapital und Geschlechterverhältnis – sich einer vernünftigen kollektiven Organisation entziehen (Adorno 2003f; Horkheimer 1990: 11-174; vgl. auch Eichler 2013: 40-43). In der kritischen Theorie findet sich die Überlegung, dass die bürgerliche Gesellschaft in den Ideologien des Liberalismus und der Aufklärung selbst eine Idee ihrer objektiven Vernunft entwickelt, die sich mit ihrer Realität konfrontieren lässt (vgl. etwa Adorno 2003d: 464f.). Der Widerspruch zwischen der Idee der bürgerlichen Gesellschaft von ihren objektiven Zwecken – ihrem Sollen – und ihrer tatsächlichen Verfassung – ihrem Sein – eröffnet den Raum für Kritik. Die allgemeinste Formulierung dieses Widerspruchs bei Adorno lautet: die bürgerliche Gesellschaft ist Subjekt und zugleich Nicht-Subjekt. Subjekt ist die bürgerliche Gesellschaft, insofern sie – im Gegensatz zu vormodernen mythologischen oder religiösen Sozialformationen – ein Bewusstsein davon besitzt, dass sie aus menschlicher Praxis hervorgeht. Als ihren Zweck setzt sie die Selbsterhaltung und Entfaltung der menschlichen Gattung. Nicht-Subjekt oder Objekt ist sie, weil »auf Grund ihrer tragenden Struktur ihr die eigene Subjektivität nicht durchsichtig ist, weil sie kein Gesamtsubjekt hat« (Adorno 2003b: 316). Der Grund dafür ist die »Naturwüchsigkeit« der kapitalistischen Produktionsweise und ihrer geschlechtlichen und nationalstaatlichen Voraussetzungen. Die Irrationalität der kapitalistischen Produktionsweise lässt sich an der von Marx herausgearbeiteten Verkehrung von Zweck und Mittel ausweisen: Der durch die Konkurrenz erzeugte Akkumulationszwang bedeutet, dass die Verwandlung von Geld in mehr Geld zum treibenden Motiv aller kapitalistischen Akteur*innen und vermittelt über die Geldabhängigkeit aller gesellschaftlichen Sphären schließlich zum absoluten gesellschaftlichen Zweck wird (Marx 2007: 164-169, 618f.). Der Imperativ der Verwand-

lung von Geld in mehr Geld ist jedoch Selbstzweck. Damit ist Produktion im Kapitalismus nicht ein Mittel zum Zweck der Selbsterhaltung der Menschen, sondern umgekehrt die Selbsterhaltung ein Mittel zum Zweck der Produktion. Kapitalistische Ökonomie ist ihrer inneren Logik nach indifferent gegenüber individuellen und kollektiven Zielsetzungen und Bedürfnissen. Das bedeutet nicht, dass in der bürgerlichen Gesellschaft keine menschlichen Bedürfnisse befriedigt und autonome Zwecke gesetzt werden können; es bedeutet aber, dass diese nur dann dauerhaft verwirklicht werden können, wenn sie mit den Anforderungen der kapitalistischen Wirtschaft verträglich sind. Die bürgerliche Gesellschaft ist somit eine Ordnung, »in der die Erhaltung der Formen und die der Einzelnen nur zufällig zusammenstimmt.« (Horkheimer/Adorno 2008: 37) Individuelle und kollektive Bedürfnisse, Zwecke, Potentiale sind »Anhängsel der Maschine« (Marx 2007: 674). Zugleich ist, wie gezeigt, das heteronome Ganze durch die Rationalität von Individuen vermittelt. Individuen müssen, um als Subjekte handeln zu können, eine mehr oder weniger starke Zweck-Mittel-Rationalität ausbilden. Da aber viele der grundlegenden gesellschaftlichen Zwecksetzungen durch den »stumme[n] Zwang der ökonomischen Verhältnisse« (Marx 2007: 765) und tradierte Normen und Werte vorgegeben sind, konzentriert sich die Reflexion auf die Mittel statt auf die individuellen wie kollektiven Zwecke. Horkheimer (1990) nennt diese Form der Rationalität instrumentelle Vernunft. Diese fragt, wie gesellschaftlich nahegelegte Zwecke möglichst effektiv erreicht werden können, nicht aber, was überhaupt wünschenswerte Zwecke sind, was das »gute Leben« sein könnte und welche realen, aber unverwirklichten Möglichkeiten in der Gesellschaft und den Einzelnen angelegt sind. »Vernünftig sein heißt in ihr [der bürgerlichen Gesellschaft, L.R.] nicht: irrationale Bedingungen in Frage stellen, sondern aus ihnen das Beste machen.« (Adorno 2003c: 153)

4.3 Mythen der bürgerlichen Gesellschaft

Nach dieser knappen Skizze der bürgerlichen Gesellschaft als einer heteronomen Ordnung – einer Ordnung, die in ihren Strukturen einen »naturwüchsigen«, anonymen Zwang perpetuiert – soll es nun um die Frage nach den Mythen in der bürgerlichen Gesellschaft gehen. Die etablierten Mythentheorien helfen an dieser Stelle kaum weiter (Barner/Detken/Wesche 2003). Auch wenn einige von ihnen sich mit modernen Mythen beschäftigen, finden sich dort kaum Anhaltspunkte für eine soziologische oder gesellschaftstheoretische Behandlung des Themas. Auch Adorno und Horkheimer argumentieren in der *Dialektik der Aufklärung* auf einer sehr abstrakten geschichtsphilosophischen Ebene und geben kaum Hinweise darauf, wie sich die Spezifik der bürgerlichen Mythologie bestimmen ließe. Die Überlegungen, die ich im Folgenden dazu anstelle, haben notwendigerweise skizzenhaften und explorativen Charakter.

Mit Adorno und Horkheimer gehe ich von der Annahme aus, dass die moderne bürgerliche Gesellschaft ihre eigenen Mythen produziert und aktualisiert. Der Mythos ist kein archaischer Rest, sondern Bestandteil der bürgerlichen Ordnung. Er ist pseudo-archaisch: die Behauptung, von alten Zeiten und ewigen Dingen zu handeln, gehört zu seiner Wirkungsweise. Warum aber ist die aufgeklärte Gesellschaft auf Mythen angewiesen? Ich möchte argumentieren, dass Mythen einen notwendigen Bestandteil der Reproduktion anonymer Herrschaft darstellen, wie sie für die bürgerliche Gesellschaft kennzeichnend ist. Die Herrschaftsstrukturen haben Voraussetzungen, die nicht reflektiert, und Ursprünge, die nicht erinnert werden dürfen. Ihre Notwendigkeit muss schlicht akzeptiert oder geglaubt werden. Die Mythen reproduzieren die Herrschaftsstrukturen der bürgerlichen Gesellschaft, indem sie erstens eine bestimmte *Deutung* dieser Strukturen bereitstellen, zweitens zur *Identifikation* mit ihnen beitragen und drittens ihre historische Genese sowie ihre Funktions- und Reproduktionsweise der Reflexion entziehen und damit *latent* halten. Es sind daher die oben skizzierten basalen Herrschaftsstrukturen, die Gegenstand von My-

thenbildung werden: die kapitalistische Ökonomie, der Nationalstaat und das Geschlechterverhältnis.

Zu den *Mythen der kapitalistischen Ökonomie* zählen all die Erzählungen und Vorstellungen, die auf dem von Marx beschriebenen Fetischcharakter der ökonomischen Formen aufbauen, also der spontanen Wahrnehmung, dass es sich bei Wert, Geld und Kapital nicht um soziale Beziehungen, sondern um dingliche Eigenschaften handelt (Marx 2007: 85-98; Marx 2008: 837-839). Die vitalistische Metapher des ›Wachstums‹, die den mit Zwang und Ausbeutung einhergehenden Prozess der Kapitalakkumulation mit natürlichen Wachstumsprozessen analogisiert, wäre ein prominentes Beispiel für eine fetischistische Wahrnehmungsweise (Tomšič 2015: 5f.). Zu nennen wären außerdem die bis heute immer wieder variierten ökonomischen Ursprungsmythen, die die ›Marktwirtschaft‹ und alle modernen ökonomischen Kategorien in eine weit zurückliegende Vergangenheit projizieren oder aus der Natur des Menschen ableiten. Auf diese Weise werden die historische Genese und die Gewaltgeschichte des Kapitals dem Bewusstsein entzogen. Schließlich wären alle Varianten des ›homo oeconomicus‹ zu nennen, die die gesellschaftlichen Funktionen, die den Menschen als Waren- und Arbeitssubjekten aufgezwungen sind, mit ihrer Natur identifizieren.

Der zentrale *politische Mythos* der bürgerlichen Gesellschaft ist die Nation (Anderson 1988; Hobsbawm 2005). Während der moderne Staat in der Früh- und Hochphase der bürgerlichen Revolution zunächst vertragstheoretisch als Produkt der vernünftigen Übereinkunft von Subjekten verstanden und legitimiert wird, wird er im Verlauf des 19. Jahrhunderts durch den Nationalismus mythologisiert. Im Nationalismus wird die Notwendigkeit des Staates als politischer Einheit aus der vorpolitischen Einheit des Volkes begründet, das als historisch gewachsene Kultur- und Abstammungsgemeinschaft vorgestellt wird (Hobsbawm 2005: 11-58). Die gleich noch ausführlicher zu behandelnden rassistischen Krisen-Mythen bauen auf diesen Vorstellungen nationaler Gemeinschaft auf (Geulen 2004; Marz 2020: 71-79).

Schließlich spielen *Geschlechtermythen* eine zentrale Rolle in der bürgerlichen Herrschaftsordnung. Die Geschlechtermythen sind, wie das

Geschlechterverhältnis, das sie mitkonstituieren, patriarchal (Beauvoir 2009). Autonomie, instrumentelle Rationalität, abstrahierendes Denken, Trieb- und Affektkontrolle, Stärke und Durchsetzungskraft gelten als positive Eigenschaften und werden dem männlichen Geschlecht zugeordnet. Fürsorglichkeit, Bezogenheit, Empathie, Emotionalität, Schwäche werden hingegen als Merkmale von Weiblichkeit definiert und abgewertet. Männlichkeit und Weiblichkeit werden als dichotome Kategorien der Natur gedacht. Zugleich wird eine fundamentale Asymmetrie der Geschlechter dadurch hergestellt, dass Weiblichkeit in besonderer Weise mit Natur identifiziert wird, während sich Männlichkeit über den Geist definiert und oftmals nicht als ein spezifisches Geschlecht, sondern als geschlechtsneutrales Allgemeines auftritt. Entsprechend ist die Tendenz, Weiblichkeit zu mythologisieren, deutlich stärker ausgeprägt, wie sich an der anhaltenden Konjunktur von kunst- und kulturhistorischen Topoi wie der ›rätselhaften Frau‹ und der Idee des ›ewig Weiblichen‹ ablesen lässt (Beauvoir 2009: 190-329; Rohde-Dachser 1992: 96-125, 237-241).

In allen drei Bereichen zeigt sich der *idealistische Wesenszug* des mythologischen Denkens darin, dass die Kategorien des Reichtums, des Volkes und der Geschlechter als überzeitliche ideelle Substanzen oder Prinzipien gefasst werden, die sich in unterschiedlicher Weise in konkreten Gestalten materialisieren. So gelten alle konkreten historischen Gestalten des Reichtums als Produkt von Kapital und Arbeit, die Geschichte eines Staates als Ausdruck des kollektiven Wollens und Handelns eines Volkes und das konkrete Verhalten von Männern und Frauen als Ausdruck ihrer geschlechtlichen Natur.⁷ Der *pseudo-archaische Charakter* der Inhalte gehört wesentlich zur Funktionsweise

7 Die feststellbaren Gemeinsamkeiten der verschiedenen mythologischen Komplexe sollten jedoch nicht zu vorschnellen Verallgemeinerungen und Analogiebildungen verleiten. Meine Vermutung ist, dass das mythologische Wissen und die mythologischen Effekte auf die Wahrnehmung, das Handeln und die Identitäten in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen auf unterschiedliche Weise zustande kommen. Die ökonomischen Fetischismen entstehen auf andere Weise als die mythologischen Vorstellungen von den Geschlechtern.

des Mythos. Die bürgerliche Gesellschaft produziert Mythen, welche die gesellschaftlichen Strukturen mit ewigen, geistigen Substanzen identifizieren, und »vergisst« die Produktion. So gehört es zur Kernbehauptung nationalistischer Mythen, dass es die nationale Gemeinschaft schon seit Jahrhunderten, wenn nicht Jahrtausenden geben soll. Auch die modernen Geschlechtermythen behaupten, dass das, was sie unter Männlichkeit und Weiblichkeit verstehen, der ewigen Natur der Geschlechter entspricht. Der Reflexion entzogen werden auf diese Weise die tatsächliche Genese und Geschichte. Die Idee der Nation und die dichotome Geschlechterkonstruktion sind keine 300 Jahre alt (zur Nation vgl. Hobsbawm 2005: 13; zum Geschlechterverhältnis vgl. Honegger 1991; Maihofer 2001).

Die Persistenz von Mythen in der aufgeklärten Gesellschaft erklärt sich aus ihrem heteronomen Charakter. Die allgemeinen Herrschaftsstrukturen prägen täglich das Denken und Handeln der Individuen. Gerade weil der »stumme Zwang« (Marx) zu den unhintergehbaren Voraussetzungen des tagtäglichen Handelns gehört, besteht ein großer Druck, diese Strukturen als Gegebenheiten hinzunehmen und keine Fragen über ihre Beschaffenheit und Legitimität aufkommen zu lassen. Die allermeisten Individuen müssen täglich arbeiten, kalkulierend mit Geld umgehen und sich in Konkurrenzverhältnissen bewegen. Sie leben in einer nationalstaatlichen Ordnung und sind Teilnehmer*innen einer nationalen Öffentlichkeit. Und sie werden als Männer oder Frauen identifiziert und mit den entsprechenden Identitäts- und Handlungsnormen konfrontiert. Die bürgerlichen Mythen sind für die Individuen attraktiv, weil sie diese Strukturen als die unumstößlichen und zwingenden Entitäten interpretieren, als die sie im Alltag ohnehin erfahren werden. Sie sind daher auch keine fantastischen oder weltfremden Erzählungen, als die uns die vormodernen Mythen heute erscheinen, sondern gehen vom Alltäglichsten und Naheliegenden aus und bilden eine Grundsicht der lebensweltlichen Sinnstrukturen. Die Formulierung, mit der Marx die ökonomischen Fetischismen charakterisiert, lässt sich für alle modernen Mythen verallgemeinern: sie bilden eine »Religion des Alltagslebens« (Marx 2008: 838).

Dass die mythologische Verkleidung der Herrschaftsstrukturen kaum hinterfragt wird, dürfte zum einen mit der schlichten Tatsache zusammenhängen, dass den meisten Menschen wenig Zeit und Raum für freie Reflexion zur Verfügung steht. Die vordringliche praktische Anforderung der materiellen Reproduktion des eigenen Lebens, bei der Mehrheit durch Lohnarbeit und in der Familie, beansprucht den größten Teil der Zeit und Energie. Die Ausübung eines Berufs und die Bewältigung der alltäglichen Lebensführung erfordert instrumentelles Wissen, kein kritisches Nachdenken über gesellschaftliche Herrschaftsstrukturen. Zum anderen dürfte die Attraktivität und Persistenz der Mythen damit zusammenhängen, dass die heteronomen Strukturen, die für die Einzelnen Anstrengung, Frustration und Leid bedeuten, zugleich die Grundlage ihrer Identität – ihres Selbstbildes und Selbstwertgefühls – bilden. Identität ist das Resultat von Verinnerlichungsprozessen. In der individuellen Identität wird der oben dargestellte Grundkonflikt zwischen Triebwünschen, Normen und aktuellen Anforderungen der gesellschaftlichen Umwelt in je unterschiedlicher Weise vermittelt und stabilisiert. In dem Maße, wie die eigene Identität an die herrschenden Strukturen geknüpft ist, ist der Gedanke an kritische Reflexion nicht nur nicht naheliegend, sondern muss aktiv verdrängt werden.

Zentral für das Verständnis moderner Mythen scheint mir die Frage zu sein, wie sich das nicht-reflexive mythologische Denken zu Rationalität und Wissen verhält. Ich beschränke mich auf einige Anmerkungen zum Verhältnis von Mythos und Ideologie, da der Rechtspopulismus in einigen Beiträgen zur sozialwissenschaftlichen Debatte als Ideologie beschrieben wird (vgl. etwa Hidalgo 2021; Rensmann 2006). Die knappe vergleichende Diskussion beider Begriffe soll dazu beitragen, sie jeweils näher zu bestimmen und deutlich zu machen, warum es meines Erachtens sinnvoller ist, das rechtspopulistische Weltbild als mythologisch und nicht als ideologisch zu verstehen.

Wissen lässt sich als eine wahre und rational gerechtfertigte Repräsentation der Realität verstehen (Ernst 2012). Der Begriff der Ideologie hingegen meint schon in seinen frühesten Varianten eine falsche oder verzerrende Repräsentation der Realität im Dienste der Rechtfertigung.

tigung von partikularen Interessen oder Herrschaftsverhältnissen (Eagleton 2000: 77-109; Lenk 1972). Später wurde die Einsicht, dass jedes Wissen sozial hervorgebracht und daher in einer bestimmten sozialen Position verortet ist, von der Wissenssoziologie und anderen sozial- und kulturwissenschaftlichen Strömungen aufgegriffen und dabei oftmals von ihren gesellschafts- und erkenntniskritischen Implikationen gelöst (Weyand 2021). Seitdem lassen sich zwei typische Verwendungsweisen des Ideologiebegriffs unterscheiden: eine, der es um die Kritik falscher Repräsentationen der Realität geht und die Ideologie von Wahrheit unterscheidet, und eine »neutrale«, für die im Grunde jedes Wissen oder Weltbild ideologisch ist in dem Sinne, dass es sozial hergestellt wurde und nur partikulare oder relative Gültigkeit besitzt (Mannheim 1995: 49-94; Lenk 1972: 199-304).

Wenn ich im Folgenden von Ideologie spreche, recurriere ich auf den engeren, kritischen Begriff. Ideologie ist eine falsche Repräsentation der gesellschaftlichen Realität, die eine legitimatorische Funktion erfüllt. Auch in diesem Fall gibt es keine strikte Trennung von Ideologie und Wissen. Im Gegenteil: Ideologie zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie häufig in der Form von (wissenschaftlichem) Wissen auftritt. Ideologie vereint einen rationalen Realitätsbezug mit einem legitimierenden Effekt, den sie im Modus eines rationalen Diskurses hervorbringt: sie argumentiert, begründet, bewertet, leitet aus Prinzipien ab, systematisiert, erbringt empirische Belege und logische Beweise. Dadurch unterscheidet sich Ideologie von einer einfachen Lüge oder Illusion: sie ist nicht einfach nur unwahr, sondern eine »Verschränkung des Wahren und Unwahren« (Adorno 2003d: 465). Ideologie ist das Symptom von Herrschaftsverhältnissen, die auf Rationalität und Freiheit beruhen. Herrschaftsverhältnisse, also Verhältnisse, in denen Menschen unter Menschen *leiden*, müssen legitimiert werden. Weil in der aufgeklärten Gesellschaft aber die tradierte religiöse Legitimität entfällt, rechtfertigt sich die Herrschaft rational und durch wissenschaftliche Methoden. Mythen werden im Gegensatz zu Ideologien (oder zu Wissen) immer schon gewusst. Ihre Geltung hat die Form der Evidenz: sie müssen nicht begründet werden, sondern verstehen sich von selbst. Ideologien legitimieren Realität, indem sie sie rationalisieren, nach ar-

gumentativer Konsistenz und empirischer Überzeugungskraft streben. Mythen beziehen sich ebenfalls auf die Realität, nehmen aber nicht die Form eines konsistenten Systems an. Zwar gibt es in den Mythen typische und wiederkehrende Muster, Motive, Aussagen, allerdings weisen sie nur eine geringe innere Kohärenz auf. Weder die inneren Widersprüche noch die Widersprüche zwischen Aussage und empirischer Realität stellen jedoch ein Problem für ihre Funktionsweise dar.

Es ist nicht möglich, Mythos und Ideologie bestimmten Inhalten zuzuordnen. Beide stellen unterschiedliche symbolische Formen dar und können sich prinzipiell auf alle Gegenstände beziehen. Dennoch lässt sich feststellen, dass es, wie ich oben argumentiert habe, vor allem die basalen Herrschaftsstrukturen der bürgerlichen Gesellschaft sind, die Gegenstand von Mythenbildung werden. Institutionen, Praktiken oder Überzeugungen, die weniger basalen und allgemeinen Charakter haben und als kontingent und wandelbar wahrgenommen werden, sind eher geeignet, Gegenstand von Ideologien zu werden. Ideologie kommt zum Einsatz, wenn ein Bewusstsein alternativer Möglichkeiten vorhanden ist und die Entscheidungen für oder gegen eine Institution entsprechend begründungspflichtig sind. Ein gutes Beispiel, um diese Überlegung zu illustrieren, sind politische Ideologien wie Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus/Sozialdemokratie, die für jeweils unterschiedliche Grundausrichtungen des politischen Handelns stehen. Weil es ein allgemeines Bewusstsein davon gibt, dass unterschiedliche politische Handlungsoptionen existieren, dass also jedes Problem konservativ, liberal oder sozialdemokratisch aufgefasst und bearbeitet werden kann, müssen die Vertreter*innen der jeweiligen Richtung im Modus der Ideologie argumentieren, warum ihre Herangehensweise die beste und das dahinterstehende politische Prinzip oder Hauptziel (Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit, Sicherheit) das wünschenswerteste ist. Dass in der deutschen Politik der Wille des deutschen Volkes zum Ausdruck kommen sollte, ist hingegen eine mythologisch grundierte Aussage, die selbstverständlich ist und nicht zum Gegenstand von Diskussionen werden muss.

Um Missverständnissen vorzubeugen, sollen zwei Punkte klargestellt werden. Erstens: Das eben Ausgeführte bedeutet nicht, dass die

Mythen einen allumfassenden und undurchdringlichen Schleier bilden, der Erkenntnis, Kritik und Veränderung prinzipiell unmöglich macht. Im Gegenteil, die Mythen der bürgerlichen Gesellschaft wurden im Laufe ihrer Geschichte immer wieder aus wissenschaftlicher und politischer Richtung analysiert, kritisiert und dekonstruiert. Immer wieder haben sich Einzelne und ganze politische Strömungen (wie etwa der Feminismus, die antirassistischen und antikolonialen Bewegungen usw.) an den Mythen abgearbeitet und die Kritik an nationalistischen, ökonomischen und Geschlechtermythen füllt Regale. Es gehört jedoch zum eben dargestellten Wesen der Mythen, dass ihnen diese Kritik nur wenig anhaben konnte. Die Mythen bleiben bestehen und entstehen immer wieder neu, wobei es sich dann oft um Variationen der tradierten Muster handelt. Eine Ideologie kann grundsätzlich entlarvt und widerlegt werden, Mythen hingegen sind weitgehend resistent. Weil sie nicht auf einer rationalen Grundlage stehen, kann ihnen rationale Kritik nichts anhaben. Diejenigen, die an sie glauben wollen, glauben an sie – auch wider besseren Wissens.

Eine zweite Klarstellung: die idealtypische Gegenüberstellung von Ideologien und Mythen ist real weit weniger strikt. Einerseits gibt es Versuche, Mythen zu ideologisieren, also mit Argumenten und Belegen zu unterfüttern. Bekanntermaßen waren die verschiedensten Wissenschaftsdisziplinen daran beteiligt, rassistische und patriarchale Mythen zu produzieren. Es handelte sich dabei gewissermaßen um Rationalisierungen: um die nachträgliche Begründung und Systematisierung von etwas, das man auch ohne wissenschaftliche Forschung schon wusste. Zum anderen (re-)produzieren auch diejenigen, die tatsächlich von einem primär wissenschaftlichen oder politischen Interesse ausgehen, immer wieder mythologische Muster, nicht zuletzt, weil die Mythen auch bei den im engeren Sinne wissenschaftlich Motivierten eine unhinterfragte basale Sinnstruktur bilden, die im Hintergrund wirkt. Ideologien bauen auf Mythen auf. Aus ihnen stammen die unhinterfragten Grundannahmen, die metatheoretischen Strukturen und im-

pliziten Ontologien, auf denen politische oder wissenschaftliche Ideologien ihre Systeme aus Begriffen und Begründungen errichten.⁸

4.4 Mythos und Krise

Bevor ich im nächsten Schritt, aufbauend auf der im dritten Kapitel geleisteten Rekonstruktion, den diskursiven Kern des Rechtspopulismus, also die Trias von *Eigenem*, *Fremden* und *Elite*, als mythologische Form der Krisenverarbeitung und als Gestalt der konformistischen Revolte analysiere, möchte ich zunächst einige vorbereitende, allgemeine Überlegungen zum Zusammenhang von Krise und Mythos anstellen. Ich habe argumentiert, dass die mythologischen Deutungsmuster in der bürgerlichen Gesellschaft sich vor allem auf die basalen gesellschaftlichen Strukturen beziehen, bei denen es sich, wie ich gezeigt habe, um heteronome Strukturen handelt. Die Mythen tragen entscheidend zu ihrer Reproduktion bei, indem sie sie als invariante Substanzen deuten. Geraten diese Strukturen in eine Krise, gewinnen Mythen an Relevanz, verändern aber auch ihre Gestalt. Meine zentrale These lautet, dass der Kern des Rechtspopulismus aus mythologischen Formen besteht, in denen die Krise der bürgerlichen Gesellschaft gedeutet und verarbeitet wird. Die rechtspopulistischen Mythen sind *Krisenmythen*.

Nach Cassirer (2016) kann bereits bei vormodernen Sozialformationen von einem Zusammenhang zwischen Mythen und krisenhaften Ausnahmesituationen ausgegangen werden. Auch in diesen Sozialformationen, die gänzlich vom mythischen Denken beherrscht sind, ist es nicht immer in gleicher Weise und gleicher Stärke wirksam. Es erreicht seine volle Wirksamkeit, wenn der Mensch einer »ungewöhnlichen und gefährlichen Situation begegnen muß« (Cassirer 2016: 361) oder »einer Aufgabe gegenübersteht, die über seine natürlichen Kräfte weit hinausgehen scheint.« (ebd.: 362) Gerade wenn Probleme und Widersprüche auftreten, die mit Wissen und technischen Mitteln nicht

8 Griffin (1991: 27f.) spricht etwa von einem mythischen Kern politischer Ideologien.

gelöst werden können, wird auf Mythen zurückgegriffen. Der Zusammenhang von Mythos und Krise gilt nach Cassirer ebenso für moderne politische Mythen: In den »kritischen Augenblicken des sozialen Lebens des Menschen sind die rationalen Kräfte, die dem Wiedererwachen der alten mythischen Vorstellungen Widerstand leisten, ihrer selbst nicht mehr sicher.« (ebd.: 364) Gerade

»[i]n verzweifelten Lagen will der Mensch immer Zuflucht zu verzweifelten Mitteln nehmen – und die politischen Mythen unserer Tage sind solche verzweifelten Mittel gewesen. Wenn die Vernunft uns im Stiche gelassen hat, bleibt immer die ultima ratio, die Macht des Wunderbaren und Mysteriösen.« (ebd.: 363)

Cassirer tendiert dazu, Ratio und Mythos als einfachen Gegensatz zu begreifen. Erst wenn das rationale Wissen versagt, kommen die »alten mythischen Vorstellungen« zum Einsatz. Mit Adorno und Horkheimer muss jedoch betont werden, dass bereits die vormodernen Mythen nicht einfach nur irrational waren und dass die bürgerliche Gesellschaft gerade aus ihrer (instrumentellen) Rationalität heraus, die ihre »naturwüchsige« heteronome Ordnung vermittelt, ihre eigenen Mythen hervorbringt. Die »alten mythischen Vorstellungen« sind gar nicht alt, sondern Produkte der bürgerlichen Gesellschaft. Zudem werden die vorhandenen Mythen in der Krise nicht einfach reaktiviert, sondern immer auch aktualisiert.

Krise gehört seit Beginn der bürgerlichen Gesellschaft und bis heute zu den am häufigsten verwendeten Begriffen der Gesellschaftsbeschreibung (Koselleck 1982). Der Begriff wird auf die unterschiedlichsten sozialen Phänomene angewendet und häufig in einem sehr vagen Sinne gebraucht; ich werde daher versuchen, ihn für meine Zwecke etwas zu präzisieren. In der allgemeinen Verwendungsweise erscheint Krise als ein Gegenbegriff zu Ordnung. Ordnung kann wiederum durch Begriffe wie Harmonie, Gleichgewicht, Regel- oder Gesetzmäßigkeit, Stabilität und Erwartbarkeit bestimmt werden. Wenn Ordnung der (gewünschte) Normalzustand ist, in dem Strukturen stabil sind und Prozesse auf eine regelmäßige Weise ablaufen, dann ist Krise der Ausnahmezustand, in dem etwas nicht mehr funktioniert (zumindest nicht mehr so wie

zuvor). Berücksichtigt man die oben skizzierten Eigenarten der bürgerlichen Gesellschaft, dann ergibt sich mit Blick auf den Krisenbegriff eine zweifache Problematik: *erstens* ist die bürgerliche Gesellschaft aufgrund der kapitalistischen Ökonomie und der durch sie mitermöglichten Prozesse der Differenzierung strukturell dynamisch (Postone 2003; Rosa 2012), also durch ständigen gesellschaftlichen Wandel und ein damit einhergehendes historisches Bewusstsein gekennzeichnet. Laufend entstehen neue Praktiken, Institutionen und kulturelle Formen, während die Bestehenden sich entweder verändern oder aber verschwinden. Die Veränderung und das Verschwinden von Institutionen werden häufig als Krise beschrieben. *Zweitens* könnte man davon sprechen, dass die kapitalistische Ökonomie aufgrund ihrer Struktur und Funktionsweise grundlegend krisenhaft ist. Aus der Perspektive einzelner Marktteilnehmer*innen ist das Marktgeschehen in weiten Teilen intransparent, so dass die Bedingungen, unter denen in Zukunft gekauft, verkauft, investiert, produziert und konsumiert werden kann, prinzipiell unsicher sind. Zudem erzeugt die Konkurrenz der Unternehmen Gewinner und Verlierer und die unterschiedliche Akkumulationsdynamik in den Branchen führt regelmäßig zu Ungleichgewichten, die sich in Krisen von unterschiedlicher Gestalt und Reichweite entladen. In diesem Sinne lässt sich sagen, dass der Kapitalismus seinem Wesen nach, auch in Zeiten der Prosperität, strukturell krisenhaft ist. In beiden Fällen handelt es sich um ein weites Verständnis von Krise, das häufig anzutreffen ist. Es führt letztlich zu der Perspektive, dass die Krise in der modernen Gesellschaft eigentlich ein Dauer- und Normalzustand ist, insofern sich immer irgendwelche Akteur*innen und Institutionen finden lassen, die sich gerade in einer Krise befinden (vgl. etwa Nassehi 2012).

Allerdings unterläuft dieses weite Verständnis die grundlegende Intention, die mit dem Krisenbegriff verbunden ist, nämlich die Krise von einem Zustand zu unterscheiden, der von einer zumindest relativen Stabilität und Ordnung geprägt ist. Ich möchte den Begriff hier daher enger fassen und Krise im Sinne einer *gesellschaftlichen Krise* verstehen, die sich von den eben diskutierten Krisenbegriffen durch ihre Allgemeinheit unterscheidet. Krise bedeutet dann, dass die Reproduk-

tion der gesellschaftlichen Ordnung als Ganzer in Frage gestellt ist. Das ist etwa dann der Fall, wenn durch Kriege, Naturkatastrophen oder politische Revolutionen die gesamte gesellschaftliche Organisation zusammenbricht, oder aber in der Situation einer allgemeinen Wirtschaftskrise. Aufgrund des Primats der Ökonomie in der bürgerlichen Gesellschaft, also der allgemeinen Abhängigkeit von Geld, ist eine *allgemeine* ökonomische Krise gleichbedeutend mit einer allgemeinen gesellschaftlichen Krise.

Von einer allgemeinen und manifesten ökonomischen Krise im Sinne eines ›Crashs‹ oder Zusammenbruchs kann gesprochen werden, wenn einem Teil der wirtschaftlichen Akteur*innen das Geld fehlt, um Zahlungen zu tätigen und wenn dieser Teil hinreichend groß und ökonomisch einflussreich ist, um Kettenreaktionen auszulösen, die den wirtschaftlichen Prozess zum Stillstand bringen. Eine solche Situation war während der Finanzkrise von 2008 potenziell gegeben und teilweise eingetreten. Zwar konnte der allgemeine Zusammenbruch der Weltökonomie durch staatliche ›Rettungsprogramme‹ abgewendet werden, allerdings übersetzte sich die Finanzkrise in eine Währungs- und Staatsschuldenkrise, die bis heute nicht als gelöst gelten kann (Blätter für deutsche und internationale Politik 2013; Syrovatka/Schneider 2018; Tooze 2019). Insofern befindet sich die kapitalistische Weltökonomie seit dem Kriseneinbruch von 2008 in einem Zustand, in dem eine allgemeine Wirtschaftskrise nach wie vor als Möglichkeit vorhanden ist. Der Krisenbegriff sollte daher nicht auf die Situation eines Zusammenbruchs oder Stillstandes der Ökonomie begrenzt werden. Stattdessen kann von einem Zustand einer potenziellen allgemeinen Wirtschaftskrise oder von Krisentendenzen gesprochen werden, wenn Phänomene, Widersprüche und Entwicklungen zu beobachten sind, die, wenn sie nicht gelöst oder in ihrer Entwicklungsrichtung umgekehrt werden, auf eine neue manifeste Krisensituation hinauslaufen. Solche Symptome und Tendenzen finden sich in der Zeit nach, aber auch bereits vor dem Krisenausbruch von 2008.

So können etwa Phänomene wie strukturelle Arbeitslosigkeit, das Sinken von Wachstumsraten, die steigenden Staatsschulden und die darauf reagierende Austeritätspolitik oder die Niedrigzinspolitik der

europäischen und US-amerikanischen Zentralbank als Ausdruck einer allgemeinen Krisentendenz gedeutet werden. Es handelt sich dabei um Krisenprozesse, die zwar aktuell noch politisch beherrschbar scheinen und deren Auswirkungen nicht alle Länder und Akteur*innen gleichermaßen akut betreffen, die sich aber kumulieren und zu neuen Widersprüchen und Problemlagen zuspitzen können, von denen unklar ist, wie sie mit den gegenwärtigen institutionellen Mitteln gelöst werden sollen.

Der Unterschied zwischen einer Krise im ersten, weiten und zugleich eingeschränkten Sinne und einer Krise im zweiten Sinne, die tendenziell oder akut die Reproduktionsmöglichkeit der gesamten Gesellschaft in Frage stellt, sei an einem Beispiel illustriert: die »Krise der Familie« ist weder aktuell noch potentiell eine Krise im allgemeinen Sinne, weil sie lediglich bedeutet, dass eine bestimmte Form des Zusammenlebens – die »klassische« bürgerliche Kleinfamilie – an gesellschaftlicher Relevanz verliert, während andere Institutionen an ihre Stelle treten (Beziehungen auf Zeit, »Patchwork-Familien«, Wohngemeinschaften usw.). Daran zeigt sich, dass die klassische bürgerliche Kleinfamilie – anders als konservative Positionen behaupten – nicht *wesentlich* (im Sinne von *funktional notwendig*) für die Reproduktion der bürgerlichen Gesellschaft ist und durch andere Formen ersetzt werden kann. Anders verhält es sich jedoch bei der »Krise der Arbeit«. In der bürgerlichen Gesellschaft gibt es keine Alternative zur Lohnarbeit, weil die individuelle Reproduktion der meisten Menschen von ihr abhängt, vor allem aber, weil sie strukturell notwendig ist für die Akkumulation von Kapital (Marx 2007). Eine kapitalistische Ökonomie ohne Lohnarbeit *kann* es nicht geben. Auch wenn strukturelle Arbeitslosigkeit nicht alle betrifft und bis zu einem gewissen Grad über staatliche Transferleistungen, zivilgesellschaftliche Hilfe oder Familien-Netzwerke in ihren Auswirkungen abgefedert werden kann und daher kontrollierbar scheint, stellt sie ein Phänomen dar, das auf eine *allgemeine Krisenpotenz* verweist. Wenn ich im Folgenden vom Rechtspopulismus als einer Form mythologischer Krisendeutung und Krisenverarbeitung spreche, dann meine ich das Krisenpotential und die Krisentendenz in diesem engeren, also *allgemein-gesellschaftlichen* Sinne.

Neben der immanent ökonomischen ist für die gegenwärtige Epoche noch eine weitere Krisenentwicklung zentral, nämlich die *ökologische Krise*. Die ökologische Krise steht in einem engen Zusammenhang mit der kapitalistischen Ökonomie, hat aber, als Krise des gesellschaftlichen Naturverhältnisses, eine eigenständige Logik. Auch wenn diese Krise keine rein gesellschaftsimmanente, sondern maßgeblich von externen natürlichen Faktoren bestimmt ist, handelt es sich nach dem oben genannten Kriterium der Allgemeinheit um eine gesellschaftliche Krise. Es ist eine Krise, die erstens die gesamte Menschheit betrifft und bei der, zweitens, zunehmend unklar ist, wie ihr unter den herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen begegnet werden soll. Auch wenn die herrschende Politik die Lösung der ökologischen Krise unter Beibehaltung des Status Quo in Aussicht stellt, scheint sich, gerade unter dem Eindruck etwa der immer wieder verfehlten Klima- und Nachhaltigkeitsziele und der immer spürbareren Auswirkungen, in Teilen der Gesellschaft das Bewusstsein durchzusetzen, dass eine Eskalation der ökologischen Krise unter Beibehaltung der bestehenden Strukturen nicht zu verhindern sein wird.

Wie stellt sich nun der Zusammenhang von Mythos und gesellschaftlicher Krise dar? Dazu muss zunächst einmal geklärt werden, wie sich die Krise auf der Ebene der Individuen auswirkt. Im Extremfall eines ökonomischen (oder ökologischen) Zusammenbruchs ist natürlich die schiere Existenz, das Leben und Überleben bedroht. Bereits zuvor, in einer Phase der *Krisenentwicklung* – einer Phase, die auf eine Krise zuläuft und von Krisensymptomen gekennzeichnet ist – erscheint die Krise für die Individuen als eine *Krise der Subjektivität*: als Krise des *Wissens* und *Handelns* in der Vergesellschaftungsform des Subjekts und damit zugleich als eine Krise der *Identität* als Subjekt.

Zu einer *Krise des Wissens* kommt es, weil in der gesellschaftlichen Krise die etablierten Wissensformen, Ideologien und die (mythologisch grundierten) alltäglichen Gewissheiten nicht mehr greifen. Auch die Mythen, die die prosperierende bürgerliche Ökonomie stützen, können bei einem Kriseneinbruch für einen kurzen Moment in Frage gestellt werden. Durch den Kriseneinbruch von 2008 wurde den Mythen vom ewigen Wachstum und des sich selbst herstellenden Gleichgewichts der

Märkte ein schwerer Schlag versetzt. Für eine gewisse Zeit drang ins öffentliche Bewusstsein, dass die Wirtschaftswissenschaften die Entwicklung nicht vorausgesehen hatten und das auch gar nicht konnten, weil Krisen in den meisten ihrer Modelle nicht einmal als Möglichkeit vorkamen. Die Grundlagen der Wirtschaftswissenschaften wurden von einigen in Frage gestellt; einige Ökonom*innen gaben sich selbstkritisch und zerknirscht. Sobald sich die Lage stabilisiert hatte, wurden Zweifel und Kritik jedoch schnell zur Seite gedrängt. Dennoch ist eine nachhaltige Verunsicherung geblieben und immer wieder zeigen sich in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen Anzeichen eines allgemeinen Krisenbewusstseins. Die Persistenz und Ausbreitung struktureller Arbeitslosigkeit und die zunehmende Prekarisierung von Arbeitsverhältnissen führt etwa dazu, dass die Leistungs-Mythologie, der zufolge Anstrengung und Geschick zu gesellschaftlichem Erfolg führen, in einigen Milieus an Geltung verliert. Die durch die Krisenpolitik der Notenbanken dauerhaft niedrigen Zinsen führen dazu, dass die (insbesondere in Deutschland beliebte) Strategie des Sparens ihre Rationalität einbüßt. Und durch das zunehmende Bewusstsein für die ökologische Krise und die von der Politik eingeleiteten Gegenmaßnahmen wird deutlich, dass sich viele der verbreiteten Lebensstile und Konsumpraktiken nicht auf Dauer aufrechterhalten lassen.

Eine Krise des Wissens ist immer auch eine *Krise des Handelns*. Für die Individuen zeigt sie sich etwa in der zunehmenden Schwierigkeit bei der Organisation der eigenen Lebensführung und der Planung biografischer Prozesse wie Ausbildung, Berufswahl und Familiengründung. Sie zeigt sich aber auch auf der Ebene des politischen und staatlichen Handelns, das zunehmende Schwierigkeiten zu haben scheint, mit der Bearbeitung gesellschaftlicher Problemlagen nachzukommen. Der oft beklagte »Vertrauensverlust« in die Politik lässt sich kaum darauf zurückführen, dass die heutigen Politikerinnen und Politiker subjektiv unfähiger sind als ihre Vorgänger*innen, sondern kommt dadurch zustande, dass der politischen Klasse und ihren Institutionen immer häufiger das Wissen, die Strategien und die Mittel fehlen, um bestimmte Probleme zu bearbeiten. Wie ich am Beispiel des Rechtspopulismus noch genauer zeigen werde, ist die verbreitete

Tendenz, politisches Scheitern der subjektiven Unfähigkeit von Politiker*innen anzulasten, ein Mittel, um das Bewusstsein abzuwehren, dass der Grund des Scheiterns in einer objektiven Krisensituation liegt, die von der Politik gar nicht beendet werden *kann*.

Die Krise des Wissens und Handelns bedeutet schließlich eine *Krise der individuellen und kollektiven Identität*. Wenn das kollektive Selbstverständnis einer Gesellschaft brüchig wird, schlägt das zurück auf die Identität der Einzelnen, die sich in Relation zum gesellschaftlichen Ganzen definiert. Durch die Krisenentwicklung werden das Ideal und die praktische Logik des Subjekts in Frage gestellt. Diese Logik besagt, dass alle, die gut planen und klug kalkulieren, die sich anstrengen und den Regeln folgen, den Platz in der Gesellschaft erhalten, der ihnen zusteht. Wird sie in größerem Maßstab außer Kraft gesetzt, erodiert die Grundlage individueller Identitätsentwürfe.

Die rechtspopulistische Krisenmythologie tritt an die Stelle des erschütterten etablierten Wissens und der liberalen Mythologie, die in den Phasen relativer Stabilität und Prosperität hegemonial war. Sie antwortet auf die Krise in den drei Dimensionen des Wissens, Handelns und der Identität, indem sie eine *neue Deutung* der gesellschaftlichen Entwicklung anbietet, dadurch *Handlungsoptionen* aufzeigt und eine *neue Form von Identität* in Aussicht stellt, die, wie ich zeigen werde, nicht mehr auf dem bürgerlichen Subjekt-Ideal beruht. Dass der Mythos auf die Krise antwortet, darf jedoch nicht in dem Sinne verstanden werden, dass er eine Lösung für die Krise bereithält. Denn die Deutung, die der Mythos gibt, ist falsch. Die aus ihr abgeleiteten Handlungsoptionen führen in keiner Weise die Lösung der Krise herbei. Dadurch ist letztlich auch das Identitätsangebot, das der Mythos macht, brüchig und prekär. Der Mythos, der aus der Krise hervorgeht, stiftet keine neue Ordnung; er ist Teil der Krise und operiert im Modus der Krise, indem er eine permanente Gefahr und eine permanente Handlungsnotwendigkeit propagiert. Im Gegensatz zur liberalen Mythologie des ›Normalzustandes‹, die die Möglichkeit systemischer ökonomischer Krisen weitgehend verleugnet, und dazu neigt, Krisensymptome zu individuellem Versagen umzudeuten, ist es

das Charakteristikum der rechten Mythologie, dass die Krise hier als ein kollektiver Prozess gedeutet und damit politisiert wird.

4.5 Rechtspopulismus: mythologische Krisenverarbeitung und konformistische Revolte

Im Folgenden sollen die im dritten Kapitel rekonstruierten Elemente des rechtspopulistischen Weltbildes (liberaler und völkischer Rassismus, strukturell antisemitischer Elitendiskurs) und die soeben entwickelten Überlegungen zur bürgerlichen Gesellschaft als einer heteronomen krisenhaften Ordnung, die Mythen produziert, zusammengeführt und der Rechtspopulismus als eine Reaktion auf die Krisentendenzen der Gegenwart analysiert werden. Der Rechtspopulismus soll als Krisenmythos und als konformistische Revolte verstanden werden: als eine symbolische Form, in der die gesellschaftliche Krise gedeutet und verarbeitet wird und als paradoxer Versuch, die Krise zu überwinden, ohne ihre gesellschaftlichen Voraussetzungen in Frage stellen zu müssen.

Deutungs- und Handlungsmuster greifen dabei ineinander. Die konformistische Revolte vollzieht sich durch die mythologische Deutung der Krise. Der Mythos organisiert die Erfahrung der krisenhaften sozialen Realität, indem er sie aufspaltet und unterschiedlichen kollektiven Entitäten zuordnet. Die Elemente von Gesellschaft, auf welche sich die Identitäten der konformistischen Subjekte stützen, werden zum substantialisierten Eigenen gerechnet, während die krisenhaften Momente, welche die eigene Identität bedrohen, symbolisch abgespalten und in feindlichen Kollektivsubjekten personifiziert werden. So stellt der Mythos Gut gegen Böse, Wahrheit gegen Lüge, Ewigkeit gegen Verfall. Er stellt das bürgerliche Subjekt gegen die Fremden als Nicht-Subjekte und die Identität des Eigenen gegen die identitätszersetzende Verschwörung der globalistischen Elite. Indem gesellschaftliche Krisenprozesse als Handlungen von Kollektivsubjekten gedeutet und auf diese Weise mit subjektivem Sinn ausgestattet werden, wird es möglich, die Krise wahrzunehmen und zu erklären, ohne sie als gesellschaftliche wahrnehmen zu müssen. Und es wird möglich, sie in den

feindlichen Kollektivsubjekten zu bekämpfen. So umgeht das konformistische Subjekt im Mythos die Reflexion auf seine gesellschaftliche Position und erhält die Identifikation mit ihr aufrecht.

Wie ich im Folgenden näher ausführen werde, erfüllen die verschiedenen Elemente der rechtspopulistischen Mythologie dabei unterschiedliche Funktionen und Bedürfnisse. Das konformistische Element zeigt sich in unterschiedlicher Weise sowohl in der liberal-rassistischen Identifikation mit Gesellschaft als auch in der völkisch-rassistischen Identifikation mit Gemeinschaft. Das Moment der Revolte ergibt sich aus den Untergangs- und Verschwörungsmythen und der damit verbundenen Vorstellung, sich in einem Konflikt zwischen Kollektivsubjekten zu befinden, in einem apokalyptischen Ausnahmezustand, in dem entschieden gehandelt werden muss, weil nur noch die Alternative zwischen Untergang und Rettung des Eigenen besteht.

Wie ich im dritten Kapitel gezeigt habe, ist das rechtspopulistische Weltbild von Widersprüchen bestimmt. Es gibt unterschiedliche Diskurssegmente, in denen die Eigenschaften der Kollektivsubjekte Volk, Elite, Fremde und die Relationen, in denen sie zueinanderstehen, in unterschiedlicher und zum Teil gegensätzlicher Weise beschrieben werden. In dem Strang des Diskurses, den ich als liberalen Rassismus bezeichnet habe, wird das Eigene als Gesellschaft beschrieben, während die Fremden als Gemeinschaft dargestellt werden. Im völkischen Rassismus hingegen wird das Eigene als Gemeinschaft imaginiert, die vom Niedergang bedroht ist. Die Negativität moderner Gesellschaft – ihr Herrschaftscharakter und ihre Krisenhaftigkeit – wird in der Figur der volksfeindlichen Elite personifiziert.

Nun könnte man vermuten, dass das Nebeneinander dieser beiden Deutungsmuster sich schlicht darauf zurückführen lässt, dass im Rechtspopulismus verschiedene Strömungen des rechten Spektrums mit unterschiedlichen Gesellschaftsbildern und politischen Zielen eine Allianz eingegangen sind. Tatsächlich lassen sich in allen rechtspopulistischen Parteien solche Strömungen unterscheiden. Bleibt man bei der groben Zweiteilung, ließe sich sagen, dass sich in den meisten rechtspopulistischen Parteien einerseits ein bürgerlich-konservativer Flügel ausmachen lässt, der vor allem auf das liberal-rassistische

Bild der Fremden fixiert ist; andererseits ein identitär-völkischer Flügel, der den Verfall von Gemeinschaft beklagt und sich vor allem an den kosmopolitischen Eliten abarbeitet (Weiß 2017: 15-27, 187-240). Dass zwischen diesen beiden Lagern massive Konflikte und Bruchlinien existieren, zeigt ein Blick auf die Geschichte der AfD.

Mir geht es im Folgenden darum zu zeigen, dass zwischen diesen Strömungen jedoch nicht einfach nur ein strategisches Zweckbündnis besteht, sondern dass die von ihnen vertretenen gegensätzlichen Deutungsmuster in einem dynamischen inneren Zusammenhang stehen. Der liberale Rassismus und die völkischen Untergangs- und Verschwörungsmysen sind Teile einer widersprüchlichen Einheit. Die Widersprüche resultieren aus den unterschiedlichen symbolischen und sozialpsychologischen Funktionen, die der Mythos als Deutungs- und Verarbeitungsform in der Krise erfüllt. Sie sind damit zugleich Ausdruck der Krise der bürgerlichen Gesellschaft und des Subjekts. Wie ich bereits ausgeführt habe, stellt sich die Krise für das Individuum als eine Krise des Wissens, des Handelns und der Identität dar. Auf die Krise des Wissens reagiert der Mythos, indem er symbolische Formen anbietet, in denen die Realität wahrgenommen und gedeutet werden kann. Auf die Krise der Identität reagiert er, in dem er die inneren Konflikte des Subjekts in ihren Verlaufs- und Ausdrucksformen strukturiert und neue Identitätsangebote macht. Auf die Krise des Handelns reagiert er, indem er eine Krisenlösung verspricht und damit neue Handlungsmöglichkeiten eröffnet.

Wie ich gezeigt habe, ist ein großer Teil des rechtspopulistischen Diskurses über die Fremden durch eine spezifische Selbstbild-Fremdbild-Relation bestimmt, bei der das Eigene mit den Merkmalen bürgerlicher Subjektivität (Rationalität, Freiheit, Selbstdisziplin, Affektkontrolle) und Gesellschaft (Modernität, Säkularismus, Aufklärung, Demokratie, Individualismus, Differenzierung usw.) assoziiert wird, während die Fremden als Nicht-Subjekte (irrational, unkontrolliert, unfrei, da von ihrer Kultur und ihrer Triebnatur determiniert) und als Mitglieder einer »barbarischen« Gemeinschaft (Religion/Islam, Despotismus, Patriarchat usw.) beschrieben werden (vgl. 3.1). Da in dieser Form des Rassismus das Selbstbild durch einen positiven Bezug

auf die bürgerliche Gesellschaft und Subjektivität charakterisiert ist, können wir von einem liberalen Rassismus sprechen. Er findet sich nicht nur bei der populistischen und extremen Rechten, sondern ist in unterschiedlichen Ausprägungen auch in anderen politischen Strömungen und in weiten Teilen der Gesellschaft verbreitet.

Historisch bildet sich der liberale Rassismus im Zuge der kolonialen Expansion europäischer Staaten und des Aufstiegs der bürgerlichen Klasse heraus (Geulen 2017: 48-61; Mosse 2006: 28-60). In seiner Anfangsphase ist der koloniale Kapitalismus mit seinen gewaltförmigen Methoden der Landnahme und der Ausbeutung unfreier Arbeitskraft auf keine starke Legitimation angewiesen, weil religiös und feudal geprägte Deutungs- und Wertemuster dominieren, die Herrschafts- und Ungleichheitsverhältnisse als gottgegeben betrachten (Fredrickson 1999). Erst durch die zunehmende Säkularisierung, die Etablierung bürgerlicher Vergesellschaftungsformen und die Verallgemeinerung der bürgerlichen Ideologie der Freiheit und Gleichheit aller Menschen gerät die koloniale Herrschaft unter Rechtfertigungsdruck. Darauf reagieren ab dem späten 17. Jahrhundert prorassistische Diskurse und ab dem 18. Jahrhundert die ersten ausformulierten Rassentheorien (Jordan 1968). Sie versuchen, den Widerspruch zwischen der behaupteten Freiheit und Gleichheit aller Menschen und der Praxis von Landnahme, Enteignung und Sklaverei aufzulösen, indem sie Menschen anhand äußerer Merkmale in Gruppen einteilen, denen unterschiedliche ontologische Eigenschaften zugeschrieben werden. Postuliert wird eine Hierarchie der Rassen, an deren Spitze die weißen europäischen Rassen stehen. Dabei wird auf die neuen bürgerlich-aufklärerischen Vorstellungen von Subjekt und Natur zurückgegriffen. Nur die weiße Rasse verfüge über das Vermögen, durch Vernunft die innere und äußere Natur zu beherrschen. Sie sei arbeitsam, rational und diszipliniert, während alle anderen Rassen in unterschiedlichem Maße naturverhaftet und irrational seien und daher beherrscht und zivilisiert werden müssten.

Das Selbstbild des liberalen Rassismus enthält eine Paradoxie: die weiße Rasse ist eine Rasse neben anderen, steht aber zugleich für das Allgemeine. Das Eigene wird als universal, neutral, normal gesetzt. Eine

analoge Struktur findet sich, wie wir gesehen haben, im bürgerlichen Geschlechterverhältnis: die männliche Position wird als die allgemeine gesetzt, während Weiblichkeit als Abweichung und als Defizit erscheint (Beauvoir 2009: 11-16). Der Grund dafür ist in beiden Fällen derselbe: die gesellschaftliche Position, die das rassistische Wissen und das Wissen über die Geschlechter formuliert, ist die des (männlichen) Subjekts, das die allgemeine Vergesellschaftungsform der bürgerlichen Ordnung darstellt (Maihofer 2001).

Im Kontext des europäischen Kolonialismus und Imperialismus stiftet und legitimiert die rassistische Selbstbild-Fremdbild-Relation Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse. Die Nationen der westlichen Zivilisation würden die Welt beherrschen, weil sie fortschrittlich, aufgeklärt und überlegen seien; alle anderen Rassen seien unterlegen, weshalb es legitim sei, sie auszubeuten, zu erziehen oder zum Objekt wissenschaftlicher Untersuchungen zu machen (Geulen 2017; Hund 2014: 54-65).

In der gegenwärtigen historischen Konstellation ist nicht mehr das Verhältnis von Kolonisatoren und Kolonisierten, von Zentrum und Peripherie der Gegenstand des liberalen Rassismus, sondern das Verhältnis zwischen Mehrheitsgesellschaft und als fremd markierten Minderheiten innerhalb des Eigenen. Die Anwesenheit der Fremden im Eigenen sei ein Problem, weil diese als Nicht-Subjekte den Anforderungen bürgerlicher Gesellschaft nicht entsprechen können. Weil die Fremden unproduktiv sind, sind sie für die Wirtschaft nutzlos und belasten den Sozialstaat, weil sie patriarchal und sexuell aggressiv sind, werden sie zu einer Gefahr für die »einheimischen« Frauen, weil sie fundamentalistisch und religiös sind, passen sie nicht zur säkularen und toleranten westlichen Kultur. Indem der liberale Rassismus die Fremden als »barbarische« Gemeinschaft darstellt, entproblematisiert und stabilisiert er das Bild des Eigenen als Gesellschaft. Dass die Fremden unproduktiv, religiös und patriarchal sein sollen, bedeutet zugleich, dass »wir« produktiv, aufgeklärt und emanzipiert sind.

Sozialpsychologisch betrachtet bietet der liberale Rassismus den Individuen eine Möglichkeit, den oben skizzierten strukturellen Konflikt, der durch die Form bürgerlicher Subjektivität gegeben ist, zu bear-

beiten. Der Subjekt-Status und das narzisstische Selbstwertgefühl des Individuums resultieren aus der Fähigkeit, ein Triebopfer zu bringen und dadurch an der Macht und am Wohlstand der bürgerlichen Gesellschaft teilhaben zu können. Die Fremden werden hingegen als diejenigen imaginiert, die aufgrund ihres Mangels an Geist unfähig sind, ein Triebopfer zu bringen, sich dem Gesetz zu unterwerfen und zu Subjekten zu werden. Doch die Position des Subjekts ist prekär: Subjekt zu werden und zu bleiben verlangt vom Individuum eine ständige Anstrengung und die Abspaltung und Verdrängung von Wünschen und Selbstanteilen, die nicht mit den gesellschaftlichen Anforderungen kompatibel sind. Das affektive Verhältnis des Individuums zur eigenen Subjektivität und zum rassistisch konstruierten Bild der Fremden ist daher von einer tiefgreifenden Ambivalenz⁹ geprägt (Monday 2013: 146-148): Einerseits fühlt sich das rassistisch denkende Individuum den Fremden überlegen und verachtet sie, weil sie kein Triebopfer bringen und Subjekt werden können. Zugleich beneidet es die Fremden aber auf einer latenten Ebene, weil sie kein Triebopfer bringen müssen und Objekt bleiben dürfen. Die Abwertung der Fremden kann also sozialpsychologisch betrachtet als eine Reaktionsbildung auf den verdrängten Wunsch des Individuums interpretiert werden, nicht Subjekt sein zu müssen und die Anstrengungen der Selbstbeherrschung aufgeben zu dürfen. Auf diese Weise stabilisiert das Individuum seinen Status als Subjekt, vor allem sein Verhältnis zum Gesetz im Sinne der formalen (rechtlichen) und informellen Handlungs- und Identitätsnormen

9 Die dem Rassismus zugrundeliegende Ambivalenz zeigt sich im liberalen Rassismus bereits früh, wenn das angeblich sorgenfreie und lustvolle Leben der »primitiven Rassen« beschrieben wird. Oftmals diente die Figur des »edlen Wilden« der Zivilisationskritik (vgl. Mosse 2006: 34-36; Hund 2014: 42-45). Bis heute enthält der Rassismus nicht nur Abwertungen, sondern ist zugleich voller Exotisierungen und Idealisierungen der Fremden. Man übersieht daher den Kern des Rassismus, wenn man ihn, wie es oft geschieht, als ein abwertendes Fremdbild reduziert. Wesentlich am Rassismus ist, dass in ihm die eigene Subjektivität verhandelt wird, indem den Fremden der Status des Objekts zugewiesen wird.

der bürgerlichen Gesellschaft. Bereits der liberale Rassismus resultiert also aus dem Konformismus des Subjekts.

Es muss jedoch betont werden, dass der liberale Rassismus nicht nur legitimatorische und sozialpsychologische Funktionen erfüllt, sondern ein Herrschaftsverhältnis darstellt. Er beschreibt und legitimiert nicht nur eine Hierarchie zwischen Eigen- und Fremdgruppe, sondern produziert sie, indem er die Fremden auf eine untergeordnete soziale Position verweist. Seine Herrschaftsmechanismen sind in die Strukturen der Gesellschaft eingeschrieben und wirken auch dort, wo die entsprechenden Zuschreibungen nicht explizit artikuliert werden: in der rassistischen Diskriminierung auf Arbeits- und Wohnungsmärkten, in der Polizeigewalt, in der Kriminalisierung rassifizierter Unterschichten, in Geflüchtetenunterkünften, Abschiebelagern und an den Außengrenzen.¹⁰ Der Rechtspopulismus artikuliert lediglich in offensiver Form, was in weiten Teilen von Öffentlichkeit, Politik und Alltag in weniger offener Form artikuliert und praktiziert wird. Wo er an die Macht gelangt, verschärft er rassistische Praktiken direkt¹¹; wo er in der Opposition ist, übt er Druck auf öffentliche Debatten und politische Entscheidungen aus.

Neben dem liberalen Rassismus findet sich im rechtspopulistischen Diskurs der völkische Rassismus, der eine Umkehrung vornimmt und ein antiliberales Selbstbild postuliert: das Eigene wird hier nicht als Gesellschaft beschrieben, sondern als homogene Gemeinschaft, die von Verfallsprozessen bedroht ist. Die Merkmale, die im liberalen Rassismus für die Minderwertigkeit der Fremden stehen, werden nun zum Wesenskern des Eigenen erklärt und aktiv eingefordert: Vorrang des Kollektivs vor dem Individuum, stabile Identitäten und Traditionen, Wiedererweckung von Religion und Metaphysik, männliche Dominanz

10 Zum institutionellen Rassismus vgl. etwa Alexander (2016) und Loick (2018).

11 Vgl. unter Trump: die Repression gegen die antirassistische *Black Lives Matter*-Bewegung, den Bau der Mauer zu Mexiko und die von Republikanischen Politiker*innen vorangetriebenen Wahlrechtsreformen, als deren Ziel unschwer zu erkennen ist, der schwarzen Bevölkerung das Wählen zu erschweren.

und hierarchische Geschlechter- und Familienverhältnisse. Die Merkmale von Gesellschaft – Geld, Macht, Medien, Vermittlung, Repräsentation – werden hingegen mit der globalistischen Elite assoziiert.

Die völkischen Gemeinschafts- und Verfallsvorstellungen, die der Rechtspopulismus artikuliert, stehen in einer langen historischen Tradition, hatten in den liberalen Demokratien jedoch lange Zeit nur noch eine untergeordnete Rolle gespielt. Die Nachkriegsepoche war durch einen fordistisch reorganisierten Kapitalismus und den Ausbau liberal-demokratischer Institutionen geprägt. In Politik und Öffentlichkeit wurden liberale Gesellschaftskonzeptionen hegemonial. Gemeinschaftsvorstellungen und nationale Mythen traten in den Hintergrund und wurden nur noch in bestimmten Situationen relevant, wenn etwa an Nationalfeiertagen, bei Kriegen und Katastrophen oder bei internationalen Sportveranstaltungen nationale Einheit beschworen wurde. Im Alltag der meisten Menschen spielten sie jedoch nur noch eine untergeordnete Rolle. Die »Religion des Alltagslebens« wurde durch Kulturindustrie und Massenkonsum zunehmend individualisiert. Spätestens nach den Protest- und Reformbewegungen der 1960er Jahre und den daran anschließenden Debatten um Demokratisierung, Globalisierung, Individualisierung und Postmoderne wurde Gesellschaft vorwiegend in Kategorien von Individualität, Pluralität und Differenz beschrieben. Vorstellungen von Kollektivität wurden zunehmend unplausibel, Identitätsbezüge hybrid und labil (Kraus 2006). Das Soziale erscheint als Ansammlung von Individuen und Gruppen, die unterschiedliche Sichtweisen und Interessen haben, welche durch die Institutionen von Politik, Ökonomie und Öffentlichkeit vermittelt werden müssen.

Das völkische Gemeinschaftsdenken des rechtspopulistischen Diskurses zielt hingegen darauf, Differenz, Individualität, Vermittlung und inneren Antagonismus verschwinden zu lassen und durch Vorstellungen von Unmittelbarkeit, Kollektivität und Homogenität zu ersetzen. Das Soziale wird mythologisch als zeitlich-unzeitliche¹²

12 Das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, Entwicklung und Statik im Nationalismus und Rassismus ist komplex. Es ist keinesfalls so, dass der Rassismus nur

Substanz und als ein Kollektivsubjekt beschrieben, dessen Wesen und Wille die rechtspopulistischen Parteien und Bewegungen exklusiv zu artikulieren beanspruchen.

Die Zugehörigkeit zum Eigenen soll die Form vor-rationaler, unmittelbarer Evidenz annehmen (»gesunder Menschenverstand«), was im Umkehrschluss bedeutet, dass alle, die die postulierten Werte, Interessen und Ansichten des Eigenen nicht teilen, nicht wirklich dazugehören können. Weil innere Differenz in dieser Vorstellung a priori ausgeschlossen ist, muss jede in der Realität auftretende Differenz zu einer zwischen dem eigentlichen Volk und den Feinden des Volkes erklärt werden. In dieser Logik erscheinen dann etwa Politiker*innen, die sich gegen den Rechtspopulismus stellen, oder Medien, die kritisch über ihn berichten, als »Volksverräter« und »Deutschlandhasser«. Das Eigene als Gemeinschaft bedeutet im rechtspopulistischen Diskurs also Homogenität im starken und wörtlichen Sinne: substanzielle Gleichheit oder Gleichartigkeit.¹³

Die Bestimmung des Eigenen als substanziell homogene Gemeinschaft im völkischen Rassismus lässt sich als Selbststrassifizierung verstehen. Mit JustIn Monday (2013) gehe ich davon aus, dass sich die Selbststrassifizierung als Ausdruck einer Transformation des Rassismus in der Krise begreifen lässt. Monday zeigt, dass sich der Rassismus durch eine innere Differenz und eine historische Dynamik auszeichnet. Der koloniale und liberale Rassismus definiert die Fremden als Objekte und stabilisiert darüber den prekären Status des Eigenen. Die Ambivalenz, die das Verhältnis des Individuums zur eigenen Subjektivität und zur

in starren und statischen Kategorien denkt; im Gegenteil: zum Kern des Rassismus und völkischen Nationalismus gehört wesentlich die historische Idee der Entstehung, Entwicklung, Entfaltung des Volkes, des Rassenkampfes in der Geschichte usw. Das, was sich da historisch entfalten und im Kampf gegen andere Rassen und Völker durchsetzen soll, ist aber eine ewige Substanz. Oder anders ausgedrückt: die Substanz zu erhalten und sie zu verewigen, ist die zentrale Aufgabe, die sich der völkische Rassismus vornimmt.

- 13 Ausformuliert wurde dieses Verständnis von substanzieller Gleichheit etwa von Carl Schmitt (2010: 13-23).

bürgerlichen Gesellschaft ebenso prägt wie das Verhältnis zu den Fremden als imaginierten Nicht-Subjekten, wird in dieser Konstellation latent gehalten. Solange das Individuum einigermaßen erfolgreich als Subjekt agieren kann, ist es triebökonomisch lohnend, den Wunsch nach Aufgabe der Selbstdisziplinierung zu verdrängen. Mit dem Eintreten einer gesellschaftlichen Krise ändert sich das. Das Bewusstsein, dass der Status als freies und rationales Subjekt unter den krisenhaften Bedingungen zunehmend prekär wird, lässt den Wunsch nach Entsubjektivierung und nach einer anderen Form der Sozialität hervortreten. Der völkische Rassismus entspringt diesem Wunsch und lässt sich daher auch als Krisenrassismus verstehen. Die im liberalen Rassismus enthaltene Ambivalenz kommt nun offen zum Vorschein.

Die Bestimmung des Eigenen als substanzielle Gemeinschaft und Kollektivsubjekt fordert von den Individuen bedingungslosen Konformismus und Entsubjektivierung. Das gesamte Verhältnis von Einzelem und Allgemeinem soll zunächst gedanklich, potenziell aber auch real auf eine neue Weise organisiert werden. Die Anforderung, als autonomes Subjekt zu denken und zu handeln wird im völkischen Rassismus suspendiert und durch die Autorität des Kollektivs ersetzt, deren Repräsentanten entscheiden sollen, was gut und richtig ist. Gesellschaftliche Vermittlung wird ersetzt durch das Versprechen unmittelbarer Zugehörigkeit. Soziale Teilhabe ergibt sich durch die Verkörperung der kollektiven Substanz und Unterwerfung unter ihre Autorität. Der gesellschaftliche Zusammenhang wird damit virtuell ent-gesellschaftlicht und das bedeutet vor allem ent-rechtlicht und ent-ökonomisiert: die Zugehörigkeit zum Eigenen soll in etwas anderem bestehen als bloß im Rechtsstatus der Staatsbürgerschaft und der ökonomischen Funktion des Kaufens und Verkaufens von Waren. Sie steht damit nicht mehr unter dem Vorbehalt gelingender ökonomischer Vermittlung qua Selbstdisziplinierung, Arbeit und Kapitalverwertung, sondern soll durch die Autorität des Kollektivs garantiert werden, mit dem man sich identifiziert.

Sozialpsychologisch entspricht die Unterordnung des Individuums unter die Autorität der homogenen Gemeinschaft dem Mechanismus

einer »Flucht vor der Freiheit« (Fromm 2000).¹⁴ Die Freiheit darf dabei nicht emphatisch verstanden werden, sondern muss im Lichte ihres mit Herrschaft verwobenen Doppelcharakters begriffen werden, den ich weiter oben skizziert hatte (vgl. 4.2). Weil Freiheit in der bürgerlichen Gesellschaft ökonomische Herrschaft vermittelt, ist sie nur so lange funktional, wie die Kapitalakkumulation gelingt. In einer Epoche der Krise kann die Anforderung, als Subjekt zu handeln, hingegen unerträglich werden, weil sie ein fortgesetztes Triebopfer verlangt, ohne dass noch eine ausreichende Entschädigung in Form von Geld, Sicherheit, Anerkennung oder Erfolg beim anderen Geschlecht erreicht werden kann. Der Narzissmus wird verletzt, zuvor latent gehaltene Scham-, Angst- und Ohnmachtsgefühle kommen zum Vorschein. In einer solchen Situation wird die Unterwerfung unter die Autorität des Kollektivs zu einer attraktiven Option. Die narzisstische Besetzung wird von der eigenen Identität und Subjektivität abgezogen und auf das Kollektiv übertragen. Adorno hat die libidinöse Bindung an die nationale Gemeinschaft daher als kollektiven Narzissmus gekennzeichnet (Adorno 2003h: 114; Adorno 2003g; Adorno 2003e: 580, 588f.; vgl. auch Weyand 2001: 130-140).

Über die Vorstellung des Eigenen als Gemeinschaft wird nicht nur das Verhältnis der Individuen zum sozialen Ganzen neu bestimmt, sondern auch das Wesen des Sozialen selbst. Wie sich an Begriffen wie »Kultur«, »Identität«, »Werte« oder »Lebensweise« ablesen lässt, wird das Eigene im völkischen Diskurs primär als geistig-kulturelle Substanz verstanden, während die gesellschaftlichen Strukturen des Rechts und der Ökonomie eine untergeordnete Rolle spielen. Der Idealismus dieses Gesellschaftsbildes lässt sich als Verleugnung der ökonomischen Krise interpretieren. Wenn es ewige Ideen und Werte sind, die das Wesen der Gesellschaft ausmachen, kann eine ökonomische Krise ihm nichts anhaben (Monday 2013: 152-159).

Die Idee einer geistig-kulturellen Substanz, die das Eigene ausmachen soll, enthält jedoch, wie wir bereits gesehen haben, einen

14 Der englische Originaltitel lautet »escape from freedom«, der aber mit »Furcht vor der Freiheit« ins Deutsche übersetzt wird.

Widerspruch: auf der einen Seite erscheint die Substanz als etwas Stabiles, das sich über lange Zeiträume entwickelt hat (wie die nationalen Werte und Tugenden) oder gar eine zeitlose Qualität aufweist (wie die Natur der Geschlechter). Auf der anderen Seite beschreibt der Rechtspopulismus den Verlust dieser Substanz und einen Niedergang des Eigenen. Dieser Prozess wird entweder als objektiver innerer Verfall (»Dekadenz«) oder aber als intendiertes Zerstörungswerk der Elite beschrieben. Die Paradoxie lässt sich besonders deutlich beim Thema Geschlecht aufzeigen: die Natur der Geschlechter soll unveränderlich und zugleich fundamental bedroht sein. Aufgrund des von den Eliten propagierten Feminismus und individualistischen Selbstverwirklichungsdenkens würden Männer ihre Männlichkeit und Frauen ihre Weiblichkeit verlieren.

Der Widerspruch, das Eigene als fundamental bedroht, zugleich aber als stabil und zeitlos zu denken, erklärt sich aus der doppelten Funktion des Mythos, eine krisenhafte Realität deuten und zugleich Identität aufrechterhalten zu wollen. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass die Krisenmythologie des Rechtspopulismus diese doppelte Anforderung dadurch zu erfüllen versucht, dass sie die Krise auf eine bestimmte Weise interpretiert, nämlich als Verlust eigener Substanz einerseits, als Angriff feindlicher Kollektivsubjekte andererseits. Dadurch wird die gesellschaftliche Krise wahrgenommen und zugleich verleugnet – sie wird in einer Weise wahrgenommen, die es ermöglicht, sie nicht *als gesellschaftliche* wahrnehmen zu müssen. Die Krisendeutung ist damit zugleich Krisenverarbeitung: es wird eine neue Form von Identität und, wie ich zeigen werde, eine Krisenlösungsfantasie angeboten.

Um die rechtspopulistischen Krisenmythologie zu verstehen, sollte zunächst einmal ihre historische Dimension betrachtet werden. Wie bereits an früherer Stelle ausgeführt wurde, besteht im rechtspopulistischen Diskurs die Tendenz, bestimmte Merkmale der gesellschaftlichen Epoche, die der Niedergangsphase vorausgeht – in vielen Fällen die Epoche des Nachkriegsfordismus – herauszugreifen und zu überzeitlichen Bestimmungen gesellschaftlicher Normalität zu hypostasieren. Auf diese Weise entsteht das Idealbild einer Gesellschaft, die sich durch eine ethnisch weitgehend homogene

Bevölkerung, einen souveränen Nationalstaat mit eigener nationaler Währung, eine prosperierende Wirtschaft und eine intakte bürgerliche Kleinfamilie auf Grundlage heterosexueller Geschlechterbeziehungen und -identitäten auszeichnet. Dieses Idealbild einer guten Ordnung abstrahiert von den vermittelnden, antagonistischen und potenziell krisenhaften Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft ebenso wie von der ihr immanenten historischen Dynamik. Auf der einen Seite werden die historischen Entwicklungen, die der fordistischen Epoche vorausgegangen sind, tendenziell ausgeblendet. Auf der anderen Seite werden die Entwicklungen in der post-fordistischen Phase – ökonomische Globalisierung, Zunahme der Migration, Ausbau transnationaler politischer Strukturen, Verbreitung alternativer Formen des Zusammenlebens, zweite Frauenbewegung und LGBTQIA+-Bewegung usw. – als Abweichungen vom Normalzustand der Gesellschaft wahrgenommen.¹⁵ Der Wunsch, eine bestimmte historische Formation der bürgerlichen Gesellschaft zu verewigen, lässt die post-fordistische krisenhafte Dynamik als schicksalhaften inneren Verfall oder als Werk der globalistischen Elite erscheinen.

Wie ich gezeigt habe, gibt es zwei Varianten, das Handeln der Elite zu deuten (vgl. 3.2.2). Entweder die Elite ist schwach und damit nichts weiter als ein Symptom des allgemeinen Niedergangs. Oder aber die Elite ist eine kleine, mächtige Gruppe, die sich gegen das Volk verschworen hat. In diesem Fall ist ihre Zugehörigkeit uneindeutig. Dem Augenschein nach handelt es sich zwar um »unsere« Politiker*innen und Medienvertreter*innen, da sie aber konsequent gegen die Interessen und Werte des Volkes zu handeln scheinen, müssen sie als Verkörperung eines negativen Prinzips und als Agent*innen eines ominösen »Außen« gelten. Das Handeln der Elite wird bisweilen in konspirationistischer Manier beschrieben: als Gruppe mit einheitlichem Willen verfolgt sie über einen langen Zeitraum hinweg den Plan, das Eigene mit den Mitteln politischer, ökonomischer und medialer Macht zu zerstören. Ich habe argumentiert, dass die paranoid-wahnhaften

15 »Deutschland. Aber normal« lautete der Slogan der AfD im Bundestagswahlkampf 2021.

Ausprägungen des rechtspopulistischen Eliten-Diskurses als eine Ersatzbildung für Antisemitismus verstanden werden sollten, der in seinen manifesten Formen in weiten Teilen der Öffentlichkeit delegitimiert ist (Bergmann/Erb 1986). Die Übereinstimmungen mit antisemitischen Narrativen, Bildern und Zuschreibungen sind, wie gezeigt wurde, frappant; entsprechend sind die Übergänge zu offenem Antisemitismus fließend und vielfältig nachweisbar (Holz/Haury 2021).

Wenn sich der rechtspopulistische Elitendiskurs durch einen strukturellen Antisemitismus auszeichnet, können Erkenntnisse der Antisemitismustheorie zu seinem Verständnis beitragen. Holz (2005, 2010) und Weyand (2016) analysieren das antisemitische Fremdbild in seiner Relation zu nationalistischen Selbstbildern. Der moderne Antisemitismus wird von ihnen als eine Weltanschauung rekonstruiert, die den Standpunkt der nationalen Gemeinschaft einnimmt und Gesellschaft in Jüdinnen und Juden personifiziert. Dabei bildet er, je nach historischem Kontext und Selbstbild der Trägergruppe, zahlreiche Varianten (Holz/Haury 2021; Weyand 2016: 283-339). Weyand bezieht den nationalen Antisemitismus auf die Strukturen des modernen Nationalstaates, nicht aber auf die ökonomische Krisendynamik der bürgerlichen Gesellschaft. Demgegenüber gehe ich davon aus, dass nicht nur die bereits dargestellte Selbstobjektivierung und Selbststrassifizierung, sondern auch die Zunahme und Aktualisierung des Antisemitismus und verwandter Deutungsmuster als Folge der gesellschaftlichen Krisenentwicklung verstanden werden müssen.

Hinweise auf den Zusammenhang von Antisemitismus und Krise lassen sich Moishe Postones einflussreichem Aufsatz *Antisemitismus und Nationalsozialismus* entnehmen (Postone 2005). Postone argumentiert, dass sich die Spezifik des Antisemitismus nicht verstehen lässt, wenn man davon ausgeht, dass er »die Juden« mit »der Moderne« identifiziert. Denn der Antisemitismus richte sich nicht gegen die moderne Gesellschaft als Ganze, sondern nur gegen ihre abstrakte Dimension. »Die den Juden im modernen Antisemitismus zugeschriebene Macht wird durch mysteriöse Unfassbarkeit, Abstraktheit und Universalität charakterisiert.« (Postone 2005: 179) Diesen Zug erklärt Postone mit Rückgriff auf die marxsche Analyse des ökonomischen Fetischismus.

Marx zeigt, dass die kapitalistische Produktionsweise nicht nur die Herstellung von Gebrauchswerten beinhaltet, sondern durch Austauschbeziehungen und die darin eingelassene Kapitalakkumulation charakterisiert ist. Fetischismus meint, dass in der spontanen Wahrnehmung diese relationalen Eigenschaften und Prozesse mit ihren materiellen Elementen identifiziert werden. Im Warenfetischismus etwa wird die soziale, das heißt relationale Eigenschaft der Ware, Tauschwert zu besitzen, für eine natürliche oder dingliche Eigenschaft gehalten. Die relational-vermittelnden und darum abstrakten, nicht sinnlich fassbaren Momente und Mechanismen kapitalistischer Vergesellschaftung werden dadurch der Reflexion und dem Verständnis entzogen. »Als Objekt drückt die Ware soziale Verhältnisse aus und verschleiert sie zugleich.« (Postone 2005:182) Der Antisemitismus, so Postones Schlussfolgerung, personifiziert in »den Juden« nicht die moderne Gesellschaft als solche, sondern die abstrakte und »naturwüchsige« Dimension der kapitalistischen Warenproduktion. »Die abstrakte Herrschaft des Kapitals, wie sie besonders mit der raschen Industrialisierung einhergeht, verstrickte die Menschen in das Netz dynamischer Kräfte, die, weil sie nicht durchschaut zu werden vermochten, in Gestalt des ›internationalen Judentum‹ wahrgenommen wurden.« (Postone 2005: 181) In dieser abstrakten Dimension lässt sich auch die gesellschaftliche Krise verorten. Eine ökonomische Krise ist ein Prozess, der aus den nicht-intendierten Folgen des Zusammenwirkens von Marktakteur*innen hervorgeht. Im Gesamtkomplex der mythologischen Krisendeutung verhalten sich das antisemitische Feindbild und seine Substitute komplementär zum Selbstbild substanzieller Gemeinschaft. Während das völkische Selbstbild eine Identitätsbehauptung gegen die Krise setzt, gibt das antisemitische Feindbild eine Erklärung.

Es soll hier kein notwendiger Zusammenhang zwischen Krisen und völkisch-antisemitischen Deutungsmustern behauptet werden. Weder greifen Individuen in der Krise notwendigerweise zu dieser Verarbeitungsform, noch ist es so, dass antisemitische Feind- und identitäre Selbstbilder nur in Krisenzeiten vorzufinden sind. Wenn aber in einer Krisenphase Antisemitismus und verwandte Deutungsmuster zuneh-

men und im politischen Raum relevant werden, lässt sich das darüber erklären, dass es sich um symbolische Formen handelt, die sich zur Deutung und Verarbeitung von Krisenerfahrungen eignen. Die konspirationistisch-paranoiden Segmente des rechtspopulistischen Eliten-diskurses sind ein solches, dem Antisemitismus verwandtes Deutungsmuster. Die Figur der globalistischen Elite ist das erklärende Element innerhalb der rechten Krisenmythologie, insofern die ihr zugeschriebenen böartigen Motive und Handlungen die eigentliche und letztendlich einzige Ursache für den Untergang des Eigenen darstellen. Weil sie ein negatives Prinzip verkörpert, ist sie der *absolute Feind* (Weiß 2017: 211-221). Sie zersetzt Identität und greift alles an, was die Substanz des Eigenen ausmachen soll: die nationale Souveränität und Identität, die Stabilität der Wirtschaft, die freie Meinungsäußerung und den »gesunden Menschenverstand«, die bürgerliche Familie und die natürliche Ordnung der Geschlechter.

Mit dem Übergang von einem liberalen Selbstbild, das das Eigene als Gesellschaft begreift, zu einem völkischen Selbstbild, das das Eigene als eine Gemeinschaft imaginiert, deren Substanz bedroht ist, verändert sich auch die Perspektive auf die Fremden. Während die Ambivalenz, die die Beziehung des Subjekts zum rassistisch behaupteten Objekt-Status der Fremden kennzeichnet, im liberalen Rassismus latent gehalten wird, die eigene Überlegenheit und die Minderwertigkeit der Fremden also als sichere Tatsache gilt, tritt sie im völkischen Krisen-Rassismus stärker hervor. Die Hierarchie zwischen Eigen- und Fremdgruppe gerät ins Wanken. Die Merkmale, die im liberalen Selbstbild (Gesellschaft) die Stärke und Überlegenheit des Eigenen ausgemacht haben, erscheinen aus der Perspektive des völkisch-identitären Selbstbildes (Gemeinschaft) als Schwächen und Anzeichen des Niedergangs. Umgekehrt erscheinen die Eigenschaften der Fremden, die im liberalen Rassismus ihre Minderwertigkeit symbolisierten, nun als bedrohliche Stärken. Wurde den Fremden im liberalen Rassismus vorgehalten, in fanatischer Weise religiös, patriarchal und traditionalistisch zu sein, während das Eigene als säkular, emanzipiert und aufgeklärt gepriesen wurde, so erfahren diese Zuschreibungen im Dekadenzdenken des völkischen Krisenrassismus eine neue Bewertung. Aus dem Säkula-

rismus und der Fortschrittlichkeit des Eigenen wird nun ein Mangel an Glauben und Tradition, während die Fremden aus ihrer Religion Kraft und Zusammenhalt zu ziehen scheinen. Die Emanzipation von Frauen und LGBTQIA+, die eben noch den patriarchalen Sitten der Fremden entgegengehalten wurde, erscheint jetzt als Hauptursache für die Verwirrung der Geschlechteridentitäten und den Niedergang der Familie. Die nach Selbstverwirklichung strebenden »modernen Frauen« bekommen immer weniger Kinder und die domestizierten »modernen Männer« haben ihre virilen Tugenden eingebüßt. Die Fremden verfügen hingegen über männliche Durchsetzungskraft, familiären Zusammenhalt und eine zahlreiche Nachkommenschaft. Sie scheinen all das zu besitzen, was dem Eigenen zunehmend verloren geht: eine starke, substantielle Identität. Es ist diese neue Relation von Selbst- und Fremdbild, aus der sich die Angst speist, von den Fremden verdrängt zu werden.¹⁶

Auch dass die Bedrohung der Geschlechterordnung im rechtspopulistischen Diskurs eine so zentrale Rolle spielt, lässt sich nur verstehen, wenn man die Selbststrassifizierung – die Bestimmung des Eigenen als Substanz – in Rechnung stellt. Denn im rassistischen Mythos sind die Qualitäten, die das Eigene im Kern ausmachen sollen, an Körper und Abstammung gebunden: sie sollen unmittelbar von Generation zu Generation weitergegeben werden. Das Volk kann sich nur dauerhaft erhalten, wenn seine Angehörigen eigene Kinder zeugen, nicht aber durch Zuwanderung. Durch die Zersetzung der Geschlechterordnung ist daher unmittelbar der Bestand des Eigenen bedroht. Wer die Familie als »Keimzelle der Nation« abschafft, schafft mittelbar auch die Nation ab.

Der paranoide Elitendiskurs enthält jedoch nicht nur ein erklärendes Moment, das sich auf die äußere Welt richtet, sondern ist, sozialpsychologisch betrachtet, zugleich Ausdrucks- und Verarbeitungsform des Konflikts, der im bürgerlichen Subjekt angelegt ist und im Zuge der Krisenentwicklung eskaliert. Wie das rassistische Bild der Fremden als »barbarisches Kollektiv«, enthält auch das Bild der Elite wahnhafte

16 Weiß (2017: 221-227) charakterisiert das Verhältnis der Neuen Rechten zum Islam als »Hassliebe«.

und irrealen Zuschreibungen, die sich vor allem auf die Motive und die Handlungsweisen der Elite beziehen. Auch diese Elemente lassen sich aus der Perspektive psychoanalytischer Sozialpsychologie über den Abwehrmechanismus der Projektion erklären; allerdings werden im Elitenbild andere Momente der konflikthafter bürgerlichen Subjektivität projiziert und verarbeitet als im rassistischen Bild der Fremden. Während die Fremden als Nicht-Subjekte vorgestellt werden, die kein Triebopfer bringen können und darum unproduktiv, undiszipliniert und sexuell ungezügelt sind, wird die Elite als eine Gruppe imaginiert, die mit einem Übermaß an Subjektivität ausgestattet ist, ohne ein Triebopfer bringen zu müssen. Die Fremden sind von ihrer Natur determiniert und deshalb unfähig, unter dem Gesetz zu leben, die Elite hingegen ist weder der Natur noch dem Gesetz unterworfen. Sie verkörpert reinen Geist und ungebundenen Willen.

Die Fremden sind Nicht-Subjekte, die Elite ist Über-Subjekt.¹⁷ Sie wird als eine Gruppe imaginiert, die über viel mehr Geld, Macht, Wissen, Anerkennung verfügt als alle normalen Individuen, ohne etwas dafür geben zu müssen und ohne in ihrem Handeln eingeschränkt zu sein. Die Angehörigen der Elite haben Geld und Macht ohne Leistung, sie haben sexuelles Begehren ohne Identitätszwang, sie scheinen sich an kein Gesetz halten zu müssen, sie sind mobil und fluide, weder räumlich noch in ihrer Identität an Herkunft oder an Prinzipien gebunden. All diese Bilder und Zuschreibungen lassen sich als Projektionen des abgewehrten Wunsches interpretieren, Subjekt zu sein, ohne die Triebopfer und Beschränkungen, die das Gesetz auferlegt. Insbesondere die den Eliten zugeschriebenen Aggressionen und Herrschaftsansprüche – die Behauptungen, dass die Elite eine totalitäre Herrschaft errichten und das eigene Volk vernichten will – lassen sich kaum verstehen, wenn man sie nicht als Projektionen deutet. Es handelt sich dabei um einen zentralen Mechanismus des Autoritarismus: Weil die Aggressionen, die sich eigentlich gegen die Instanzen der eigenen Gesellschaft richten, nicht artikuliert werden können, weil die eigene Subjektivität

17 Zum Verhältnis von bürgerlichem Subjekt und antisemitischen und rassistischen Fremdbildern vgl. Joachim Bruhn (2019).

von der Unterordnung unter diese Instanzen abhängt, wird das Verhältnis zur Autorität aufgespalten: in eine gute Autorität des Eigenen, der man sich fraglos unterordnet und eine böse Autorität, der man die eigenen verdrängten Aggressionen zuschreibt (vgl. etwa Adorno 1995: 48-53). Die Elite wird zu einem Angreifer, man selbst zu einem Opfer, das sich verteidigen muss. Auf diese Weise können die eigenen Aggressionen zugelassen werden, weil nun ein legitimer Grund für sie zu existieren scheint. Interpretiert man die Zuschreibungen an die Elite als Projektionen, ist es nicht mehr verwunderlich, dass Rechtspopulist*innen, die an die Macht kommen, genau das tun, was sie permanent den liberalen Eliten vorwerfen: demokratische Institutionen angreifen und die Unabhängigkeit der Medien und die Meinungsfreiheit beschneiden.

Während in der Identifikation mit Gemeinschaft das konformistische Moment des Rechtspopulismus zum Ausdruck kommt, zeigt sich im Kampf gegen die Elite und die durch sie verkörperten Prinzipien und Institutionen das revoltierende Moment. Es äußert sich in ganz unterschiedlicher Weise (Strobl 2021: 91-109): in der Missachtung der Gleichheitsnormen und der Regeln des zwischenmenschlichen Umgangs durch obszönes, beleidigendes und gewaltförmiges Sprechen, in der Missachtung der Regeln eines rationalen öffentlichen Diskurses durch Lügen und Halbwahrheiten, in der Übertretung etablierter institutioneller Regeln bis hin zum autoritären Um- und Rückbau liberal-demokratischer Institutionen und zur offenen Gewalt gegen politische Gegner und Fremdgruppen.

Hier zeigt sich, dass die Figur der globalistischen Elite nicht nur ein Erklärungspotential bereithält, sondern darüber hinaus eine Macht- und Krisenlösungsfantasie anbietet. Sie verspricht eine Re-Souveränisierung, indem sie Handlungsmöglichkeiten aufzeigt. Solange der Elite die Verantwortung für den allgemeinen Niedergang und das Eindringen der Fremden zugeschrieben wird, kann die Vorstellung einer substanziellen und zeitlosen guten Ordnung aufrechterhalten werden. Wenn es nicht die inneren Widersprüche der Gesellschaft und das Zusammenwirken einer Vielzahl intendierter wie nicht-intendierter Prozesse sind, die die Krisenerscheinungen hervorbringen, sondern die Handlungen einer bösen Macht, dann

muss diese nur beseitigt und durch eine gute Macht ersetzt werden. Die Gesellschaft könnte dann wieder so werden und für immer so bleiben, wie sie eigentlich ist.

Der Mythos ermöglicht es, die ökonomische Krise wahrzunehmen, ohne sie als ökonomische wahrnehmen zu müssen. An der Figur der Elite wird die Krise bekämpfbar. Eine Welt ohne diese böse Macht wäre eine Welt ohne Krise. Das ist, wenn man so will, die utopische Dimension des Rechtspopulismus: der Kampf gegen die böse Macht verspricht Erlösung. »Im Kern der faschismus-affinen Krisensemantik [...] findet sich das Syndrom Dekadenz-Apokalypse-Heroismus, dem die Idee einer Art ›Wiedergeburt‹ zugrunde liegt.« (Lenk 2005: 61; vgl. auch Griffin 1991)

Wer das Eigene retten will muss jedoch bereit sein zu kämpfen. Der Angriff der Elite muss abgewehrt, die Invasion der Fremden gestoppt werden. Die rechtspopulistische Krisenmythologie zeichnet ein apokalyptisches Szenario. Die Gegenwart erscheint als »finale Schlacht um die Zukunft Europas« (Orbán), als »Kampf um das Überleben unserer Nation« (Trump) oder als »finale Phase« des »Großen Austauschs« (Sellner). Die Macht der Feinde und die Dringlichkeit der Situation lassen drastische Abwehrmaßnahmen notwendig und legitim erscheinen. Die gesamte Dynamik folgt einer Logik des Ausnahmezustandes. Die Unterscheidung von Freund und Feind verlangt klare Grenzen und Zuordnungen. Die Unterwerfung unter das eigene Kollektiv und die darin liegende Selbstobjektivierung sind zugleich der Versuch, Subjektivität in einer neuen Gestalt wiederzugewinnen. In der Situation der Krise, in der die realen Grundlagen der bürgerlichen Subjektivität (Arbeit und Geld, daran geknüpft: Eigentum, Status, Sicherheit usw.) brüchig werden, stellt die mythologische Imagination eines Kampfes von Kollektiven die Möglichkeit in Aussicht, Handlungsmacht jenseits der Formen bürgerlicher Subjektivität in einem Akt der Unmittelbarkeit zu restituieren. Voraussetzung ist die Bereitschaft zu bedingungsloser Identifikation, die im äußersten Fall Gewalt gegen andere und das Selbstopfer für das eigene Kollektiv einschließt. Indem der rechtspopulistische Diskurs die Krise als Handeln von Kollektivsubjekten interpretiert und diesen wiederum konkrete Individuen und Gruppen zuord-

net, wird die Bedrohung nicht nur begreifbar, sondern auch angreifbar. Gewalt gegen Menschen ist daher als Konsequenz in der rechten Krisen-Mythologie angelegt.

