



universität
wien

MASTERARBEIT/MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit/Title of the Master's Thesis

Rassismus als ideologischer Diskurs

Eine Theorie des Rassismus nach Stuart Hall. Vorarbeit zu einer marxistischen Theorie des Rassismus.

verfasst von/submitted by

Michael Doblmaier, BA BA

angestrebter akademischer Grad/in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2018 / Vienna, 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /

A 066 941

Degree programme code as it appears on
the student record sheet:

Studienrichtung lt. Studienblatt /

Philosophie

Degree programme as it appears on the
student record sheet:

Betreut von / Supervisor:

Ao. Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Anna Monika Singer

Siglenverzeichnis

GH ... Gefängnishefte, Antonio Gramsci

LW ... Lenin Werke

MEW ... Marx-Engels-Werke

SH ... Ausgewählte Schriften, Stuart Hall

Danksagung

Irgendwie gehören Danksagungen zum guten Ton einer jeden wissenschaftlichen Qualifikationsarbeit. Wenige habe ich bislang in Händen gehalten, die nicht ihrem Dank gegenüber allerhand Menschen Ausdruck verleihen. Und das ist auch gut so. Keine Abschlussarbeit ist nur von jemandem allein vollbracht worden, immer sind im Hintergrund Menschen, die entweder mitgeholfen haben, diese Arbeit zu bewerkstelligen, oder wesentliche Voraussetzungen geschaffen haben, um jemanden überhaupt erst zu befähigen, diese zu vollbringen. In den meisten Fällen bleibt es im Überschwang der Hoffnung auf den positiven Abschluss auch bei einer Danksagung. Gleichzeitig aber bedeutet eine Arbeit zu leisten, immer auch ein Verzicht auf Dinge, die man hätte stattdessen tun können. Ich möchte daher zunächst mein Bedauern ausdrücken, Entschuldigung sagen. Unpersönlich all jenen, die ich vertrösten musste, weil ich keine Zeit hatte. Persönlich Jacqueline und Sophia Hackl, die vielleicht öfters gerne mit mir gemeinsam etwas unternommen hätten... Aber ganz besonders meinem Opa. Am Beginn des Jahres 2018 habe ich gemeinsam mit Jacqueline ein Interview mit ihm geführt, um seine Biographie, seine Erinnerungen, sein Leben nicht vergessen zu lassen. Ich muss mich dafür entschuldigen, dass dieses Interview noch immer erst als Audio-File existiert und noch nicht niedergeschrieben ist. Das wird nachgeholt!

Nun zum Dank. Auf eine ganz grundlegende Weise muss ich natürlich meinen Eltern danken. Sie sind nicht nur zwei wundervolle Menschen, die ihr Herz am richtigen Fleck haben, sie haben auch immer enorm viel Geduld aufgebracht und sind mir immer beigestanden. Geduld, wenn auch auf eine etwas andere Art und Weise, hat auch Frau Prof.in Mona Singer mit mir haben müssen. Als ich sie im 04. April 2016 in ihrer Sprechstunde fragte, ob sie meine Masterarbeit betreuen möchte, zeigte sie sich interessiert und willigte ein. Sie meinte ich sollte mal zum Schreiben beginnen und mich bei ihr melden, wenn ich etwas zu vorzeigen hätte. Ich habe also drauf los geschrieben. Eineinhalb Jahre und ca. 225 Seiten später nahm sie mich wieder auf und betreute mich weiter. Frau Singer hat mich sogar wiedererkannt. Eine fertige Arbeit hatte ihr vielleicht manchmal mehr Geduld abverlangt als eine Arbeit, deren Aufbau sie von Anfang an supervidiert. Mit meiner durch Georg Lukács inspirierten ontologisch motivierten Lesart Stuart Halls war sie wenig einverstanden, was zu mittlerweile unzähligen hitzigen Diskussionen über das Verständnis von Rassismus führte. Ich habe jede einzelne dieser Diskussionen sehr genossen!

Besonderen Dank gilt auch all jenen mit denen ich in den letzten Jahren über Rassismus praktisch wie theoretisch diskutieren durfte. TheoretikerInnen, wie antirassistische AktivistInnen, wie von Rassismus und Rassifizierung Betroffene haben mir dabei viel zu denken geben. Ein riesengroßes Dankeschön muss ich auch an all jene aussprechen, die meine Arbeit Korrektur gelesen haben. Lisa Auzinger, Katharina Danner, Jacqueline Hackl, Bettina Leitner und Jakob Rieder waren so hilfsbereit. Meine Schlampigkeit, meine Neigung zu unvollendeten Schachtelsätzen, sowie meine „kreative Beistrichsetzung“ (Mona Singer) hat ihnen das Leben nicht leicht gemacht. Umso größer der Dank!

Inhalt

1. Einleitend	5
2. Eine (nahezu) innermarxistische Debatte	11
3. Stuart Hall: Gesellschaft, Ideologie und Rassismus	33
Kritik am ökonomistischen Determinismus	34
Exkurs: Althusser, das Ökonomische als die letzte nie kommende Instanz	41
Zurück zu Stuart Halls Kritik des ökonomischen Determinismus.....	51
Rassismus als ideologischer Diskurs	57
Strategien gegen Rassismus	78
4. Eigentlich ein Zwischenfazit	84
5. Literaturverzeichnis	94
6. Abstract	101
7. Plagiatsklärung	101

1. Einleitend

„Je unglücklicher die Zeiten sind, um soviel vermehren sich die Idiotismen“

Denis Diderot

Die vorliegende Arbeit handelt von Rassismus. Üblicherweise diskutieren Bücher über Rassismus verschiedene Definitionen des Rassismus, suchen eine eigenständige Definition zu geben oder schließen sich einer AutorIn an und versuchen im Anschluss, das Definierte in der Geschichte aufzufinden und nachzuzeichnen. Nun könnte also so eine Arbeit beginnen mit einer Definition von Rassismus. Rassismus könnte beispielsweise mit den Vereinten Nationen definiert werden, die 1965 ein *Internationales Abkommen zur Beseitigung jeder Form von rassistischer Diskriminierung* (ICERD) verabschiedet haben. Ziel dieses Abkommen war es, jegliche Form rassistischer Diskriminierung zu bekämpfen und zu verhindern. So heißt es in Artikel 4: „Die Vertragsstaaten verurteilen jede Propaganda und alle Organisationen, die auf Ideen oder Theorien hinsichtlich der Überlegenheit einer Rasse oder einer Personengruppe bestimmter Hautfarbe oder Volkszugehörigkeit beruhen oder die irgendeine Form von Rassenhass und Rassendiskriminierung zu rechtfertigen oder zu fördern suchen“ (ICERD 1969). Unter Rassendiskriminierung wurde dabei verstanden, jede „auf Rasse, der Hautfarbe, der Abstammung, dem nationalen Ursprung oder dem Volkstum beruhende Unterscheidung, Ausschließung, Beschränkung oder Bevorzugung die zum Ziel oder zur Folge hat, dass dadurch ein gleichberechtigtes Anerkennen, Genießen oder Ausüben von Menschenrechten und Grundfreiheiten im politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen oder jedem sonstigen Bereich des öffentlichen Lebens vereitelt oder beeinträchtigt wird“ (ebd.)¹

So eine Definition böte im Anschluss die Gelegenheit, die Gründe zu suchen, wie, warum und wann Rassismus in dieser Form auftrat. Darauf basierend könnte überlegt werden, welche Gegenrezepte gegen Rassismus entwickelt werden könnten. So eine Definition könnte also

¹ Österreich unterschrieb diesen Pakt sieben Jahre später und schuf demgemäß ein Komitee, um die staatlichen Aktivitäten gegen Rassendiskriminierung zu überwachen. Seitdem wurden zunächst in Abständen von zwei/drei Jahren Berichte über den Zustand und die Aktivitäten gegen Rassismus verfasst. Ab 2000 erfolgen die Berichte nur mehr vier- bzw. sechsjährlich. Der letzte Bericht stammt aus dem Jahr 2012, unter anderem – positiven, wie negativen Bemerkungen – äußert sich ICERD besorgt darüber, dass der Staat Österreich keine Anstalten unternimmt, den 2001 in Südafrika mitbeschlossenen Aktionsplan gegen Rassismus umzusetzen, vielmehr wird kritisiert, dass während Wahlkampagnen PolitikerInnen mit Behauptungen oder Aussagen auffallen, die zu rassistischem Hass gegen Minderheiten aufstacheln (vgl. ICERD 2018, 4).

versuchen, nachzuzeichnen, wann in der Geschichte zum ersten Mal Menschengruppen aufgrund der Zugehörigkeit zu einer Menschengruppe, die als ‚Rasse‘ begriffen wird, der Hautfarbe, der Abstammung, dem nationalen Ursprung oder dem Volkstum systematisch diskriminiert wurde, und könnte aus dieser Geschichte Lehren ziehen. In diesem Fall könnte vielleicht im antiken Griechenland der Umgang mit den so genannten Metöken, mit den Fremden einer Stadt, oder der Umgang mit den von den Griechen so bezeichneten ‚Barbaren‘ untersucht werden. Metöken, wie Aristoteles bspw. einer war, hatten weniger Grundrechte als griechische Bürger², so durften sie keinen Grund erwerben, mussten das so genannte *metoikion*, eine zusätzliche Steuer, bezahlen und waren nicht gerichtsfähig, mussten sich also von einem *prostates* vor Gericht vertreten lassen. Bürger einer Stadt war man aufgrund der Abstammung (vgl. Bäßler 1998, 47ff). Eigentlich müsste nach dieser Definition hier von Rassismus im Sinne einer Rassendiskriminierung gesprochen werden.

Karin Priester (2003) würde hier einen Einwand erheben und zwischen Rassismus und Ethnozentrismus unterscheiden. Sie meint: „Ethnozentrische und fremdenfeindliche Einstellungen, auch die Höherbewertung des eigenen Stammes, der eigenen Ethnie, hat es, aber das wird auch unter Ethnologen kontrovers diskutiert, vermutlich immer gegeben“ (ebd., 20). Unter Rassismus dagegen versteht sie den Versuch, „unter den Bedingungen der Moderne vormoderne Strukturen und Hierarchien aufrechtzuerhalten oder durch die Biologisierung sozialer Beziehungen wieder herzustellen“ (ebd., 21). Bzw.: „Unter Rassismus in diesem Sinne verstehe ich eine bestimmte, pseudowissenschaftlich untermauerte Strategie zur Ablenkung von sozialen Konflikten und zur Legitimation von Vorherrschaft“ (ebd., 8). Priester schlägt also vor, Arten von Fremdenfeindlichkeit erst Rassismus zu nennen, wenn soziale Beziehungen biologisch, bzw. vielleicht besser biologistisch, begründet werden, um vormoderne Strukturen und Hierarchien zu rechtfertigen. Wichtig erscheinen hier zwei weitere Beifügungen: „unter den Bedingungen der Moderne“ und „bestimmte, pseudowissenschaftlich untermauerte Strategie“. Rassismus ist für Priester demnach ein Produkt der Moderne und bedarf einer wie auch immer konsistent ausgearbeiteten Theorie. Das heißt: „Ethnozentrisches Verhalten wird erst in Verbindung mit reaktionären, konservativen oder faschistischen Doktrinen, Organisationen und Programmen zu ...

² Frauen galten wie Metöken und Sklaven in der griechischen, attischen Demokratie nicht als Bürgerinnen, wie waren von der Demokratie ausgeschlossen.

Rassismus“ (ebd.). Auch ihr gilt es schließlich, „die Voraussetzungen zu untersuchen, unter denen er [Rassismus, md] entstand und die Ziele zu analysieren, denen er dienstbar gemacht wurde“ (ebd., 9). Sie meint daher weiter: „Den Rassismus zu definieren heißt also, seine Geschichte zu schreiben“ (ebd.).

Ohne eine monokausale Erklärung liefern zu wollen, bzw. zu verneinen, dass Rassismus tatsächlich an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Punkt aus dem Nichts entstand, schlägt sie vor, das Jahr 1492 als Beginn des Rassismus zu begreifen.³ Das heißt jenen, mit der ‚Entdeckung‘ Amerikas, Höhepunkt der spanischen Conquista und der so bezeichneten spanischen (Re-)conquista⁴, der ‚(Rück-)eroberung‘ Spaniens durch christliche Armeen und Herrschaft und der daran anschließenden Vertreibung der JüdInnen und MuslimInnen aus Spanien. Als Rassismus lässt sich die Vertreibung deshalb verstehen, weil erstmals in der Geschichte der Menschen, die Zugehörigkeit zu einem kulturellen bzw. hier religiösen Spektrum biologisiert wurde. Die Frage, ob jemand Jüdin bzw. MuslimIn war, wurde nicht mit den religiösen Praxen beantwortet, die dieser Mensch vollzieht, sondern mit der Abstammung bzw. des Blutes. Darüber wird noch die Rede sein.

Bedeutend erscheint hier aber eine weitere Unterscheidung, die Karin Priester vornimmt. Nämlich jene zwischen Rassismus und „religiöser oder kultureller Diskriminierung“ (Priester 2003, 7). So gelten ihr antijüdische Stereotype im Mittelalter nicht als rassistisch, obgleich der moderne Antisemitismus nicht ohne diese verstanden werden kann (ebd., 172). Ein neuer Rassismus, wie er beispielsweise von Etienne Balibar in seinem mit Immanuel Wallerstein gemeinsam verfassten Buch *Rasse Klasse Nation* 1988 skizziert wurde, würde eine Definition,

³ „Monokausale Erklärungen sind meist, und hier besonders, fehl am Platze. Vielmehr ist von einem Ursachenbündel auszugehen, einer wechselseitigen Durchdringung gesamtgesellschaftlicher Veränderungen, politischer Interessenskonstellationen, sozialer, auch technologischer Umbrüche und ideologisch-weltanschaulicher Krisen. In diesem Jahr, und nur in diesem Sinne möchte ich an der Jahreszahl 1492 festhalten, nicht in der naiven Annahme, vorher habe in Spanien nur multiethnische Eintracht geherrscht, und plötzlich, mit einem Federstrich des Monarchen, sei der Rassismus aus der Taufe gehoben worden. Die Jahreszahl 1492 steht vielmehr für einen historischen Moment der Verdichtung von Widersprüchen, in dem sich ältere Denk- und Verhaltensweisen noch neben neuen, in Zukunft weisenden behaupten“ (Priester 2003, 22).

⁴ Die Bezeichnung Reconquista wird in der Geschichtsschreibung für die Eroberung Al Andalus durch christliche Herrscher zwischen dem 8. Jahrhundert bis 1492 verwendet. Mit dem Wieder-/Re- wird ein ideologischer Rechtsanspruch geltend gemacht, der auf 1000 Jahre hinweg gegolten haben soll. Die Bezeichnung Conquista bezeichnet in der spanischen Geschichtsschreibung die Eroberung und Erschließung der Amerikas unter spanischer Herrschaft. Hier wird mit (Re-)Conquista nicht auf die letztere Bedeutung Bezug genommen, sondern ausgedrückt werden, dass der Autor nicht an so etwas wie einen Rechtsanspruch einer religiösen Gruppe auf Herrschaft glaubt.

die Rassismus als Biologisierung von sozialen Konflikten versteht, jedoch in Bedrängnis bringen. Balibar schreibt: „Der neue Rassismus ist ein Rassismus der Epoche der >Entkolonialisierung< [...]. Ideologisch gehört der gegenwärtige Rassismus, der sich bei uns um den Komplex der Immigration herum ausgebildet hat, in den Zusammenhang eines >Rassismus ohne Rassen<, wie er sich außerhalb Frankreichs, vor allem in den angelsächsischen Ländern, schon recht weit entwickelt hat: eines Rassismus, dessen vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenzen ist“ (Balibar 1990, 28). Andernorts ist daher von einem „differentialistischen Rassismus mit kulturalistischer Grundlage“ (Taguieff 2000, 21) die Rede. Auch Stuart Hall, von dem die vorliegende Arbeit zu einem großen Teil handelt, formuliert nahezu zeitgleich (1988/1989) mit Balibar ein Konzept eines >>Rassismus ohne Rassen<< (Hall 1989, 913).⁵ Was ist damit gemeint?

Frantz Fanon hat erstmals in einer Rede 1956 anklingen lassen bzw. 1961 in *Die Verdamnten dieser Erde* erstmals von der „Rassisierung des Denkens“ gesprochen, um zu sagen, dass „die weiße Kultur“ sich den „anderen Unkulturen“ unablässig gegenübergestellt und dadurch die Kategorie des „Negers“⁶ geprägt hat (vgl. Fanon 1981, 180ff). In anderen Worten, die westliche Kultur hat sich ein Außen, ein Gegenüber geschaffen, um ihre entmenslichenden oder/und kolonialen Praktiken gegenüber diesen, als Andere markierte zu legitimieren. Mit der Kritik an der Rassifizierung wurde bewusst, dass der Begriff der Rasse erst in sozialen Prozessen, in Diskursen, geschaffen ist. Die Konstruktion eines Außen, eines Anderen ist also schon das Werk eines rassistischen Diskurses selbst. Woran dieser rassistische Diskurs, diese Rassialisierung (racialisation), ihr Objekt feststellt, bleibt Resultat des Diskurses. Je nachdem ob das rassifizierte Objekt eine Gruppe von Menschen nach ökonomischen Gesichtspunkten kategorisiert, oder nach dem (biologischen oder sozialen) Geschlecht und so weiter, wäre mit Wulf D. Hund (2007, 16ff) die Rede dann vom „Rassenrassismus“ im Unterschied zum

⁵ Karin Priester kritisiert einen differentialistischen Rassismus als Irrtum, wenn er meint, „der heutige >Differenzialismus< begnüge sich mit der Hierarchisierung von Kultur“ (Priester 2003, 251). In der Analyse der Argumente für einen Ethnopluralismus der Neuen Rechten in Frankreich, namentlich Alain de Benoist, merkt sie an, dass der Begriff der Ethnie sowohl Anteil an der Kultur, als auch der Natur hat. Der Rassismus war immer schon kulturell und biologistisch begründet.

⁶ Eine Arbeit, die auch historisch über Rassismus spricht, kommt unweigerlich in die Gelegenheit sich Gedanken darüber zu machen, wie in dieser mit heute nicht mehr gebräuchlichen und zutiefst abwertenden Begriffen, wie jener, umzugehen seien. Es ist nicht meine Absicht, diese Begriffe aufzuwärmen, sie weiter zu tradieren, mit der vorliegenden Arbeit geht es mir gerade um die Delegitimierung solcher Begriffe. Diese Begriffe werden jedoch nicht delegitimiert, indem die Worte getilgt werden. Vielmehr braucht es ein Reden darüber.

„Klassenrassismus“ oder „Geschlechterrassismus“. Der Begriff des Rassismus würde aber so Gefahr laufen, mit jeder Unterscheidung eines >>Wir<< und >>die Anderen<< extensiv, wie intensiv, sich bis in die Bedeutungslosigkeit auszudehnen.⁷ Die grundlegende Form rassistischer Diskurse wäre somit die „symbolische Spaltung der Welt in Self und Other“, wie Fanny Müller-Uri (2014, 74) formuliert. „Gemeinsam sind“, so schreibt sie weiter, „all diesen Erscheinungsformen rassistischer Diskurse [Klassismus und Sexismus] ihre grundsätzliche Struktur und ihre Effekte im Prozess klassenspezifischer Vergesellschaftung“. Klassismus und Sexismus würden so als Form rassistischer Diskurse verstanden werden.

Wie diese kleine Diskussion von Definitionen des Rassismus zeigt, lässt sich Rassismus als gesellschaftliches Phänomen definitorisch nicht so einfach ein für alle Mal festlegen. Eine Definition des Rassismus, so wichtig sie ist, um beispielsweise eine Geschichte des Rassismus zu schreiben, oder um den Begriff für empirische Forschungen zu operationalisieren, lässt sich aber auch nicht einfach statuieren. Bevor also ein gesellschaftliches Phänomen definiert wird, muss erst einmal gefragt werden, wie denn diese Gesellschaft geschaffen ist, innerhalb derer diese Definition festgelegt wird. Zweifellos bringt diese Gesellschaft einen oder viele Rassismen genauso hervor, wie eine Kritik an diesen Rassismen.

Die vorliegende Arbeit fragt also nach dem „Was ist...“ dieser Rassismen, sie fragt damit indirekt aber auch nach den Bedingungen der Möglichkeit der Kritik an diesem Rassismus. Wird also an Stuart Hall die Frage gestellt, was Rassismus im Allgemeinen, das heißt im Singular, sein könnte, werden zugleich seine Argumente, seine Theorie(n) des Rassismus aus dem Zusammenhang der gesellschaftlichen Umstände, in denen er aktiv gegen Rassismus anscrieb, herausgearbeitet. Die vorliegende Arbeit ist insofern erkenntniskritisch. Sie versucht die Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens von Rassismus bei Stuart Hall offenzulegen. Indem sie von Halls Analyse des gesellschaftlichen Seins ausgeht, wendet sich jedoch gleichzeitig der Blick, wird gewissermaßen eine naiv-realistische Perspektive eingenommen. Die vorliegende Arbeit geht also vom gesellschaftlichen Sein aus, wie Hall es gesehen haben mag, um nachzuvollziehen, wie er Rassismus als ideologischen Diskurs in den Blick bekommen hat. Die Fragerichtung ist somit auf eine gewisse Art und Weise ontologisch

⁷ Auch Robert Miles argumentiert in ähnlicher Weise gegen eine solche Überdehnung des Begriffs Rassismus (vgl. Miles 1991, 57ff). Er schlägt vor die Begriffe Rassenkonstruktion, Rassismus und institutioneller Rassismus als möglicherweise aufeinanderfolgende Stufen zu betrachten. Ähnlich auch Karin Priester (2003, 44ff).

motiviert. Sie geht vom Seinsgrund aus. Was Rassismus im Singular nun sei, lässt sich so entlang der Argumente Halls selbst begutachten.

Wenn also beispielsweise vorausgesetzt wird, dass es verschiedene Rassismen in der Geschichte gab, wie der Rassismus gegen Schwarze⁸ während der US-amerikanischen SklavInnenhaltergesellschaft⁹ oder der Antisemitismus der Nationalsozialisten, und auch heutige verschiedene Rassismen zeitgleich existieren, wie antimuslimischer Rassismus oder der heutige Antisemitismus, so stellt sich die Frage, was all diesen Dimensionen des Rassismus gemeinsam ist, um diese Phänomene als Rassismus verstehen zu können. Das bedeutet nun nicht, dass hier verschiedene Definitionen von Rassismus vorgestellt werden, um am Ende eine Wahl zu treffen oder auf eklektizistische Weise Versatzstücke dieser oder jener Definition heranzuziehen. Vielmehr wird versucht, Rassismus mit Stuart Hall als ideologischer Diskurs zu verstehen. Das heißt zu verstehen, wie Rassismus (in der Moderne) systematisch immer und immer wieder, mal weniger, mal mehr grassierend entsteht. Die Fragerichtung geht also von der Gesellschaft aus, es wird versucht die Substanz als Subjekt zu sehen, wie Hegel dies in seiner berühmten Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* (Hegel 1986, 20) andachte. In dieser Erzählung, wie aus der Gesellschaftsanalyse Halls, er Ideen, Ideologien und Rassismus verortet sieht, wie diese sich in seiner Gesellschaftsanalyse den Weg an die Oberfläche der Realität bahnen, kommen umgekehrt auch die Bedingungen der Möglichkeit der Definition Halls in den Blick.

Zu diesem Zweck wird in einem ersten Schritt eine Debatte vorgestellt, die wesentliche Dimensionen von Rassismus eröffnet. Beginnen wird diese Arbeit also mit einer Diskussion zwischen Volkhard Mosler und Benjamin Opratko, die diese im deutschen Magazin *Theorie 21* in den Jahren 2012/2013 geführt haben. Der Einstieg über diese Debatte soll Fragen und Themen aufwerfen, soll ein Koordinatensystem schaffen, anhand dessen sich eine Theorie des

⁸ Die Kategorie(n) Schwarz (und Weiß), werden hier nicht als tatsächliche Farbkategorie(n) verwendet – die wenigsten weißen Menschen sind tatsächlich weiß und die wenigsten schwarzen Menschen sind tatsächlich schwarz –, vielmehr bezeichnen die Kategorien Weiß/Schwarz soziale Orte, Platzierungen, die auf Basis der Hautfarbe statthat. Zur Kennzeichnung dieser sozialen Dimension als politische Kategorien werden diese Kategorien durch Majuskel geschrieben.

⁹ In der vorliegenden Arbeit wurde versucht geschlechtersensible Formulierungen zu finden. Bewusst wurde das generische Maskulinum konterkariert mit dem so genannten Binnen-I. Durch die Großschreibung des „I“ entsteht ein generisches Femininum – mit dem Majuskel als Anzeichen der Inklusivität aller Geschlechter. Bewusst wurden – wie beim Wort SklavInnenhaltergesellschaft – aber auch Begriffe der Herrschaft im generischen Maskulinum belassen, um die Verbindung von patriarchaler Herrschaft und Klassen spezifischer Herrschaft nicht zu verwischen.

Rassismus im Singular bewähren soll. Erst im Anschluss wagt sich die vorliegende Arbeit an das Hauptstück. Anhand Stuart Hall wird versucht zu verstehen, wie die heutige Gesellschaft strukturiert oder geschaffen ist bzw. wie Stuart Hall sie portraitiert, um die Genese und die Stellung von Ideologien, wie Rassismus, zu begreifen. Stuart Hall hat als einer der ersten ein Konzept des >>Rassismus ohne Rassen<< vorgelegt, hat als einer der ersten versucht, die Rassenkonstruktion (Miles) bzw. Rassialisierung (Fanon) schon als Teil rassistischer Diskurse zu verstehen und damit die Möglichkeit eröffnet, jenen neuen (kulturellen) Rassismus als Rassismus fassen zu können. Anhand der eröffneten Themen und Fragen aus der Debatte zwischen Mosler und Opratko, lässt sich nun Stuart Halls Gesellschaftsanalyse, seine Ideologie- und Rassismustheorie ins Bild setzen. Anhand dieser Fragen kann Halls Theorie des Rassismus sich bewähren. Es wird sich zeigen, dass Fragen offen bleiben. Daher bildet den Abschluss dieser Arbeit ein längeres Resümee zur Theorie Halls. Dieses Resümee zeigt eine andere Lesart seiner Theorien auf, die zu einer anderen Theorie des Rassismus führen könnte. Eine Theorie des Rassismus, die Hall selbst nicht konsequent weiterführte.

2. Eine (nahezu) innermarxistische Debatte

Volkhard Mosler will mit seinem Beitrag *Rassismus im Wandel. Vom Sozialdarwinismus zum Kampf der Kulturen* zweierlei erreichen: „Erstens, eine marxistische Erklärung zu Entstehung, Wandel und Wirkungsweise des Rassismus zur Debatte ... stellen, und zweitens, daraus Schlussfolgerungen für den Kampf gegen Rassismus für heute ... ziehen“ (Mosler 2012, 19). Rassismus, so Mosler, begleitet die Entstehung des Kapitalismus von Anfang an. Dabei versteht er Rassismus als „eine >>von oben<< konstruierte Ideologie“ (ebd.), die unterdrückte Klassen vor allem dann aufnehmen, wenn alternative (linke) politische Deutungsangebote fehlen. Rassismus wandelt(e) sich stets im Laufe seiner Entstehung, seine Funktion ist jedoch immer dieselbe geblieben: „Er nutzt den Herrschenden, weil er die Unterdrückten spaltet und so Kämpfe demobilisiert – deshalb die unermüdliche rassistische Ideologieproduktion der herrschenden Klasse in vielen Staaten der Erde“ (Mosler 2012, 20).

Um das Verhältnis von Kapitalismus und Rassismus, von Ökonomie und Ideologie, näher zu bestimmen, kontrastiert er seinen historisch-materialistischen mit dem sozialpsychologischen Ansatz von Wilhelm von Heitmeyer. Dieser geht zwar ebenso von einer engen Verbindung von

Rassismus und Ökonomie aus, aber – so Mosler – von einem allzu unvermittelten Zusammenhang. Heitmeyers zentrale Aussage sei, dass wachsende sozioökonomische Unsicherheit oder ökonomische Prekarisierung dazu beitrage, dass Menschen gewaltbereiter und menschenfeindlicher agieren. Mosler sieht darin ein ahistorisches (psychologisches) Reiz-Reaktion-Modell am Werk, das gefährlich nahe an einen konservativen Begriff von Rassismus kommt, der diesen als einen natürlichen Reflex auf Unsicherheit versteht. Außerdem, so kritisiert Mosler weiter, lässt so ein unvermittelter Zusammenhang von Ökonomie und Rassismus völlig außer Acht, dass Rassismus >>von oben<<, das heißt von den herrschenden Klassen, hergestellt werden muss. Wenn Bewusstsein nichts Anderes sein kann als bewusstes Sein, wie Marx in der *Deutschen Ideologie* schreibt, dann stellt sich ihm die Frage, wie Menschen überhaupt auf die Idee kommen, dass „Migranten, Flüchtlinge oder Muslime [an der Prekarisierung] schuld sein könnten?“ (ebd., 25). So sind gerade MigrantInnen, ‚Flüchtlinge‘ und MuslimInnen auch bzw. sogar vermehrt von Armut und unsicheren ökonomischen Verhältnissen betroffen. Der Zusammenhang zwischen ökonomischer Prekarität einerseits und des Dafür-Verantwortlich-Seins von MigrantInnen, Geflüchteten und MuslimInnen ist nicht erfahrbar, ist also im einfachen Sinn falsches Bewusstsein. Ein Bewusstsein, welche das gesellschaftliche Sein im Bewusstsein nicht adäquat abbildet. Oder Mosler: „Die von Heitmeyer konstatierte Prekarisierung und Angst vor sozialem Abstieg ist real, doch die Ablenkung des daraus resultierenden Frusts auf Migranten, Minderheiten oder vermeintliche >>Sozialschmarotzer<< ist eine bewusste Strategie der Herrschenden“ (ebd., 26).

Damit also so ein falsches Bewusstsein entstehen kann, braucht es eine Intervention von oben; braucht es eine Instanz, die den (mehr oder minder prekär) arbeitenden Massen einredet, dass als fremd vorgestellte Menschen verantwortlich für ihre Misere seien. Die Herrschenden verführen diese dazu, bringen sie dazu, entgegen ihren unmittelbaren Erfahrungen und entgegen ihren unmittelbaren Interessen zu denken und zu handeln – dies zum Teil sogar ohne konsistente Erklärungen:

So verteidigt sich beispielsweise Houston Stewart Chamberlain, einer der bedeutendsten Vordenker des nationalsozialistischen Rassismus, auf den Vorwurf hin, dass ein Rassenbegriff wissenschaftlich nicht haltbar sei, mit der Aussage, dass das „ja alles recht und gut [sei], das Leben wartet [jedoch] nicht, bis die Gelehrten zu Rande gekommen sind. [...] Unmittelbar

überzeugend wie nichts anderes ist der Besitz der Rasse im eigenen Bewusstsein. [...] Ohne mich um eine Definition zu kümmern, habe ich Rasse in meinem eigenen Busen [...] nachgewiesen“ (Chamberlain zit. nach Mosler 2012, 35). So spricht etwa auch Adolf Hitler in seinem Buch *Mein Kampf* aus, was eine neue Ideologie nach seinem Maßstab leisten soll: Sie soll „die Deutschen dazu führen [...], außerhalb der Grenzen jeden Angehörigen eines fremden Volkes als Tier zu betrachten; je nachdem als Zugvieh oder Schlachtvieh“ (Hitler zit. nach Mosler 2012, 36).

Wäre Ideologie aber nur eine inkonsistente Erklärung oder gar Unwahrheit, so wäre sie – wenn auch nicht effektiv – doch leicht durchschaubar, sie muss daher auf irgendeine Art auf reale soziale Phänomene Bezug nehmen. Rassistische Ideologien sind, so betrachtet, nicht primär im gesellschaftlichen Sein, das heißt im wirklichen Lebensprozess oder im Erfahrungshorizont von ArbeiterInnen angelegt. Hier bestimmt nicht das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein der Menschen, dies Bewusstsein kommt demnach von woanders her. Aber woher? Was ist die Ursache, oder der Ursprung rassistischen Denkens? Mosler:

„Rassistische Meinungen, Einstellungen und Verhaltensweisen lassen sich nicht aus individuellen, psychosozialen Verhaltensmustern erklären, als gewissermaßen natürliche Abwehr gegen die Gefährdung eigener Privilegien. Rassistische Vorurteile dienen auch nicht der Aufrechterhaltung von Privilegien der Mehrheitsgesellschaft gegen Minderheiten, die diese Privilegien gefährden, selbst wenn dies von den Einzelnen so wahrgenommen wird. [...] Dagegen wäre zu zeigen, dass Ideen von der Minderwertigkeit oder Überlegenheit von Ethnien ... ihren Ursprung nicht im Erfahrungshorizont von Individuen haben, sondern in den vorgefundenen Herrschaftsideologien“ (Mosler 2012, 26).

Diese vorgefundenen Herrschaftsideologien sind Strategien der Herrschenden. Strategien, die nicht wirklich mit den Lebensumständen der Masse der Menschen korrespondierten, aber geschichtlich als Rechtfertigung der Herrschaft von Herrschenden ihren Ursprung haben. Begonnen hat diese Strategie an einem bestimmten Punkt der Menschheitsgeschichte. In Abgrenzung zu Theorien, die (Vor-)Formen von Rassismus bereits in der griechischen Antike aufkeimen sahen, legt Mosler den historischen Ursprung von Rassismus in der Entstehung des modernen SklavInnenhandels, in der frühen Phase der Industrialisierung während des 17. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, fest: Zwölf Millionen Menschen aus Afrika wurden zu dieser Zeit zwischen Menschenjäger, SklavInnenhändler und Plantagenbesitzer „verkauft, verschifft und in Amerika weiterverkauft“ (Mosler 2012, 28).

Zur gleichen Zeit entstanden, so Mosler, durch den Aufstieg des Bürgertums so etwas wie allgemeine Menschenrechte, wie beispielsweise in Amerika die *Virginia Declaration of Rights* (1776), die als erste politisch relevante¹⁰ Formulierung der Gleichheit aller Menschen nicht nur Vorbild der Unabhängigkeitserklärung der *Vereinigten Staaten von Amerika* (1776) wurde, sondern unter anderem auch der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, die von der französischen Nationalversammlung (1789) nach der französischen Revolution verabschiedet wurde. Mosler zitiert in diesem Zusammenhang die amerikanische Unabhängigkeitserklärung, deren erster Satz festhält: „>>All men are created equal<< – alle Menschen¹¹ wurden gleich erschaffen“ (ebd.).

Just der Widerspruch von SklavInnenhandel einerseits und Gleichheitspostulat andererseits machte es nötig, Menschen zu entmenslichen, manchen Menschen abzusprechen überhaupt Mensch zu sein, um sie auszunehmen aus der eigentlich allen Menschen zukommenden Gleichheit. Wenn „all men are born equally free“, wie es in der *Virginia Declaration of Rights* heißt, dann ist die Versklavung von manchen Menschen nur mit der Entmenslichung derselben zu rechtfertigen – dies gerade in einem Land, wie Virginia, das seinen wirtschaftlichen Erfolg vor allem auf dem Rücken der SklavInnen auf den Tabakplantagen aufbaute. Das aufstrebende Bürgertum bringt also sowohl Werte, wie Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit auf, gleichzeitig werden diese Werte im Konkurrenzkampf konterkariert. Dem Bürgertum gilt die Gleichheit nur für Seinesgleichen. Rassismus ist so die Folge von SklavInnenhandel in einer Zeit, in der eine Gleichheit aller Menschen postuliert wurde. Ein Rassismus übernimmt so also die Funktion einer Herrschaftslegitimation gegenüber den Ungleichen, gegenüber jenen, die ausgebeutet werden sollen.

¹⁰ Die Gleichheit aller Menschen wurde schon viel früher postuliert, so zum Beispiel in der griechischen Antike, die im 4. Jahrhundert v.u.Z. große soziale und ökonomische Differenzen kannte, der Luxus wurde von den Wohlhabenden prachtvoll zur Schau gestellt. Die KynikerInnen zu dieser Zeit, die diese sozioökonomische Ungleichheit kritisierten, waren wohl die ersten, die eine universale Gleichheit aller Menschen postulierten und aus diesem Grund eine sehr stark asketische Lebensführung propagierten (vgl. Goulet-Cazé 2016, 16f). Am Nachhaltigsten haben wohl die Ansichten der Stoa den Diskurs der Gleichheit aller Menschen befördert. An die Stoa, so Puschmann (2009, 42), knüpfte das aufsteigende Bürgertum im 18. Jahrhundert mit seinem Eintreten der Gleichheit an. Mit der *Virginia Declaration of Rights* (1776) wurde das Gleichheitspostulat erstmals in den Rang staatlicher Herrschaft gehoben.

¹¹ Aus feministischer und historischer Perspektive muss angemerkt werden, dass mit „all men“ tatsächlich eher „alle Männer“ gemeint waren.

Von dieser Theorie ausgehend stellt sich für Mosler vordergründig nicht mehr die Frage, was der systematische Grund von Rassismus sei, stellt sich ihm nicht mehr die Frage nach dem gesellschaftlichen Sein, den aktuellen wirklichen Lebensprozessen. Rassismus resultiert aus diesem einen Widerspruch im Denken und Handeln des Bürgertums. So wird sein Blick auf jene Subjekte gelenkt, die ein Interesse daran haben, die Gesellschaft entlang rassistischer Kategorien zu spalten. Solch eine Theorie könnte als Verführungstheorie bezeichnet werden: Herrschende bzw. IdeologInnen verführen einen Teil der Beherrschten, entgegen ihren erfahrbaren Wahrnehmungen, die Herrschaft der Herrschenden zu akzeptieren. Als einen solchen Verführer bzw. Ideologen zitiert Mosler (2012, 29) beispielsweise den britischen Philosophen David Hume, der 1752 als einer der ersten Aufklärer von der Ungleichheit der Menschenarten sprach. Dieser kategorisierte die Menschen in fünf verschiedene Arten, wobei Hume geneigt war zu vermuten, „dass die Neger¹² und generell die anderen Menschenarten ... den Weißen von Natur aus unterlegen sind“. Von Hume unter anderem ausgehend wurden solche Ideen, folglich für die Masse popularisiert, wurden sie in Zeitungen abgedruckt oder flossen in die große Politik der aufkommenden Parlamente ein. Sechzig Jahre zuvor, so Mosler, gab es noch nicht die Notwendigkeit die Menschen in Gruppen körperlicher Merkmale zu kategorisieren. Als Nachweis dafür verweist Mosler auf John Locke, der die Idee (noch) zurückwies, dass AfrikanerInnen von Natur aus anders als EuropäerInnen seien.

In den USA zur Zeit der Sklaverei waren die Meinungsmacher die großen europäischen Handelsgesellschaften und die mächtige Gruppe der Plantagenbesitzer. Als ein Schlüsselwerk dieser Epoche nennt Mosler ein Buch von Edward Long, einem einflussreichen Plantagenbesitzer aus Großbritannien, mit dem Titel *Die Geschichte Jamaicas*, das nicht nur die Sklaverei rechtfertigte, sondern auch Menschen aus Afrika als „wilde Untermenschen“ darstellt (Mosler 2012, 30). Als ideologischen Vertreter europäischer Handelsgesellschaften stellt Mosler Immanuel Kant vor, der in seinem Werk *Von den verschiedenen Racen der Menschen* von einer Überlegenheit von ‚Weißen‘ gegenüber AfrikanerInnen und amerikanischen UreinwohnerInnen sprach.¹³ Implizit stellt Mosler Intellektuelle hier als

¹² Begriffe wie dieser sind heute eindeutig negativ konnotiert. Daher wurde versucht diese Begriffe nicht zu verwenden. Wenn solche Wörter und Begriffe zitiert werden, so nicht mit der Absicht, diese Begriffe wieder einzuführen oder unkritisch zu übernehmen.

¹³ Tatsächlich schreibt Kant in diesem Aufsatz nichts von einer Überlegenheit der weißen Rasse gegenüber den anderen drei Rassen – Kant zählt insgesamt vier (vgl. Kant 1977, 11). Doch bereits eine Anmerkung von Kant: „Fragt man: mit welcher der jetzigen Rassen der erste Menschenstamm wohl möge die meiste Ähnlichkeit gehabt

Sprachrohr gesellschaftlich-herrschender Gruppen dar. Kant, der kein Händler war, als Sprecher der europäischen Handelsgesellschaften, Hume als ideologischen Vertreter der SklavInnenhalter – obwohl Hume sich gegen Sklaverei aussprach,¹⁴ und im Gegenzug Locke als Nachweis für herrschaftliche Gruppen, die noch keinen Rassismus zur Herrschaftslegitimation nötig hatten. Ungeachtet der Plausibilität solcher Argumentation statuiert Mosler (2012, 29), Chris Harman zitierend, dass Rassismus „sich von einer Rechtfertigung für die Versklavung von Afrikanern [schließlich, md] zu einem komplexen System von Ideen, nach dem alle Völker der Erde als >Weiße<, >Schwarze<, >Braune<, >Rote< oder >Gelbe< einzuordnen seien“ entwickelte.

Solche Ideen sind keine spontanen Produkte der Lebensumstände von Menschen, sondern müssen organisiert werden, müssen von der herrschenden Klasse, wie Mosler auf Marx hinweisend schreibt, „durch die Presse, die Kanzel, die Witzblätter“ (Mosler 2012, 31) geschaffen werden. Rassismus artikuliert demnach lediglich ein Interesse der herrschende(n) Klasse(n). Relativierend schränkt Mosler jedoch ein, dass rassistische Ideen „keineswegs nur im Auftrag der ökonomisch herrschenden Klasse propagiert“ (ebd.) werden, sondern durchaus auch gegen die ökonomischen Interessen anderer Fraktionen der herrschenden Klasse stehen können. So entwickelte sich mit dem modernen Antisemitismus ab den 1880er Jahren ein kleinbürgerlicher Rassismus, der in Österreich vor allem von den *Wiener Handwerksverbänden*, das heißt von einem Teil des Kleinbürgertums, in die Welt gesetzt wurde und durchaus auf den Widerstand des Großbürgertums traf.

Gleichzeitig, so Mosler, sind rassistische Ideen aber nicht von einzelnen Fraktionen der herrschenden Klasse willkürlich erfindbar, „sie sind wie jede Ideologie in ihrer Verbreitung und Akzeptanz auf einen Ansatzpunkt in der realen Welt angewiesen“ (Mosler 2012, 32). Es genügt

haben, so wird man sich, wiewohl ohne jedes Vorurteil, wegen der anmaßlich größten Vollkommenheit einer Farbe vor der andern, vermutlich vor die der Weißen erklären“ (Kant 1977, 25 (Anmerkung)), gewährt Einblicke in Kants Denken. In seinen Vorlesungen (zur physischen Geographie, 1802) spricht Kant deutlicher: „Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weissen. Die gelben Indianer haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Theil der Americanischen Völkerschaften“ (Kant 1839, 616).

¹⁴ So unterscheidet er in seinem Essay *Of the Populousness of Ancient Nations* (1742) die antiken Zivilisationen mit den modernen durch den Umstand der Sklaverei. Antike Gesellschaften waren Sklaventhaltergesellschaften*, während in den modernen Gesellschaften Europas die Sklaverei nahezu gänzlich abgeschafft sei. Diese Entwicklung befürwortet Hume, denn: „slavery is in general disadvantageous both to the happiness and populousness of mankind, and that its place is much better supplied by the practice of hired servants“ (Hume 1987, o.S.)

aber schon, wenn dieser Ansatzpunkt schon längst nur mehr zu einem Mythos verkommen ist, wie die wirtschaftliche Sonderstellung von JüdInnen im Mittelalter einen heute noch gültigen Ansatzpunkt für Antisemitismus bietet.

Mit dem Blick nicht auf Meinungen, sondern auf die „Meinungsmacher“, das heißt auf die ProduzentInnen des Rassismus, offenbart sich für Mosler das Wesen des Rassismus. Der Rassismus kann unterschiedliche Formen annehmen, je nach historischer Situation und Klassenposition seiner TrägerInnen. So anerkennt Mosler mit Georg Lukács durchaus auch die Existenz eines „feudalen ... Rassismus“ (ebd.), der bei Gobineau die Herrschaft des Feudaladels gegenüber der durchmischten Rasse des gemeinen französischen Volkes rechtfertigen sollte. Das Wesen des Rassismus, nämlich „die Diskriminierung und Unterdrückung bis hin zur Vertreibung oder Vernichtung von Menschen anderer Herkunft oder Kulturen als minderwertige oder bösertige gegenüber anderen, überlegenen oder höherwertigen“ (ebd., 33), bleibt jedoch immer gleich. Rassismus ist in diesem Sinne nichts anderes als die Rechtfertigung der Herrschaft einer herrschenden Klasse, die mal wissenschaftlich fundiert (Eugenik), mal tradierte Einbildung (moderner Antisemitismus), oder mal beides gleichzeitig sein kann. Rassismus ist in diesem Sinne Strategie der Unterdrückung von Ausgebeuteten.

Von diesem funktionalistischen Standpunkt aus, (be-)schreibt Mosler eine Geschichte vom sozialdarwinistischen bis zum antimuslimischen, kulturalistischen Rassismus als die Geschichte einer bewussten Verschiebung des Diskurses vom Klassenkampf hin zum „Rassenkampf“.¹⁵

Mit dem Philosophen Georg Lukács¹⁶ argumentiert Mosler, dass mit dem Ausbruch der Weltwirtschaftskrisen ab 1873 der Kapitalismus in eine neue Phase des Imperialismus trat. Mit Parolen, wie des Kampfes ums Dasein, die in Anschluss an Charles Darwin formuliert wurden, sollte die aktuelle Politik imperialer Vormachtstellung und der Neuaufteilung der Welt gerechtfertigt und vom aufkommenden Klassenkampf abgelenkt werden. Der so entstandene Sozialdarwinismus hatte aber von Anfang auch das Ziel sich nach innen zu wenden und im

¹⁵ „Niemand hat dies prägnanter ausgedrückt als Adolf Hitler mit der Parole >>Rassenkampf statt Klassenkampf<<“ (Mosler 2012, 33).

¹⁶ Mosler nimmt Bezug auf Lukács' Werk *Die Zerstörung der Vernunft*, welches Lukács zwischen 1933 und 1955 verfasste. Lukács versuchte mit diesem Werk die Geschichte des Irrationalismus in der Deutschen Philosophie zu ergründen und aufzuzeigen, wie diese in das sozialdarwinistische Denken des Faschismus Hitlers' mündete.

Inneren zumal der deutschen Gesellschaft eine reine Rasse zu schaffen. Mit dem sozialdarwinistischen, kleinbürgerlichen Rassismus sollte also nicht nur Imperialismus, sondern auch die Vorherrschaft des Kleinbürgertums, das die Basis des Faschismus bildet(e), propagiert werden. So schrieb Ludwig Woltmann, einer der bedeutendsten deutschen Vertreter des Sozialdarwinismus seiner Zeit, 1903: „Die Weißen werden in den Kolonien immer nur die Herrenrasse bilden“¹⁷ (Woltmann zit. nach Mosler 2012, 25). Gleichzeitig löste der Historiker Heinrich von Treitschke mit dem Ausspruch „Die Juden sind unser Unglück“ den als Berliner Antisemitismusstreit (1879–1881) bekannt geworden Disput aus. „Sein Vorstoß genoss die insgeheime Zustimmung höchster Kreise, einschließlich des Kaisers und Bismarcks, die zusammen mit dem ganzen Geldadel damals auf ein politisches Gegengewicht zum sozialistischen Antikapitalismus der aufstrebenden jungen Sozialdemokratie hofften. Ihr Motto lautete: Wenn schon Antikapitalismus, dann gegen das >>jüdische Finanzkapital<< und nicht gegen uns“ (Mosler 2012, 37). Der kleinbürgerlich-faschistische Rassismus ermöglichte so eine Argumentation, die einerseits imperialistische Kriege rechtfertigte und andererseits unliebsame Teile der herrschenden Klasse gleichermaßen angriff.

Nach 1945 geriet mit der Niederlage des Nationalsozialismus auch der sozialdarwinistische Rassismus in die Krise und auch wenn ein biologisch begründeter Rassismus deswegen nicht verschwand,¹⁸ so befand er sich seitdem im Rückzug. Die Konsequenz des Rassismus, sein konsequenter Verlauf, der im Holocaust gipfelte, hat rassistisches Denken desavouiert. Ein Komitee der UNESCO erklärte, dass es „keine rassisch bedingten Unterschiede in sozialer oder kultureller Sicht gibt“ (Mosler 2012, 38) und dass Rassenmischung keine nachteiligen Auswirkungen hat. Die Idee der Existenz von Rasse als eine homogene biologische Entität wurde langsam in der Nachkriegszeit mehr und mehr verworfen. Gleichzeitig bestand aber auch weiterhin die Notwendigkeit der herrschenden Klasse, ihre Herrschaft zu rechtfertigen und die Klasse der ArbeiterInnen zu spalten. Als neue Identifikationsfläche herrschaftlichen

¹⁷ Einem ähnlichen Gedanken verlieh auch Rudyard Kipling, der Verfasser von *Das Dschungelbuch*, mit seinem Gedicht *White Man's Burden*, 1899, Ausdruck. Mit diesem versuchte er den damals aufstrebenden Imperialismus der USA zu rechtfertigen und diesen mit humanitären Gedanken zu unterlegen.

¹⁸ „In Südafrika, Rhodesien (Simbabwe), Algerien, Kenia und vielen anderen Kolonien der vor 1914 entstandenen Kolonialreiche hielten sich weiße Siedlerregime mit rassistischer Unterdrückung an der Macht. Staatlich sanktionierte Rassendiskriminierung gab es auch noch in vielen anderen Staaten wie den Südstaaten der USA, in Australien und in Israel“ (Mosler 2012, 38).

Denkens etablierte sich daher so etwas wie Kultur an Stelle des alten Markers der Rasse. Ein kulturalistischer Rassismus, ein Rassismus ohne Rassen entstand.

So artikuliert sich auch der aktuell dominante Rassismus, nämlich jener gegen MuslimInnen, als kulturalistischer. „1988 verabschiedete sich der damalige Nato-Oberbefehlshaber John Galvin mit dem Satz: >>Den Kalten Krieg haben wir gewonnen. Nach einer siebzugjährigen Verirrung kommen wir nun zur eigenen Konfliktsache der letzte (sic) 1300 Jahre zurück: Das ist die große Auseinandersetzung mit dem Islam“ (ebd., 42). Ein paar Jahre später veröffentlichte Samuel Huntington seinen Aufsatz *Kampf der Kulturen* (1993) als eine Rechtfertigung der aktuellen us-amerikanischen Außenpolitik.¹⁹ Diente antimuslimischer Rassismus seither die Kriege im Nahen und Mittleren Osten zu rechtfertigen, so erfuhr er seit dem Ausbruch der Weltwirtschaftskrise 2008 zumindest in Deutschland eine innenpolitische Wendung. Seit 2008 hat dieser, so Mosler, die Funktion von den aufgrund der Krise entstehenden sozialen Konflikten abzulenken und die in Europa lebende muslimische Minderheit zu diskriminieren und als Sündenbock für einen vermeintlichen Niedergang des Abendlandes zu etablieren.

Aus dieser Geschichtserzählung Moslers ergibt sich, dass alle Kämpfe unterdrückter Minderheiten, mit dem Ziel Unterdrückung und Ausbeutung gemeinsam zu überwinden, unterstützt werden sollen. Dieses Sollen ist kein (rein) ethisches Postulat, sondern eingebettet in eine marxistische bzw. sozialistische Strategie zur Überwindung von Ausbeutung und Unterdrückung. Nachdem Rassismus erst mit dem Aufkommen des Kapitalismus, der als gesellschaftliche Totalität verstanden wird, entstanden ist, erscheint es selbstverständlich, dass mit dem Ende des Kapitalismus auch Rassismus keine materielle Basis mehr besitzen wird und so absterben müsste. In dieser Denkweise stellt der Klassenkampf der ArbeiterInnenbewegung, das heißt die Bewegung um die Selbstemanzipation der ArbeiterInnen von kapitalistischer Ausbeutung, „das einzige Bindeglied [dar], das allen Unterdrückten eine Perspektive des Sieges geben kann“ (Mosler 2012, 51).

Ausbeutung und Unterdrückung bilden bei Mosler eine differente Einheit. Ausgebeutete sind unterdrückt, Unterdrückte sind ausgebeutet, ohne dass aber Unterdrückung und Ausbeutung

¹⁹ Ein Jahr zuvor hatte Georg Bush sen. nach längeren Interventionen im Nahen und Mittleren Osten den ersten Irakkrieg begonnen.

ineinander fallen. Ausgebeutet sind Menschen als ArbeiterInnen insofern sie als Durchschnitt oder Allgemeinheit Mehrwert schaffen, das heißt mehr Wert durch ihre Arbeit bzw. durch die Erzeugung eines Produktes schaffen als sie im gesellschaftlichen Durchschnitt für ihre Reproduktion benötigen würden.²⁰ Ausbeutung ist daher ein wirtschaftstheoretischer Begriff, während Unterdrückung den Ausschluss oder Unterwerfung einer bestimmten Menschengruppe bezeichnet und daher ein machttheoretisch-politischer Begriff ist. Das bedeutet, dass „[u]nterdrückte Menschengruppen, wie Schwule und Lesben, Muslime oder auch Frauen ... unterschiedlichen Klassen [angehören können], es gibt reiche und arme Muslime, schwule Arbeiter und schwule Kapitalisten. Die Einheit unterdrückter Gruppen ist daher immer auch eine Einheit zwischen Menschen verschiedener Klassen“ (ebd., 48). Für eine marxistische Strategie zur Überwindung von Kapitalismus, von Klassenherrschaft, ist dieser Umstand von Bedeutung: Denn, „wenn die bürgerlichen Vertreter dieser Minderheiten²¹ eine führende Rolle im Kampf gegen die Unterdrückung übernehmen, wird dies zum Hindernis und zur politischen Schranke für einen erfolgreichen Kampf“ (ebd., 48)

Antirassismus wird so eine wichtige Quelle im Klassenkampf. Die ausgebeutete ArbeiterInnenklasse als Masse der Gesellschaft umfasst eine ganze Reihe von unterschiedlich unterdrückten Menschengruppen. Um Ausbeutung beenden zu können, muss die (heterogene) ArbeiterInnenklasse notwendigerweise ihr falsches Bewusstsein überkommen und über die Grenzen bürgerlicher Spaltungslinien hinweg sich organisieren. Schließlich hat eine herrschaftsfreie Gesellschaft keine Herrschaftsideologien, wie Rassismus mehr nötig. Als Gewährsmann dieser Position wird Marx (MEW 16, 14) zitiert, „>>dass die ökonomische Unterwerfung des Arbeiters unter den Aneigner der Arbeitsmittel, das heißt der Lebensquellen, der Knechtschaft in allen ihren Formen zugrunde liegt<< und >>dass die ökonomische Emanzipation der Arbeiterklasse daher der große Endzweck ist, dem jede politische Bewegung, als Mittel, unterzuordnen ist<<. Das gilt gerade auch für die politische Bewegung gegen alle Formen rassistischer Unterdrückung“ (Mosler 2012, 51f).

²⁰ Der (wirtschaftstheoretische) Begriff des Mehrwerts ist in der marxistischen Literatur nicht undiskutiert. Für eine kurze Einführung in den Begriff, siehe Green (1996) oder Heinrich (2004).

²¹ Angemerkt und hinzugefügt sollte hier werden, dass nicht immer Minderheiten unterdrückt sind. Manchmal ist auch eine Mehrheit einer Gesellschaft unterdrückt, wie beispielsweise Frauen in einer patriarchalen Gesellschaft, die sunnitische Bevölkerung in Syrien, die so genannten ‚Bantus‘, ‚IndierInnen‘ und ‚Mischlinge‘ im Südafrika der Apartheid.

Rassismus als Herrschaftsinstrument wird mit dem Ende der Herrschaft unnötig. Wenn keine Herrschaft mehr vorhanden ist, muss auch niemand mehr diese Herrschaft rechtfertigen und Teile der Beherrschten für diese Herrschaft gewinnen. Die Logik ist bestechend, aber im Dunklen bleibt erstens, wie Rassismus überhaupt immer wieder neu entsteht. Er entsteht, wie Mosler schreibt, nicht spontan aus dem Lebensprozess der Menschen. Die implizite Position Mosers scheint hier zu sagen, dass die herrschenden Ideen, nicht nach der geforderten materialistischen Prämisse, wonach Ideen aus dem gesellschaftlichen Sein heraus entstehen, gilt. Im Dunklen bleibt daher so etwas wie der Seinsgrund des Rassismus. Mosler schafft einen Entstehungsmythos als Ursache des Rassismus. Sklaverei und Aufklärung schaffen eine Diskrepanz, die erklärt und gerechtfertigt werden muss. Rassismus wäre demnach nichts als eine schlechte Erklärung für die Notwendigkeit Weißer Suprematie. Genau solch eine Verbindung ist für Robert Miles aber auch nicht hinreichend, „um den europäischen Rassismus des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts ... zu erklären, ganz zu schweigen von jener Form des Rassismus, die andere als Antisemitismus bezeichnen“ (Miles 1991, 91). Und in der Tat müsste ja auch der kleinbürgerliche Rassismus der Antisemiten bei Mosler eine andere Entstehungsgeschichte haben, als jener gegen dunkelhäutige Menschen in der us-amerikanischen Sklaverei, oder der feudale Rassismus Gobineaus. Jede rassistische Spielart hätte demnach ihre eigene Ursprungsgeschichte. Daher wird Opratko später sagen, dass sich >>der Rassismus<< bei genauerem Hinsehen „als Sammelbegriff für diverse Rassismen“ (Opratko 2013, 320) entpuppt. Mosler trennt Sein und Denken bzw. Bewusstsein. Hier das Sein, das eigentlich keinen Erfahrungshorizont anbietet in dem Rassismus als Welterklärung wurzeln könnte. Dort das Denken vor allem der Herrschenden, die seit jenem Schöpfungsmythos Rassismus als Herrschaftsideologie einzusetzen wissen. Rassismus ist Verführung, falsches Bewusstsein.

Im Zusammenhang damit bleibt bei Mosler zweitens aber auch im Dunkeln, warum eine Masse an Menschen, ArbeiterInnen zumal, die gegenläufige Erfahrungen machen, für Rassismus empfänglich sind, warum sie bereit sind die Herrschaftslegitimation der Herrschenden zu übernehmen und damit ihre eigene Unterjochung zu akzeptieren. Warum also sind ArbeiterInnen bereit gegen ihre eigenen Erfahrungen und Interessen zu handeln? Was an der Verführung der Herrschenden lässt Teile der Beherrschten schwach werden? Der bestechenden Logik zum Trotz müssen im Rahmen einer praktischen Theorie Moslers

Ausführungen aber auch dahingehend befragt werden, wie die verführte Masse an ArbeiterInnen gewinnbar für eine antirassistische Position wäre. Was bricht die Verführung der Herrschenden? Mit Mosler wäre dies die adäquate Erkenntnis der Welt. Den ArbeiterInnen, bzw. dem Teil der beherrschten Masse, die von Rassismus nicht betroffen ist, muss also bloß der Schleier der Verführung vor den Augen gezogen werden, um die Welt so wahrzunehmen wie sie eigentlich ist: Eine Welt in der Rassismus nur als mehr oder weniger gut ausgearbeitete Lüge existiert. Gleichzeitig ist der endgültige Sieg gegen Rassismus nur mit der Überwindung des Kapitalismus möglich, denn solange es Klassenherrschaft gibt, wird die herrschende Klasse Strategien des Rassismus nutzen, um die ausgebeutete ArbeiterInnenklasse zu spalten.

Doch was, wenn Sein und Bewusstsein miteinander intimer vermittelt sind? Was, wenn das Bewusstsein – worauf Mosler selbst mit Marx hinweist – „nie etwas Andres sein [kann; md] als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß“ (MEW 03, 26). Was also wenn es tatsächlich einen Seinsgrund des Rassismus gibt und nicht nur die Herrschenden Rassismus zur Spaltung der ArbeiterInnenklasse produzieren? Was ist also der latente Grund, der – wie die Geschichte zeigt – immer wieder Formen von Rassismus schafft? Was also – um mit den Worten Marx zu sprechen –, wenn der Lebensprozess der Menschen selbst jenes Bewusstsein schafft, das als rassistisch bezeichnet werden muss? Was ist also, wenn Rassismus in einer gespaltenen Welt doch spontan, also >von unten<²² entsteht?

Benjamin Opratko versucht nun aus der „Perspektive eines offenen, revolutionären und lernfähigen Marxismus“ (Opratko 2013, 319) eine solidarische Kritik an Moslers Beitrag zu formulieren und wird damit just die offenen Fragen, die dunklen Stellen in Moslers Beitrag adressieren. Bei vielem stimmt Opratko mit Mosler überein, so jedenfalls dabei, dass ein Zusammenhang zwischen Rassismus und Kapitalismus existiert. Wie Mosler, betont auch Opratko die Vielfalt bzw. Wandlungsfähigkeit des Rassismus. Rassismus ist bei beiden nicht ein einfach vorliegendes soziales Phänomen, sondern eine mal mehr, mal weniger konsistente Theorie oder auch einfach nur ein Bündel alltagsverständlicher Ideen. Rassismus ist bei beiden auch mehr als bloß die Diskriminierung oder gar Hierarchisierung der menschlichen Gattung

²² >von unten<, nicht im Sinne einer sozialen Hierarchie: Die Frage ist nicht, wie Rassismus in der ArbeiterInnenklasse oder dergleichen entsteht, sondern, wie >von unten< aus dem Lebensprozess aller Menschen sich >nach oben< hin, die Welt des Geistigen erwächst.

in verschiedene biologische Rassen. Rassismus ist nicht auf die Bezeichnung einer Rasse angewiesen, an dessen Stelle können auch Begriffe, wie Ethnie, Herkunft, Hautfarbe oder Kultur treten. Opratko widerspricht Mosler jedoch in seiner theoretischen Konzeption des Rassismus, zeichnet vor dem Hintergrund dieser Theorie aber auch eine andere Geschichte des Rassismus; eine Geschichte des Rassismus als Geschichten der Rassismen, in denen Rassismus nicht bloß der Bourgeoisie nützt.

Vor diesem Hintergrund fragt sich Opratko, was die Gemeinsamkeit, das Allgemeine des Rassismus sein könnte. Was ist Rassismus, also Rassismus im Singular? „Gleich bleibt“, so Opratko ähnlich wie Mosler, „bis heute, die Funktion dieser Begriffe“ (Opratko 2013, 321). Für Mosler besteht die Funktion des Rassismus darin, so zitiert Opratko (ebd.) ihn, „Menschen anderer Herkunft oder Kulturen als minderwertige oder böartige“ zu diskriminieren, sie zu unterdrücken, verfolgen oder gar zu vertreiben. Anders Opratko: Er bestimmt die Funktion von Rassismus darin, dass Rassismen eingesetzt werden, „um scheinbar objektiv existierende >>Andersheit<< zu markieren“ (ebd.). Rassismus bedeutet nicht bloß eine Gruppe von Menschen zu unterdrücken, sondern eine Gruppe von Menschen als die Anderen zu markieren und sie so erst als Gruppe zu konstruieren. Rassismus schafft erst eine rassifizierte Gruppe, Rassismus erst schafft so etwas wie einen Diskurs der Rasse. Damit kehrt sich das Verhältnis von Rassismus und Diskurs der Rasse um. Die Praxis des Bezeichnens schafft das Sein. Mosler unterliegt daher einer falschen Grundannahme, einer falschen Prämisse. Ähnlich den ersten Definitionen von Rassismus, wie beispielsweise jener von Ruth Benedict aus 1940, die Rassismus als „das Dogma, wonach eine ethnische Gruppe von Natur aus zu erblicher Minderwertigkeit und eine andere Gruppe zu erblicher Überlegenheit bestimmt ward“ (Benedict 1947, 132). Eine solche Definition geht zwangsläufig davon aus, dass Menschengruppen, wie Rassen, schon bestehen und erst im Nachhinein als kulturelle Leistung als höher- oder minderwertig klassifiziert werden können. Rassismus wäre demnach nicht die Klassifizierung, sondern die Herabsetzung oder Unterdrückung bestimmter Menschengruppen. In seiner Antwort auf Opratko bekräftigt Mosler mit Blick auf einen antimuslimischen Rassismus dies, wenn er schreibt: „Nein, ich bin nicht der Meinung, dass jemand Rassist ist, wenn er davon ausgeht, dass es eine Gruppe von Menschen muslimischen oder jüdischen Glaubens gibt“ (Mosler 2013, 331).

Entgegen einem solchen Begriff von Rassismus, präferiert Opratko vielmehr im Anschluss an Frantz Fanon²³ bzw. Robert Miles von Rassifizierung bzw. Rassenkonstruktion zu sprechen. Auf Miles verweisend schreibt Opratko:

„Darunter versteht er [Miles, md] einen Prozess in dem >>soziale Beziehungen dadurch strukturiert werden, dass biologische Merkmale die Bedeutung bekommen, unterschiedliche soziale Gruppen zu konstruieren<<. Der Begriff [Rassifizierung, md] verweist also >>auf einen Vorgang der Kategorisierung und Repräsentation, in dem ein Anderer (normalerweise aber nicht ausschließlich) somatisch definiert wird. Die definierte Gruppe wird (implizit oder sogar explizit) für eine von Natur aus existierende Gruppe gehalten, die sich biologisch reproduziert“ (Opratko 2013, 322).

Miles (und Fanon auf welchen sich Miles bezieht) wandte seinen Begriff der Rassifizierung auf den Diskurs der biologistisch verstandenen Rasse an, versuchte die Konstruktion eines biologischen Rassebegriffs nachzugehen. Opratko knüpft hier an und versucht ihn auf so etwas wie einem kulturalistischen Rassismus auszuweiten (vgl. ebd., Fn11). Gerade in Bezug auf die aktuell dominante Form des Rassismus des antimuslimischen Rassismus (vgl. Opratko 2013, 320) genügt es nicht nur auf die Diskriminierung und Unterdrückung von MuslimInnen hinzuweisen, sondern auch geradehin auf den Umstand, dass >>der Islam<< und >>die MuslimInnen<< konstruiert und zu >>Anderen<< gemacht werden. Die Zuordnung von Menschen zu Gruppen, anderer Hautfarbe oder einer anderen Kultur ist nicht aus natürlichen Gründen gegeben, sondern selbst ein Effekt rassistischer Ideologie.

Etwas deutlicher beschreibt Fanny Müller-Uri, mit der Opratko öfters publiziert, in ihrer Einleitung zum antimuslimischen Rassismus diesen Gedanken und kommt mit ihrer Theorie jener Opratkos sehr nahe. Sie formuliert: „Demnach bezeichnet Rassismus auch nicht einfach ‚Feindlichkeit‘ und asymmetrische Verhältnisse der Über- und Unterordnung zwischen Rassen, sondern schon die soziale und diskursive Praxis der Konstruktion dieser Gruppen“ (Müller-Uri 2014, 64). Rasse ist somit, zitiert Müller-Uri (ebd., 64f) Stuart Hall „die organisierende Kategorie der Sprechweisen, Repräsentationssysteme und sozialen Praktiken (Diskurse), die einen lockeren, oft unspezifischen Zusammenhang von Unterscheidungen nach physischen Charakteristiken – Hautfarbe, Haarform, physische und körperliche Eigenschaften – als symbolische Markierungen dazu benutzen, um eine Gruppe gesellschaftlich von einer anderen

²³ Der Begriff der Rassenkonstruktion bzw. Rassifizierung (racialisation) wurde zuerst von Frantz Fanon in seinem Werk *Die Verdammten dieser Erde* (Fanon 1981) verwendet.

zu unterscheiden“. Mit dem Argument, dass erst der Rassismus die Rasse konstruiert, lösen Opratko wie Müller-Uri, Hall folgend, den Begriff des Rassismus von jenem der Rasse. Ein Diskurs der Rasse wird so als Produkt des Rassismus verstanden, als rassifizierende Praxis.

Wird die Verknüpfung zwischen Rassismus und dem Rasse-Diskurs umgekehrt, so dass die rassistische, rassifizierende Praxis erst den Diskurs der Rasse erzeugt, zeitigt dies nicht nur theoretisch-praktische Konsequenzen, wie die Verschiebung der Aufmerksamkeit von der Rassendiskriminierung hin zur Rassenkonstruktion, sondern auch erkenntnistheoretisch-historische. Wird nämlich der Begriff des Rassismus von jenem der Rasse entkoppelt, so verändert sich auch die historische Verortung des Rassismus. Dann beginnt Rassismus nicht mehr notwendigerweise mit dem Aufstieg des Konzepts einer biologischen Rasse, nicht mehr mit dem (Mythos eines) Widerspruch(s) vom Aufkommen allgemeiner Menschenrechte einerseits und der Sklaverei andererseits, sondern unter Umständen an vielen Stellen der Geschichte der Menschen.

Opratko leugnet dabei nicht den Zusammenhang von Kolonialismus und Sklaverei und (Farb-)Rassismus, doch will er nicht diesen einen Farbrassismus mit Rassismus allgemein identifizieren. Als Ausgangspunkt historischer Verortung definiert Opratko mit Wulf D. Hund den Begriff des Rassismus als „Konstruktion von >>unterschiedliche[n] Grade[n] des Menschseins<<, die als >>wesenhaft<<, natürlich oder quasi-natürlich postuliert werden und deren Funktion in der Legitimierung sozialer Ungleichheit besteht“ (Opratko 2013, 324f). Wird davon ausgegangen, dass die Konstruktion einer (quasi-)natürlichen Gruppe schon selbst Teil eines rassistischen Projekts ist, Teil einer rassifizierenden Ideologie, so vervielfältigen sich die rassistischen Diskurse immens – sowohl gesellschaftlich als auch historisch. Rassistische Ideologien sind über die Geschichte hinweg „Formen der Legitimation sozialer Ungleichheit“ (ebd., 327). Rassismus ist damit nicht nur kapitalistischer Klassenherrschaft inhärent, sondern allen Klassengesellschaften. Ist Rassismus Markierung von Andersheit zur Legitimation von Herrschaft, so wäre diese Diskursart auch für alle Herrschaftsformen ein probates Mittel ihre Herrschaft zu legitimieren. Wird jede Praxis, der die Funktion scheinbar objektiv existierende >>Andersheit<< zu bestimmen, um soziale Ungleichheit zu legitimieren, zukommt, rassistisch genannt, so beginnt Rassismus nicht mehr nur bei dem einfachen Widerspruch zwischen aufgeklärten Menschenrechten einerseits und Sklaverei andererseits, sondern an vielen Stellen der Geschichte. Opratko begnügt sich mit dem Nachweis zweier „Beispiele“ (ebd., 325)

aus der vorkapitalistischen Zeit, um aufzuzeigen, dass Rassismus nicht zwangsläufig etwas bloß Kapitalistisches ist.

Zum einen verweist er auf das denkwürdige Datum 1492. 1492 war das Jahr in dem Christoph Columbus einen neuen Seeweg nach Indien suchte, per Zufall einen ganzen neuen Kontinent für das zentralsüdeuropäische Denken fand und mit diesem neuen Kontinent dessen BewohnerInnen ‚entdeckte‘. Die ‚Entdeckung‘ Amerikas (und der so benannten ‚Indiander‘) löste in Spanien eine Debatte, die so genannte Disputation von Valladolid, aus, bei der die Frage, ob die neu entdeckten Menschen auch tatsächlich Menschen und damit missionierbare Kinder Gottes seien. 1492 war gleichzeitig aber auch das Jahr der (Re-)Conquista: In diesem Jahr entwickelte sich im christlichen Spanien in Folge der (Rück-)Eroberung, des muslimischen Teils der iberischen Halbinsel ein Konzept der Blutreinheit (*limpieza de sangre*). Mit diesem wurde die Religion eines Menschen zum ersten Mal in der Geschichte Europas auf bzw. in den Leib geschrieben. Die christliche Herrschaft des (wieder-)eroberten Südspaniens suchte, um ihre Herrschaft abzusichern, alle jüdischen und muslimischen BewohnerInnen aus ihrem Herrschaftsbereich zu vertreiben. Mussten Mitglieder einer nicht-christlichen Religion höhere Steuern zahlen und konnten sie bestimmte Ämter nicht ausüben, so weitete die neue christliche Herrschaft mit dem Konzept der Blutreinheit ihre Steueransprüche auf so genannte Conversos, zum Christentum Konvertierte, aus. Infolge waren diese auch Raub, Mord oder Verfolgungen ausgesetzt. JüdIn oder MuslimIn war demnach ein Mensch nicht mehr aufgrund seines oder ihres Glaubens, sondern aufgrund seiner oder ihrer Abstammung, aufgrund seines oder ihres Blutes.

Als zweites Beispiel verweist Opratko auf die griechische Antike, in der Aristoteles SklavInnen von Natur aus Vernunft absprach. Auch hier sei von Rassismus zu sprechen, auch hier wurde einer ausgebeuteten oder unterdrückten Klasse zugeschrieben von Natur aus unfähig an einer vollen Teilnahme an der Gesellschaft zu sein.

Schließlich kritisiert Opratko Moslers Ansicht, dass Rassismus nur den jeweils Herrschenden nütze. Mosler (2012, 26) schrieb: „Rassistische Vorurteile dienen ... nicht der Aufrechterhaltung von Privilegien der Mehrheitsgesellschaft gegen Minderheiten, die diese Privilegien gefährden“. Rassismus dient allein der Herrschaft der Bourgeoisie, in dem sie die ausgebeutete ArbeiterInnenklasse spaltet. Mit der Entwicklung des Kapitalismus haben sich

Diskurse bereits bestehende Rassismen an die neuen sozialen Verhältnisse angepasst. Rassismus hat dabei stets der Unterdrückung der ausgebeuteten Klassen gedient, weil Rassismus die ArbeiterInnenklasse spaltet. Opratko meint dazu, dass die Aussage, dass Rassismus die ArbeiterInnen (bzw. im Sinne Opratkos auch die vorkapitalistischen ausgebeuteten Klassen) im Interesse der herrschenden Klassen spaltet, wenig nützlich ist, da sie in ihrer Allgemeinheit sowohl wahr als auch falsch ist. In kapitalistischen Gesellschaften profitieren Unternehmer von Rassismus insofern als eine nach innen solidarische ArbeiterInnenklasse wehrhafter gegen ihre Ausbeutung ankämpfen könnte. Insofern handeln ArbeiterInnen, wenn sie rassistisch agieren, gegen ihre eigenen Interessen als ArbeiterInnen. Sie behindern sich so gegenseitig, um beispielsweise erfolgreich für höhere Löhne oder bessere Arbeitsbedingungen zu kämpfen.

Doch erhalten die ArbeiterInnen, die vermeintlich der dominierenden Gruppe angehören eine höhere Anerkennung als Kompensation. Mit W.E.B. du Bois erinnert Opratko (2013, 329) daran, „dass die weiße Gruppe von Arbeitern, wenngleich sie auch niedrige Löhne bezog, einen Ausgleich in Form einer Art öffentlichen und psychologischen Lohns erhielt. Weil sie weiß waren, wurden sie in der Regel besser behandelt und geachtet“. Dieser öffentliche bzw. psychologische Lohn ist nicht nur einer der sozialen Anerkennung, sondern schlägt sich vielmehr auch in Form von materiellen Verbesserungen nieder. Denn die weißen ArbeiterInnen steigen so schneller in der Arbeitshierarchie auf oder haben schlicht die besseren Chancen auf besser bezahlte Arbeitsplätze. Diese Bevorzugung weißer ArbeiterInnen verweist, so Opratko, auf eine konsensorientierte Form der Herrschaft durch die Bourgeoisie. Durch diese Bevorzugung bindet die herrschende Klasse Teile der ausgebeuteten Klasse an sich. Damit ist es für Opratko wenig sinnvoll ArbeiterInnen davon zu überzeugen, dass sie – wenn sie rassistisch handeln – entgegen ihren Interessen handeln. Denn: „Gemeinsame Klasseninteressen liegen nicht unter einer Schicht aus Politik und Ideologie verborgen, sondern müssen politisch hergestellt werden. Dies geschieht am besten und effektivsten ... im Rahmen von konkret ausgefochtenen Klassenkämpfen“ (Opratko 2013, 329f). Rassismus wird, wie bei Mosler, mit dem Kampf für eine klassenlose Gesellschaft überwindbar.

Der Begriff der Rassifizierung ermöglicht zumindest die neue Erscheinungsform des Rassismus als kulturellen, das heißt als ein Rassismus ohne Rassen, überhaupt als Rassismus zu verstehen. Auch Mosler anerkennt, dass Rassismus nicht notwendigerweise mit einem Diskurs

der Rasse verknüpft ist. Mosler statuiert dies jedoch nur als Faktum. Rassismus ist flexibel, den Herrschenden ist egal, ob sie Rassismus mit oder ohne Rassenbegriff zur Legitimation ihrer Herrschaft nutzen. Was dann aber noch Rassismus ist, wie weit die Trennung von Rassismus und Rassendiskurs möglich ist, bleibt offen. Was hindert Mosler daran zu meinen, dass Herrschende nicht ebenso andere Kategorien rassistisch nutzen, um ihre Herrschaft zu legitimieren? Der Begriff der Rassifizierung bietet hier – wenn auch nur scheinbar – eine Möglichkeit das Aufkommen eines Diskurses der Rasse als Teil eines Herrschaft legitimierenden Diskurses zu erklären. In einem gewissen Sinne nützt Rassismus den Herrschenden einer Gesellschaft. Sie ist Herrschaftsstrategie, Strategie der Hegemonie, Teil eines Teilens und Herrschens.

Rassismus als Praxis verstanden ist aber wesentlich ein Tun, ein Kategorisieren von Menschen in Gruppen. So ein Denken, Rassismus als eigenständige Praxis mehr oder weniger unabhängig von grundlegenden gesellschaftlichen Vorgängen zu begreifen, schützt so auch vor einem übertriebenen Ökonomismus. Denn weder ist Rassismus bloß Folge kapitalistischer Herrschaft, noch kann darauf vertraut werden, dass die Interessen der ArbeiterInnenklasse ArbeiterInnen zu einem antirassistischen Bewusstsein führen würde. Auch wäre damit die Frage Moslers adressiert, warum die ArbeiterInnenklasse überhaupt rassistische Weltdeutungen annimmt, warum sie trotz widersprechender Erfahrungen und trotz gegenteiliger Interessen offen für Rassismus ist. Denn die Interessen und die Erfahrungen sind erst Teil des Diskurses, diese werden erst im Diskurs geschaffen. Hinter dem Diskurs gibt es nichts, die ArbeiterInnenklasse hat kein originäres Interesse Rassismus zu überwinden. Ein starker rassifizierender Diskurs strukturiert die Welt entlang rassifizierender Spaltungen, ein starker Klassendiskurs strukturiert die Welt entlang von Klassengrenzen. So etwas wie die Wahrheit oder die Welt als Erfahrung und der Lebensprozess der Menschen als Praxis ermöglichende oder initiierende Momente werden dabei jedoch suspendiert. Moslers Ansichten könnte aus dieser Perspektive ein gewisser Essentialismus unterstellt werden. Die Klasseninteressen müssten laut Mosler zu bestimmten Erfahrungen und zu bestimmten Zielsetzungen führen. Opratko dagegen negiert die Existenz solcher Interessen, diese müssten erst hergestellt werden. Für Opratko strukturiert der rassifizierende, rassistische Diskurs objektiv die Gesellschaft.

Damit mystifiziert Opratko die Entstehung des Rassismus nicht weniger als Mosler. Mosler argumentiert, dass Rassismus als Folge der Diskrepanz zwischen aufgekomenen Menschenrechten einerseits und gleichzeitigem (erneuten) Aufkommen der Sklaverei andererseits als Rechtfertigung für die Sklaverei entstanden ist. Für Opratko kann so etwas nur einen Ursprungsmythos darstellen, der andere Formen von Rassismus mit Ausnahme jenes Farbrassismus zur Zeit der Sklaverei in den USA nicht erklärt. Das Aufkommen anderer Rassismen in anderen Situationen ist damit nicht verstanden. Für Opratko ist Rassismus wesentlich rassifizierende Praxis. Insofern Rassismus bei Opratko, wie bei Mosler Herrschaftslegitimation ist, stellt er sich ebenso als eine von oben konstruierte Ideologie dar, ist er keine spontane Ideologie. Insofern jedoch die Praxis des Rassismus in den Blick kommt, wie bei Opratko, wird eine Theorie des Rassismus möglich, die gleichsam >>von unten<< erklärt, wie Rassismus entsteht. Auch wenn Opratko keinen Ursprungsmythos schafft, meint er doch mystifizierend: „Welche Menschen als >>Fremde< oder >>Andere<< gelten, ist Produkt der Geschichte, das zeigen historische Analysen zum Verständnis des Phänomens Rassismus deutlich“ (Opratko 2013, 323). Wer als fremd definiert wird, ist Produkt der Geschichte. Mystisch ist diese Aussage vor allem, weil >menschliches Handeln innerhalb sozialer Strukturen< hier unter dem Begriff der Geschichte verschleiert wird. Welche Selbst- und Fremdkonstruktionen in der Geschichte erscheinen, ist Produkt des Diskurses, ist Produkt der Menschen, die für oder gegen diese oder jene Selbst-Fremd-Konstruktion agieren. Mystisch ist diese Aussage jedoch auch deswegen, weil sie trotz der prominenten Stellung der Geschichte, die Geschichte selbst enthistorisiert. Auch wenn damit jeder einzelne Rassismus bei Opratko eine eigene Entstehungsgeschichte, jeweils einen eigenen Grund, erhält, so suspendiert er doch die Geschichtlichkeit der Geschichte. Unabhängig von der geschichtlichen Situation bezeichnet Rassismus immer dieselbe Praxis der Rassifizierung.

Mit dieser intensiven Ausweitung des Begriffs des Rassismus, die die Rassifizierung mizudenken versucht, geht konsequenterweise eine extensive Ausweitung des Begriffs einher. Beide Diskutanten stimmen jedenfalls überein, dass Rassismus nicht auf den Begriff der Rasse festgeschrieben ist. Mosler lässt die Ausmaße der Ausweitung offen, grenzt jedoch negativ bestimmte Begriffe aus, kritisiert Opratko für seinen von Wulf D. Hund übernommenen ‚Allrassismus‘, wonach jegliche Konstruktion von unterschiedlichen Graden des Menschseins entlang beliebiger Distinktionskategorien Rassismus wäre. Opratko lässt dies

in seinen Beiträgen durchaus offen – auch wenn er mit dem Beispiel des Rassismus in der Antike einen Hinweis gibt. Eine gründliche Auseinandersetzung mit dem Argument Aristoteles', die SklavInnen seien von Natur aus nicht zur Vernunft fähig, kann hier (noch) nicht geleistet werden.²⁴ Ein Hinweis, dass die Gruppe der SklavInnen in der Antike keine rassifizierte Konstruktion darstellt, liegt jedoch möglicherweise darin, dass es kein gemeinsames kulturelles oder biologisches Merkmal von SklavInnen gibt, an welches der Nachweis Vernunftunfähigkeit statthätte, außer dass sie SklavInnen sind. SklavInnen wurden in der griechischen Antike Gefangene in Kriegen oder straffällig gewordene Menschen.

Explizit äußert sich Opratko zu Moslers Kritik nicht, Müller-Uri ist hier direkter und vielleicht auch konsequenter als Opratko, wenn sie meint:

„Gemeinsam sind all diesen Erscheinungsformen rassistischer Diskurse [Klassismus und Sexismus] ihre grundsätzliche Struktur und ihre Effekte im Prozess klassenspezifischer Vergesellschaftung. Die symbolische Spaltung der Welt in Self und Other als grundlegende Form rassistischer Diskurse ,hat die Funktion, Identität zu produzieren und Identifikationen abzusichern' und ,ist Bestandteil der Gewinnung von Konsensus und der Konsolidierung einer sozialen Gruppe in Entgegensetzung zu einer anderen, ihr untergeordneten Gruppe“ (Müller-Uri 2014, 74).

Rassismus verstanden als die Geschichten der Rassifizierung als Praxis schafft erst die verschiedenen Gruppen von Menschen und folglich Rassendiskriminierungen.²⁵ Rassismus schafft erst die Distanz, die ihr zugrunde liegt, meint Opratko mit Mark Terkessidis.

Rassismus als Rassifizierung begriffen, rückt damit mehr die Praxis der Menschen in den Vordergrund, sie rückt die Frage in den Vordergrund, warum die Menschen selbst >>von unten<< beginnen rassistisch zu handeln. Es gelingt Opratko – in der Kürze seiner Diskussionsbeiträge – jedoch nicht, die soziale Herkunft, den latenten Seinsgrund dieser Praxis selbst zu ergründen. Die Frage also, warum Menschen >>von unten<< beginnen rassistisch zu denken und zu handeln, bleibt bei Opratko unbefriedigend beantwortet; schlicht ein Faktum. Die Gründe warum Menschen beginnen rassistisch zu denken und handeln, könnten so

²⁴ Eine fundiertere Analyse bietet Weber (2015).

²⁵ Rassismus als Rassifizierung verstanden, ermöglicht so Rassismus als Basis aller Kategorisierungen der Menschen zu verstehen. Wird das Subjekt und das Objekt erst im Diskurs geschaffen, kann das Objekt, zB. die Rasse, genauso entlang geschlechtlicher oder sozioökonomischer Linien geschaffen werden. EinE ArbeiterIn, die in Abgrenzung zu BäuerInnen oder zu UnternehmerIn sich als ArbeiterIn begreift, wäre der Form nach nicht anders rassistischer als ein Weißer, der in Abgrenzung zu sich von Schwarzen spricht.

beispielsweise in der Psychologie des Menschen gesucht werden. Es könnten die Strukturen der persönlichen Motive untersucht werden, um dieses Warum zu beantworten. Soll nicht angenommen werden, dass eine gewisse Disposition der menschlichen Psyche den Menschen zeitlebens anfällig für Rassismus oder Fremdenfeindlichkeit macht, so muss die Antwort nicht in der Psyche der Menschen gemacht werden, sondern bereits davor ansetzen bei der Art und Weise, wie eine Gesellschaft organisiert ist, die schließlich bestimmte fühlende Menschen hervorbringt.

Bei beiden ist das Ende des Rassismus mit dem Ende des Herrschaftsregimes verknüpft. Als Herrschaftslegitimation wird Rassismus obsolet, wenn keine Gruppe von Menschen über andere Menschen mehr herrscht: „Wenn gezeigt werden kann, dass Rassismen überall existiert haben, wo Gesellschaften in Klassen gespalten waren, muss das keinesfalls für einen vermeintlichen >>ewigen Rassismus<< sprechen; es verweist schlicht auf die kolossale Notwendigkeit, diese Spaltung endlich zu überwinden“, schreibt Opratko (2013, 330) und schickt sich an hinzufügen, dass der Kampf gegen rassistische Spaltungen „am besten und effektivsten ... im Rahmen von konkret ausgefochtenen Klassenkämpfen“ (ebd., 329f) geführt wird. Hier trifft sich Opratko wieder mit Mosler. Dieser ist jedoch konkreter und meint, dass mit der Praxis des Klassenkampfes am besten gegen Rassismus vorgegangen wird, da das Proletariat sich von Ausbeutung nur dann emanzipieren kann, wenn sie jede interne Spaltung überwinden. Mosler verweist auf die Lebensumstände, auf den Erfahrungshorizont von ArbeiterInnen, der eigentlich keinen Rassismus erlauben würde und schafft damit einen Ansatz einer materialistischen Theorie des Rassismus, die nicht eine mystifizierte Praxis Rassismus als Rassifizierung entstehen lässt, sondern die Praxis aus den Lebensumständen der Menschen heraus versucht zu verstehen.

Nun um diese Themenkomplexe – den Zusammenhang von Rassismus und biologistischem Rasse-Diskurs und/oder anderen rassifizierenden Diskursen, die Art und Weise wie Rassismus als Idee und Ideologie entsteht und schließlich wie ein Ende eines Rassismus oder einer Rassifizierung als möglich gedacht werden kann – verstehen zu können, ist es zunächst einmal nötig zu verstehen, wie Ideen, wie Praxen entstehen. Wie diese Ideen und diese Praxen eingebunden sind in die materielle Welt des gesellschaftlichen Seins.

Mal mehr, mal weniger implizit verweisen beide Denker, Mosler wie Opratko, jeweils auf unterschiedliche Denktraditionen, wie das gesellschaftliche Sein strukturiert ist und wie folglich in diesem Sein Ideen, Praxen und Ideologien situiert sind. Eher implizit liegen unter den beiden Theorien des Rassismus verschiedene Prämissen, verschiedene Gesellschaftsanalysen, unterschiedliche Ansichten, wie die menschliche Gesellschaft strukturiert ist und wie sie sich selbst strukturiert. Mosler denkt mehr in einer orthodox-marxistischen Tradition, versteht das gesellschaftliche Sein als eine aus einer Basis und einem Überbau bestehenden Totalität und versucht Rassismus als Teil, als Überbauphänomen dieser Totalität zu verstehen. Opratko argumentiert mehr aus einer (post-)strukturalistischen Sicht, in der die einzelnen gesellschaftlichen Sphären in ihrem Zusammenspiel das gesellschaftliche Sein schaffen. Der Diskurs des Rassismus, der Kampf um Ideologie erhält in dieser Denktradition eine eigene Geschichte. Die Geschichte des Rassismus beginnt bei Mosler mit dem Kapitalismus. Die Geschichten des Rassismus sind bei Opratko jeder Klassengesellschaft inhärent, die Geschichte selbst wird dabei jedoch enthistorisiert.

Beide Autoren stützen sich mit ihrer Theorie des Rassismus auf verschiedene DenkerInnen, die gewichtige ProponentInnen der jeweiligen Denktraditionen sind. Im Falle von Opratko ist das an prominenter Stelle Stuart Hall, im Falle von Mosler mehr Georg Lukács. Dieser versucht Rassismus als Teil eines Systems der gesellschaftlichen Totalität zu verstehen, das heißt Rassismus als gesellschaftliches Phänomen in einer ganz bestimmten Gesellschaft – Kapitalismus – zu bestimmen. Lukács versucht die Teile vom Ganzen her zu bestimmen, versucht das Phänomen des Rassismus aus der Logik des gesellschaftlichen Ganzen zu denken.

Paradigmatisch für ein eher (post)strukturalistisches Denken²⁶ wird hier die Gesellschaftsanalyse Stuart Halls nachgezeichnet. Hall, einer der Begründer des *Centre for*

²⁶ Es wird im nächsten Kapitel zu zeigen sein, warum hier von einem eher (post)strukturalistischen Denken die Rede ist. In einem Interview mit Stuart Hall in den 1980er Jahren meint der Interviewer, dass sein Werk oftmals als postmarxistisch und poststrukturalistisch kategorisiert wird. Hall meinte dazu, dass dies insofern zutreffe, als er über den orthodoxen Marxismus hinausgehe und selbiges auch gleichsam über den Strukturalismus zu sagen wäre. In diesem Sinne meint er: „>>Post<< bedeutet also für mich, auf der Basis bestimmter Probleme, einer bestimmten Problematik, weiterzudenken. Es bedeutet nicht, das Terrain zu verlassen, sondern es als Bezugspunkt zu nutzen. Nur in diesem Sinne bin ich Postmarxist und Poststrukturalist“ (SH 3, 75). Damit soll auch erklärt sein, warum in der vorliegenden Arbeit von (Post)Strukturalismus und dergleichen die Rede ist, warum also dieses (Post-) in Klammer gesetzt ist.

Contemporary Cultural Studies (CCCS)²⁷ an der Universität Birmingham, wird in einigen Werken – allen voran mit *Bedeutung, Repräsentation und Ideologie* (SH 4, 34ff) – einen als Reduktionismus verstandenen marxistischen (ökonomistischen) Determinismus kritisieren; dabei explizit auch Georg Lukács' Ontologie zum Thema machen (vgl. SH 1, 23). Statt den Grund der Entstehung von Ideen oder Praxen, wie Rassismus, in >>der Ökonomie<< zu suchen, wird Hall die politischen und kulturellen Praxen in den Blick nehmen, um Rassismus als Ausschlusspraxis zu verstehen, hier schloss auch Opratko an. Zu Rassismus liegen von Hall einige Aufsätze vor. Im Argument Verlag sind in den letzten 20 Jahren ausgewählte Werke Halls erschienen.

Im Folgenden wird nun der Versuch unternommen, Opratkos Argumente durch jene von Stuart Hall zu vertiefen, wird also versucht, die theoretischen Prämissen herauszuarbeiten, die den Argumenten Opratkos unterlegt sind.

3. Stuart Hall: Gesellschaft, Ideologie und Rassismus

Wird den bisherigen Ausführungen aus der Debatte zwischen Mosler und Opratko gefolgt, so zeigen sich auf den ersten Blick zwei sehr ähnliche Begriffe von Ideologie. Bei beiden legitimieren Ideologien soziale Ungleichheit, bei beiden ist Ideologie ein Rechtfertigungsreden und gehört damit unweigerlich zur Realität von Gesellschaften in denen soziale Ungleichheiten manifest sind. In jeder Gesellschaft, in der eine Gruppe von Menschen über andere Menschen herrscht, muss jene Gruppe, angewiesen auf den Konsens der Beherrschten, ihre Macht rechtfertigen. Mosler spricht das direkt aus, wenn er meint, dass Rassismus eine >>von oben<< konstruierte Ideologie ist, >>von oben<< meint hier ein von den Herrschenden produziertes Ideengebäude. Dabei sind Ideologien nicht frei erfindbar, sondern sind „auf einen Ansatzpunkt in der realen Welt angewiesen“ (Mosler 2012, 32f). Auch Opratko meint, dass Rassismus als Ideologie Herrschaft legitimiert und ArbeiterInnen spaltet: „Unternehmen profitieren von rassistischen Verhältnissen; eine ArbeiterInnenklasse, die nicht

²⁷ Mit dem CCCS, gegründet 1964 von Richard Hoggart, hat sich mittlerweile ein ganzer neuer Theoriestrang, die Cultural Studies entwickelt, welcher stark beeinflusst war vom Strukturalismus Claude Lévi-Strauss einerseits und von den Marxisten Antonio Gramsci und Louis Althusser andererseits.

entlang rassistischer Linien gespalten ist, kann ihre Interessen weit effektiver durchsetzen“ (Opratko 2013, 328). Gleichzeitig verneint er – gegen Mosler – jedoch gemeinsame Klasseninteressen: „Gemeinsame Klasseninteressen liegen nicht unter einer Schicht aus Politik und Ideologie verborgen, sondern müssen politisch hergestellt werden“ (ebd., 329). Gemeinsame Klasseninteressen sind nicht an sich vorhanden, sondern müssen in der Sphäre des Politischen erst ausgehandelt oder ausgekämpft werden.

Damit sind für eine historisch-materialistische Rassismustheorie zwei wichtige Bezugspunkte angesprochen. Zum einen muss die Frage nach dem Verhältnis von Klasseninteresse, Klassenbewusstsein und Ideologie geklärt werden, zum anderen – damit zusammenhängend – die Frage nach dem Verhältnis der beiden Systeme >Ökonomie< und >Ideologie<, bzw. in der Sprache des Marxismus das Verhältnis von Basis und Überbau. Stuart Hall adressiert diese Zusammenhänge in einem Aufsatz, der den Titel *Ideologie und Ökonomie. Marxismus ohne Gewähr* (SH 4, 8-33) trägt. Als Anspruch einer Ideologietheorie hält er dort fest: „Das Problem der Ideologie ist, innerhalb einer materialistischen Theorie zu erklären, wie gesellschaftliche Ideen entstehen. Wir müssen verstehen, welche Rolle sie in einer bestimmten Gesellschaftsformation spielen, um den Kampf für die Veränderung der Gesellschaft zu orientieren und den Weg zu bahnen für eine sozialistische Transformation“ (SH 4, 10). In Folge wird versucht herauszuarbeiten, wie Stuart Hall das Verhältnis von Basis und Überbau, von Ökonomie und Ideologie, bestimmt, wie gesellschaftliche Ideen entstehen und welche Rolle sie innehaben und schließlich, wie Hall selbst sich eine Transformation hin zu einer klassenlosen Gesellschaft vorstellt.

Kritik am ökonomistischen Determinismus

Zunächst wird hier also Licht auf Halls Weltanschauung, auf seine Analyse des gesellschaftlichen Seins geworfen. Wie versteht er die Welt? Wie ist diese organisiert? Insbesondere wird hier auf die Frage nach dem Verhältnis von ökonomischer Basis und ideologischem Überbau eingegangen, um von hier aus eine Idee davon zu bekommen, wie Stuart Hall das Verhältnis von Ökonomie und Ideologie denkt, wie vor allem ideologische Phänomene, wie Rassismus, entstehen und wie diese zur Kategorie der (herrschenden) Klasse stehen. Die Fragen, die hier also adressiert bzw. versucht werden zu beantworten, könnten lauten: Wie entstehen geistige Produkte, wie entstehen Ideen? Wie verhalten sich diese Ideen

zu gesellschaftlichen Praxen, wie zu der gesellschaftlichen Welt auf die diese rekurren, die sie adressieren? Die Crux, solche Fragen zu beantworten, liegt offen vor. Um solche Fragen besprechen zu können, wird selbst schon auf Ideen zurückgegriffen, die selbst irgendwie entstanden sind. Die Bearbeitung dieser Fragen, unter anderem wie Ideen entstehen, setzt also schon eine Idee davon voraus, wie Ideen entstehen. Es muss hier also eine Wette eingegangen werden, eine Entscheidung getroffen sein, wie die Entstehung von Ideen erklärt werden will. Hier wird im Sinne einer historisch materialistischen Tradition, die Wette abgeschlossen, dass Ideen als Antworten auf praktische Herausforderungen entstehen, inmitten von sozioökonomischer Situation und verfolgtem Ziel. Im Folgenden wird also der Versuch unternommen, die hier angewendete Schreibpraxis theoretisch zu fundieren.

Stuart Hall war als politischer Aktivist eingebettet in die dominanten politischen Debatten in Großbritannien zwischen den 1950er und 1980er Jahre. Mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs änderten sich die Voraussetzungen politischer Debatten gravierend. Nicht mehr der Krieg und der Kampf gegen die Grausamkeiten des Faschismus bestimmten die Diskussionen, vielmehr setzte eine allgemeine Aufbruchsstimmung ein, die nicht nur davon getragen wurde, dass der Krieg endlich zu Ende ging und der Faschismus besiegt wurde, sondern auch vom in den 1940er Jahre durch die Kriegswirtschaft angestoßenen Wirtschaftsaufschwung.²⁸ In großen Teilen Westeuropas kamen sozialdemokratische, teils kommunistische Parteien an die Macht innerhalb bürgerlicher Staaten, der Staat wurde zu einem (keynesianistisch, fordistisch²⁹) geführten Wohlfahrtsstaat³⁰ um-, das Bildungswesen wurde – erst recht nach dem so

²⁸ Einen guten Einblick in die Gründe des wirtschaftlichen Aufschwungs während und vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg bietet Michael Kidrons Werk *Rüstung und wirtschaftliches Wachstum. Ein Essay über den westlichen Kapitalismus nach 1945* (1971). In seiner Theorie stellt er vor allem die permanente Rüstungsökonomie und den Aufschwung sozialer Kämpfe (durch die ArbeiterInnenschaft und deren Organisationen, wie Gewerkschaft und sozialistischen und sozialdemokratischen Parteien) als Gründe für den Wirtschaftsaufschwung vor. Die staatlichen Investitionen in die arbeitsplatzintensive Kriegsgüterindustrie während des zweiten Weltkriegs und während des Kalten Krieges fungierte wie eine permanente Konjunkturbelebung durch die einzelnen Staaten. Auf Dauer konnten sich die einzelnen Staaten die staatlichen Kriegsinvestitionen nicht leisten, sie mussten abrüsten.

²⁹ Antonio Gramsci prägte diesen Begriff in seinen Gefängnisheften, um auf die Eigenart des fordistischen Fabrikssystems hinzuweisen: Durch Rationalisierung der Arbeitsschritte, zB Fließbandarbeit, wurde die Produktivität gesteigert, was den Betrieben erlaubte höhere Löhne zu zahlen, damit sich die ArbeiterInnen die Produkte auch selbst leisten konnten (vgl. bspw. GH 9, 2093).

³⁰ Kurz gesagt ging es dem Keynesianismus darum Wirtschaftskrisen durch staatliche Investitionen in >die Wirtschaft< abzufedern. Ein wichtiges Instrument dafür war die Kaufkraftsteigerung. Nachdem Wirtschaftskrisen im Keynesianismus vorwiegend als Unterkonsumtionskrisen verstanden werden, führt Armut wegen der dadurch verursachten mangelnden Nachfrage zu Krisen. Armut zu bekämpfen, verlangt einen gut ausgebauten Sozialstaat. Einen guten Einblick in Theorie und Diskussion des Keynesianismus bietet Deutschmann (1973).

genannten Sputnikschock³¹ ab 1957 – ausgebaut. Großbritannien war unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg beinahe bankrott. Das British Empire musste zerfallen, Industrien wurden verstaatlicht, die Wirtschaft war am Boden zerstört, Lebensmittelrationen wurden ausgegeben, als Reaktion auf die Verarmung wurde ein allgemeines Gesundheitssystem aufgebaut. Nach dem Krieg – die Rüstungsausgaben mussten in Europa reduziert werden³² – erholte sich die britische Wirtschaft (auch Dank des us-amerikanischen Marshallplans), der Lebensstandard der Masse der britischen ArbeiterInnen stieg. Vollbeschäftigung, als Folge des Aufschwungs und der staatlich gelenkten Wirtschaftsplanung setzte ein. Aufgrund von Stipendienprogrammen und dem Ausbau der Erwachsenenbildung strömten immer mehr ArbeiterInnen in Bildungsinstitutionen. Es schien beinahe so, als ob dem Kapitalismus die krisenhaften Auswüchse genommen wurden. Die Verarmung der Massen in Folge von Krieg und Krisen war scheinbar gestoppt oder zumindest unter Kontrolle gebracht. Mit Ausnahme einer Debatte um die Verstaatlichung der Industrie³³, konzentrierten sich die politischen Debatten dieser Zeit – nicht nur in Großbritannien – vor allem um kulturelle Themen, wie beispielsweise Rassismus oder Sexismus. In ihrem einführenden Werk *Cultural Studies. Eine Einführung* bringen Lutter und Reisenleitner diesen Umstand auf den Punkt: „Vollbeschäftigung und Wohlfahrtsstaat gaben dem Sozialismus neue Vorgaben, deren Eckpfeiler Antirassismus, Antiimperialismus, nukleare Abrüstung und Beseitigung von Bildungsprivilegien waren“ (Lutter und Reisenleitner 2005, 21).

Gleichzeitig waren die 1950er/1960er Jahre die Jahre der großen Enttäuschungen innerhalb der globalen marxistischen Denktradition(en). Viele linke TheoretikerInnen, die einem (stalinistischen) Marxismus der bis dahin vielerorts etablierten kommunistischen Parteien anhängen, fühlten sich spätestens mit der Niederschlagung der Revolutionen gegen die stalinistische Herrschaft 1956 in Ungarn und Polen³⁴ von diesem angewidert und begaben sich auf Fehlersuche innerhalb des stalinistischen Dogmas. Jene, die damals nicht dem Marxismus

³¹ Im Oktober 1957 schoss Russland den ersten Satelliten in den Weltraum. Zehn Jahre zuvor hatte der US-amerikanische Präsident Harry Truman (Truman-Doktrin) den Kalten Krieg ausgerufen. Im Konkurrenzkampf gegen Russland schien die westliche Welt zurückzubleiben. Mit diesem Satelliten stellte Russland auf Ebene der Technologie den Führungsanspruch der USA ernsthaft in Frage. Die Folge war im ganzen Westen verstärkte staatliche Investitionen in Technologie und Wissenschaft.

³² Ein wesentlicher Grund das British Empire aufzulösen, waren beispielsweise die exorbitanten Ausgaben für Militär, das die Kontrolle der Kolonien innehatte.

³³ Die von der Labour-Party verstaatlichten Industriezweige wurde unter der Tory-Regierung ab den 1950er Jahren wieder schrittweise privatisiert.

³⁴ Einen Überblick zu den Ereignissen in Ungarn und Polen verschafft ein Artikel von Maria Asenbaum (2007).

insgesamt den Rücken kehrten, versuchten dementsprechend neue Lesarten der marxistischen Theorien zu begründen. Wohl am erfolgreichsten waren die Versuche französischer Intellektueller um Louis Althusser und seinen SchülerInnen (Michel Foucault, Jacques Derrida, Nicos Poulantzas oder Étienne Balibar). In Großbritannien waren es neben AkademikerInnen, wie Doris Lessing, Christopher Hill, E.P. Thompson eben auch Stuart Hall, die um die Ereignisse von 1956 der britischen kommunistischen Partei den Rücken kehrten und neue praktische, wie theoretische Wege suchten.³⁵

Vor diesem Hintergrund, der Ablehnung stalinistischer Politik³⁶ und der (pseudo-)marxistischen Rechtfertigung derselben, verwundert es nicht, dass marxistische Intellektuelle im Westen nach einer Theorie suchten, die die durch den Marxismus aufgeworfenen Fragen nach einer adäquaten Gesellschaftsanalyse und nach der Möglichkeit und Notwendigkeit einer klassenlosen Gesellschaft neu zu beantworten (ver)suchten. In Zentrum der Kritik oder Ablehnung stand ein stalinistischer Ökonomismus, wonach lediglich die Wirtschaft geändert werden müsse und die so genannten Überbauphänomene, wie bspw. die Kultur, sich mit diesem gleichsam automatisch umwälzen würden. Am bekanntesten ist diese Kritik wohl von FeministInnen formuliert worden, der die Agenda der Frauenpolitiken nicht länger als bloße Nebenwidersprüche, neben den ‚wirklich wichtigen‘ Angelegenheiten um den Klassenkampf, hinnehmen wollten. Mit der Kritik am Ökonomismus wurde in logischer Folge grundsätzlich

³⁵ Neben Frankreich und England konnte sich nur noch in Italien die kommunistische Partei in der Nachkriegszeit in den politischen Landschaften dieser Länder etablieren. Anders als in England und Frankreich distanzierte sich jedoch die PCI vom Einmarsch russischer Truppen beispielsweise in Ungarn und schlug einen neuen Kurs ein, welcher später ab 1975 als Eurokommunismus bekannt wurde. Intellektuelle, wie Rossana Rossanda, verblieben – wenn auch nicht unkritisch gegenüber der neuen reformistisch-sozialdemokratischen Politik – jedoch innerhalb der Partei. In Österreich kollabierte die KPÖ in diesen Jahren; hatte sie in den Nachkriegsjahren noch etwa 150.000 Mitglieder, so schrumpfte sie bis 1975 auf knapp 20.000. Die KPÖ war bis in die 1970er Jahre Moskau treu, auch wenn es über diesen Kurs heftige Debatten innerhalb der KPÖ gab. Auch 1956 blieb die KPÖ ihrer stalinistischen Linie treu und verteidigte den Einmarsch der russischen Truppen. Ein Drittel der kommunistischen Intellektuellen verließen in Folge dieser Politik beispielsweise die Redaktion der Volksstimme, dem offiziellen Parteiorgan. Einen interessanten Einblick in das Verhältnis der KPÖ zur ungarischen Revolution 1956 und dem Prager Frühling verschafft die Dissertation von Maria Bianca Fanta (2016, 113ff). Die internen Debatten wurden unterdrückt, schwelten aber bis in die 1960er Jahre im Untergrund. So schwenkten beispielsweise Ernst Fischer, der erste österreichische Bildungsminister der Nachkriegszeit, und Franz Marek, einer der führenden intellektuellen Köpfe der KPÖ, erst mit dem Prager Frühling 1968 vom Stalinismus auf einen reformkommunistischen Weg um, woraufhin beide – wie viele Mitglieder – aus der KP ausgeschlossen wurden.

³⁶ In den späten 1920er Jahre verordnete Stalin der jungen Sowjetunion den ersten Fünfjahresplan. Ziel desselben war eine Industrialisierung des Landes, die Überwindung der Rückständigkeit auf dem Rücken der BäuerInnen. Mit diesem Ziel wurde auch die unter Lenin und Trotzki eingeführte so genannte Neue Ökonomische Politik (NEP), die für BäuerInnen einen beschränkten Markt eröffnen sollte, beendet. Die Industrialisierung galt als einzige Möglichkeit den sozialistischen ArbeiterInnenstaat auszubauen bzw. zu verteidigen (vgl. Harman 1998, 11) oder (vgl. Stalin 1954, 88).

das Verhältnis verschiedener (Sub-)Systeme zueinander, respektive die Frage, ob ein System andere (Sub-)Systeme determinierte, in Frage gestellt. Mit der Kritik am stalinistischen Ökonomismus verband sich also auch eine Kritik am Verhältnis von einer so genannten (wirtschaftlichen) Basis und seinem (politischen, juridischen, kulturellen und ideologischen) Überbau.

Einen guten Einblick in die britische Situation verschafft ein Interview mit Stuart Hall aus den 1990er Jahren, wo er seinen Werdegang Revue passieren lässt. Er hatte von 1951 bis 1956 Englisch in Oxford studiert und wollte gerade seine Dissertation schreiben, als 1956 seine akademische Biographie bricht:

„Im August [1956], während wir in Cornwall waren, marschierte die Sowjetunion in Ungarn ein und Ende August marschierte Britannien in Suez ein. Das war das Ende von alldem. Die Welt stand Kopf. Dies war die Entstehung, der Beginn der Neuen Linken. Wir waren an einem anderen Ort. Die meisten Leute aus unseren Kreisen, die in der Kommunistischen Partei waren, traten aus und die Oxford-Sektion der Partei zerbrach. [...] Das war der Moment, der politische Raum, die Geburt der ersten britischen Neuen Linken. Raphael Samuel überredete uns, eine Zeitschrift zu gründen, Universities and Left Review und ich war daran beteiligt“ (SH 3, 20). Und weiter: „Man konnte die Neue Linke nicht einfach aufbauen, denn schließlich hatte die Arbeiterklasse bereits ihre Institutionen, die Labour Party, die Gewerkschaften. [...] Wir standen unter dem Einfluss der stalinistischen Erfahrung und wir waren zutiefst misstrauisch gegenüber bürokratischen Apparaten der politischen Partei. Also entschieden wir uns, die Frage zu umgehen. [...] Es war ein Kampf um die Erneuerung sozialistischer Ideen, nicht um die Renovierung einer Partei“ (SH 3, 23). Schließlich: „Wir bezogen uns auf den Marxismus, aber sehr viel kritischer, wir waren sehr viel eher bereit, neue Dinge zu denken, insbesondere einen Raum zu öffnen für Fragen der populären Kultur, des Fernsehens etc.“ (SH 3, 24).

Hier soll nicht argumentiert werden, Stuart Hall habe das Erbe des wahren Marxismus verlassen, vielmehr geht es hier um die sich geänderten politischen Umstände, die politische Ideen, Analysen und Strategien evozierten. Es geht hier also bereits – wie oben angedeutet – um eine gewisse Weise Ideen in den Kontext ihrer Äußerung einzuordnen. Es geht hier also zunächst um die politische Krise, die sich auf philosophischer oder epistemologischer³⁷ Ebene

³⁷ Michel Foucault nutzt den Begriff der episteme als Hinweis auf die Ordnung der Dinge. Er schreibt in *Die Ordnung der Dinge*: „So gibt es in jeder Kultur zwischen dem Brauch dessen, was man die Ordnungscodes und die Reflexion über die Ordnung nennen könnte, die nackte Erfahrung der Ordnung und ihrer Seinsweisen“ (Foucault 1974, 24). Die Möglichkeit dieser nackten Erfahrung, der unvermittelte entsteht im epistemologischen Feld, in der Ordnung der Erfahrungswelt: „Welche Modalitäten der Ordnung sind erkannt, festgesetzt, mit Raum und Zeit verknüpft worden, um das positive Fundament der Erkenntnisse zu bilden...? [...] Es handelt sich um eine Untersuchung, in der man sich bemüht festzustellen, von wo aus Erkenntnisse und Theorien möglich gewesen sind, nach welchem Ordnungsraum das Wissen sich konstituiert hat, auf welchem historischen Apriori und im Element welcher Positivität Ideen haben erscheinen, Wissenschaften sich bilden, Erfahrungen sich in

niederschlug. Das große Interesse an kulturellen Fragen, beinhaltete bei Hall von Anfang an auch eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Rasse und des Rassismus. Dazu mussten Hall und seine Mitstreiter³⁸ all jene marxistisch-stalinistischen Sackgassen loswerden, die Kultur als bloßes Anhängsel der Ökonomie betrachteten: „Wir lasen Weber, wir lasen deutschen Idealismus, wir lasen Benjamin, Lukács, um den unserer Meinung nach unbrauchbaren Klassenreduktionismus zu korrigieren, der den klassischen Marxismus deformiert und ihn gehindert hatte, sich ernsthaft mit kulturellen Fragen auseinander zu setzen“ (SH 3, 27). In dieser Zeit (der 1950er und 1960er Jahre) wandte sich Hall stark den aufstrebenden (semiotisch-)strukturalistischen Theorien zu, machte sich die Gedanken von Claude Lévi-Strauss und Roland Barthes zu eigen und entwickelte so etwas wie eine kulturalistische Perspektive, in der die Kultur als Multitude verschiedener Lebenspraxen das gesellschaftliche Sein bestimmte. In diese Zeit fiel die Gründung des *Centres for Contemporary Cultural Studies* (CCCS, 1964). Im Namen des Zentrums spiegelt sich diese Geschichte. Den Bruch mit dem bis dahin dominanten Marxismus markieren Werke, wie Richard Hoggart's *The Uses of Literacy* (1958), Raymond Williams' *The Long Revolution* (1961) oder E.P. Thompsons *The Making of the English Working Class* (1963). Alle drei Werke brechen auf ihre Art mit einem ökonomischen Determinismus und betonen die distinkten Eigenheiten kultureller Phänomene. Auch Stuart Hall ergriff mit seinem Werk *The Popular Arts* (1965) Partei für jenen Bruch, der später als Teil eines größeren Bruchs, der auch die kontinentale Philosophie beschäftigte, mit dem Namen *Cultural Turn* etikettiert wurde. Sollte Kultur nicht mehr als bloßes Anhängsel verstanden werden, brauchte es einen neuen Kulturbegriff, der Kultur nicht mehr nur als Hochkultur verstand, sondern als umfassende Lebensweise. Das heißt, Kultur als Ausdruck gemeinsamer Erfahrungen zu begreifen, wie Raymond Williams es formulierte, als „whole way of life, ... as a mode of interpreting all our common experiences“ (zit. nach Lutter und Reisenleitner 2005, 23). Da es jedoch nicht die eine gemeinsame Erfahrung gibt, da jedes Individuum in seinen oder ihren verschiedenen Subjektpositionen verschiedene Erfahrungen macht, so gelangen die verschiedenen Erfahrungen untereinander in Konflikt. Frauen

Philosophien reflektieren, Rationalitäten sich bilden können, um vielleicht sich bald wieder aufzulösen und zu vergehen. [...] Was wir an den Tag bringen wollen, ist das epistemologische Feld, die episteme, in der die Erkenntnisse, außerhalb jedes auf ihren rationalen Wert oder ihre objektiven Formen bezogenen Kriteriums betrachtet“ (ebd.)

³⁸ Auch wenn die Cultural Studies immer schon ein theoretisch offenes Projekt waren, so waren gerade zur Anfangszeit ausschließlich männliche Akteure tätig. Erst in den 1970er Jahren änderte sich dies mit der vom Centre bewusst gewählten Strategie vermehrt Theorien des Feminismus zu thematisieren.

beispielsweise werden in einer männlich dominierten (sexistischen) Gesellschaft andere Erfahrungen zu Teil als Männern. Die Art und Weise, wie sich die Welt ArbeiterInnen zeigt, ist beispielsweise von jenen Erfahrungen von Hollywoodstars oder GroßunternehmerInnen sehr verschieden. So kommt es zu einem Deutungskonflikt, zu einem Kulturkampf, was E.P. Thompson dazu veranlasste schließlich Kultur als „whole way of struggle“ (ebd., 26) zu verstehen.³⁹

Gerade in einer Zeit der Vollbeschäftigung und der ArbeiterInnenbildung treten Fragen der Armut, der ökonomischen Situation von ArbeiterInnen⁴⁰ in den Hintergrund und Fragen um die Deutungshoheit der Welt beginnen eine gewichtigere Rolle zu spielen. Die Reden über eine ökonomische Basis und einen (ideologischen,...) Überbau hatte unter diesen Umständen ihre Erklärungskraft verloren. Plausibler erschienen vielmehr die individuellen und kollektiven Praxen einzelner Akteure, die sich in einem Netz gesellschaftlicher Verstrickung gegenseitig determinierten.

Erst knapp 20 Jahre später wandte sich Hall wieder mehr den Schriften Marx' selbst zu. Mitte der 1970er Jahre veröffentlichte er ein Kommentar zu Marx' Einleitung zu den Grundrissen von 1857. Dieses Werk, *A 'Reading' of Marx's 1857 Introduction to the Grundrisse* (1973), dokumentiert nicht nur einen Wendepunkt von einem strukturalistisch-linguistischen Kulturalismus hin zu einem über den marxistischen Strukturalismus Louis Althusser's⁴¹ vermittelten Denken, sondern könnte auch als Akt der teilweisen Versöhnung mit Marx verstanden werden. Dem Blick zurück zu Marx ging eine heftige Debatte innerhalb der CCCS

³⁹ E.P. Thompson „definierte Kultur als Konflikt zwischen Lebensformen (ways of life), als whole way of struggle, und beschrieb die Erfahrungen, Werte und Ideen >gewöhnlicher< Menschen. Er interpretierte diese als historischen Prozeß, in dem die Arbeiterklasse aktiv zu ihrer Entstehung beitrug und eine lebendige, politisch, selbstbewußte kulturelle Basis für ihre soziale Formation schuf“ (Lutter und Reisenleitner 2005, 26). Mit diesem Blickwechsel, angeregt durch Vorarbeiten von marxistischen PhilosophInnen, wie Walter Benjamin, entwickelte sich so auch eine neue Geschichtswissenschaft, die Geschichte nicht mehr im Sinne der Herrschenden als Heldenepos schreiben wollte, sondern die Geschichte der Unterdrückten und Unterworfenen unter dem Trümmerhaufen der Geschichte hervorzuholen versuchte.

⁴⁰ Obgleich betont werden muss, dass gerade in den 1960er und 1970er Jahre im Rahmen des CCCS die ArbeiterInnenklasse und ihre Lebensweise ein sehr begehrtes Forschungsfeld waren. Ein wichtiges Werk – das auch Aufnahme in den Kanon der Klassiker der Soziologie fand – aus dieser Zeit entstand mit Paul Willis' 1975 entstandener Studie *Learning to Labour: How Working Class Kids get Working Class Jobs* (1981).

⁴¹ Althusser hat sich immer gegen den Vorwurf gewehrt, seine Philosophie sei strukturalistisch. Der Strukturalismus sei – so Althusser (1975, 67) – „rationalistisch, mechanistisch, aber vor allem formalistisch“ und könne Kategorien, wie „>>Determinierung in letzter Instanz<<, >>Herrschaft/Unterordnung<<, >>Überdeterminierung<<“ nicht adäquat begreifen (ebd., 65). Nichtsdestotrotz rückte ihn sein „Flirt mit der strukturalistischen Terminologie“ (ebd., 64), wie er selbst sagt, in die Nähe des Strukturalismus. Stuart Hall, der weniger Berührungsängste mit dem Strukturalismus hatte, schien jedenfalls Althusser als Strukturalist zu lesen.

bzw. der marxistischen Philosophie in Großbritannien im Gesamten voraus, in der der Stellenwert der Philosophie Louis Althusser und seine Theorien zum Verhältnis von Basis und Überbau, von Ökonomie und Ideologie, disputiert wurden.

Um kulturelle oder geistige Phänomene zu verstehen; zu verstehen, wie diese entstehen, setzte sich Stuart Hall ab den 1970er Jahren intensiv mit dem strukturellen Marxismus Louis Althusser auseinander. An Althusser konnte er nicht nur aufgrund seines strukturalistischen Denkens anschließen, der Rückgriff auf Althusser half ihm auch einen weniger deterministischen Marx(ismus) zu verstehen und mit diesem sich auch abzugrenzen von poststrukturalistischen Entwicklungen, die beispielsweise den Begriff der Ideologie gänzlich mit jenem des Diskurses ersetzen (vgl. Callinicos 2014, 142) und für Hall zur Depolitisierung der Cultural Studies beitrugen. Um schließlich einen adäquaten (marxistischen) Begriff von Ideologie entwickeln zu können, so meint Hall (Hall 2012, 29f), braucht es einerseits ein Verständnis der relativen Autonomie aller gesellschaftlichen (Sub-)Systeme und andererseits eines der Determinierung durch die Ökonomie in letzter Instanz. Hall versuchte mit einem – wie er es nannte – Marxismus ohne Gewähr (vgl. SH 4, 8ff) exakt auszuloten, inwiefern die ökonomische Basis einen politischen, ideologischen,... Überbau determinierte. Bevor hier Halls eigene Positionen dargelegt werden können, lohnt ein Blick auf Halls Ausgangspunkt, auf seinen Zeitgenossen Louis Althusser *Für Marx* (2011).⁴²

Exkurs: Althusser, das Ökonomische als die letzte nie kommende Instanz

Für Louis Althusser bzw. die französischen (linken) Intellektuellen taten sich zu jener Zeit ähnliche Fragen auf, wie für die britischen MarxistInnen. Im Unterschied zu Großbritannien war in Frankreich die Linke, die sich aus verschiedensten marxistischen und anarchistischen Strömungen zusammensetzte, größer, sie waren vor allem auch im Großen und Ganzen radikaler und militanter. ArbeiterInnen und Intellektuelle machten nicht nur vielfach die Erfahrungen der Resistance während des Hitler-Regimes mit, Frankreich versuchte auch mit aller Gewalt seine Kolonien zu halten, was schließlich auch zum Krieg gegen die Unabhängigkeitsbestrebungen Algeriens 1954 bis 1962 führte und wiederum Proteste in

⁴² Hall zog die Aufsatzsammlung *Für Marx*, welche als politische Interventionen in den Jahren 1960 bis 1964 zuerst in verschiedenen Journalen erschienen sind (Althusser 2011, 319), den systematischeren Werke Althusser vor (SH 3, 71) bzw. (Hall 2012, 30Fn16).

Frankreich gegen Charles de Gaulle bewirkte. Auch die 1968er Bewegung war in Frankreich, vielleicht vergleichbar mit den Protesten in der Tschechoslowakei in dieser Zeit, radikaler als in manch anderen europäischen Ländern. Vor und gerade um 1968 erlebte Frankreich heftige Proteste der Studierenden um einen freien Hochschulzugang und bessere Studienbedingungen (ähnlich wie in Prag), gleichzeitig protestierten ArbeiterInnen gegen die wiedereinsetzenden Wirtschaftskrisen (wie in Prag). Ähnlich wie in Prag solidarisierten sich ArbeiterInnen und Studierende waren wochenlange Generalsstreiks die Folge. So wie fast in ganz Europa provozierten die stalinistischen Niederschlagungen der ArbeiterInnenbewegungen von 1956 und 1968 heftige Auseinandersetzungen, tiefe Gräben taten sich auf. Louis Althusser entdeckte in den 1940er Jahren über seine damalige Geliebte und spätere Ehefrau Hélène Rytman den Marxismus. In einer Situation als 1948 die kommunistischen Parteien tief vom stalinistischen Dogma durchdrungen waren, trat er der französischen kommunistischen Partei (KPF) bei und verteidigte – in etwa gegen Jean-Paul Sartre, der der KPF ebenso, wenn auch kritischer, nahestand – 1956 den russischen Einmarsch in Polen, verteidigte auch das stalinistische Denken gegen die humanistischen ‚Auswüchse‘ des westlichen Marxismus,⁴³ verteidigte letztlich auch den ökonomischen Determinismus und denunzierte andere Positionen als bürgerlichen Idealismus.⁴⁴ In dieser Zeit entwickelt er – inspiriert von Gaston Bachelards Theorem des *coupure épistémologique*⁴⁵ – sein Argument, dass Marx’ Werk durch einen epistemologischen Bruch „in zwei wesentliche große Perioden“

⁴³ In Frankreich argumentierte nicht nur Roger Garaudy, einer der wichtigsten Intellektuellen der KPF in den 1950er Jahren, sondern auch Jean-Paul Sartre, dass der Marxismus ein Humanismus ist. Mit dieser Position opponierten sie gegen den übermäßigen Determinismus des Stalinismus hinter dem der Mensch, wie Foucault sich viel später zustimmend ausdrücken sollte, „wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“ (Foucault 2003) verschwand. Eine Anlehnung an die Frühschriften Marx’, an seinem Humanismus erlaubte den HumanistInnen Kritik an der Sowjetunion zu üben. In der Sowjetunion – mag die Wirtschaft sich vom Kapitalismus unterscheiden – sei der Mensch als Mensch noch nicht aufgehoben, unterliege den selben Entfremdungs- und Verdinglichungsmechanismen, wie im Westen. Die Sowjetunion wurde so daher nicht als Kommunismus, sondern mehr ein Staatskapitalismus begriffen. Für eine Analyse des Staatskapitalismus Russlands und seiner – ähnlich strukturierten – Verbündeten, siehe Tony Cliff (1975).

⁴⁴ Hier muss vielleicht auch erwähnt werden, dass diese Ablehnung des frühen Marx und seiner Theorie als bürgerlichen Idealismus autobiographisch bedingt ist. Althusser kam aus einer katholischen Familie und dachte selbst zunächst als Katholik. Unter anderem auch über seine Frau Hélène Rytman kam er zum Marxismus und trat 1948 der kommunistischen Partei Frankreichs ein. Dort inhalierte er die offizielle Parteilinie, die stark von Hegel, Marx, Lukács geprägt war. Spätestens mit den Ereignissen von 1956 entfremdeten sich Teile dieser von der Politik der KPF, die wiederum von Althusser verteidigt wurde. Sein Feldzug gegen den bürgerlichen Idealismus ließe sich so auch als Abkehr von seiner eigenen Vergangenheit während einer politisch turbulenten Zeit lesen.

⁴⁵ Bachelard verstand darunter den Bruch der Sprache, der Art und Weise des Tuns der Wissenschaft zu jener des Alltagsredens.

(Althusser 2011, 36) getrennt ist.⁴⁶ In seinen Frühwerken war Marx noch ganz der bürgerlichen Philosophie Hegels verfallen,⁴⁷ der reife Marx, also jener Marx nach 1845, der *Das Kapital* schrieb, löste sich von dieser Vergangenheit gänzlich und entwickelte ein konsequent wissenschaftliches, materialistisches Denken.⁴⁸ „Von 1845 an bricht Marx radikal mit jeder Theorie, die Geschichte und Politik auf ein Wesen des Menschen begründet“, schreibt Althusser in *Für Marx* (2011, 289). Der ideologische Kampf Althussters gegen die TheoretikerInnen, die das stalinistische Russland unter marxistisch-humanistischer Perspektive kritisierten, wurde auf philosophischer Ebene als Kritik an Hegels Theorien und dessen Einflüsse auf Marx Philosophie ausgefochten. So bricht der reife Marx gänzlich mit Hegel, die Analyse von Geschichte und Politik ruht bei diesem reifen Marx gänzlich auf neuen Begriffen, wie „Gesellschaftsformation, Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse, Überbau, Ideologien, Determination in letzter Instanz durch die Ökonomie, spezifische Determination der anderen Ebenen, etc“ (ebd.). Der wissenschaftliche Marxismus habe sich, so Althusser, darauf zu konzentrieren, die Strukturen offen zu legen, die die Gesellschaft und die Geschichte antreiben. Der Mensch, sein Begehren, seine Triebfeder verschwinden hinter diesen Strukturen, wie ein Gesicht im Sand am Meeresufer, wie Foucault (1974, 462) dies einmal Althusser zustimmend⁴⁹ ausdrückte. Nicht mehr die Menschen sind die Subjekte der

⁴⁶ Werkkritisch gesehen war die These schwer haltbar, Althusser hat sie daher auch partiell zurückgenommen. Vor allem die strikte Trennung zwischen Ideologie und Wissenschaft verwarf er später als „theoretischen Irrtum“ (Althusser 1975, 53). Ein „Einschnitt“ in Marx' Werk bestand für ihn dennoch, so Althusser (1975, 37), es handelte sich jedoch um „ein[en] politische[n]“ (ebd.) und nicht um einen epistemologischen oder philosophischen.

⁴⁷ Vor dem Hintergrund, dass Althusser, wie er selbst schreibt (Althusser 1975, 70), zu dieser Zeit Anhänger von Spinoza war, mutet dieses Argument seltsam an. Was hätte Spinoza weniger bürgerlich gemacht als Hegel? Vor allem teilt Althusser eine Kritik an Spinoza mit Hegel. Hegel meint, dass Spinoza das Absolute nur als Substanz begreift, „nicht als Subjekt“ (Hegel 1986, 20).

⁴⁸ Diese Trennung zwischen frühem, ideologischen und spätem, reifen Marx musste Althusser einführen, der frühe Marx sprach sich explizit für eine Art Humanismus aus. In den Ökonomisch-Philosophischen Manuskript von 1844 (also ein Jahr vor dem *coupure épistémologique*) schrieb Marx: „Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus Humanismus, als vollendeter Humanismus Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“ (MEW 40, 536).

⁴⁹ Foucault nennt Althusser in jener Passage nicht. Vielmehr wird der positive Bezug zu Althusser nur durch die theoretische Nähe deutlich. Althusser wie Foucault betonen die Strukturen, die Ordnung der Dinge, die die Menschen zu Subjekten machen.

Geschichte, sondern die menschliche Gesellschaft als Ganzes: „Die >>Subjekte<< der Geschichte sind gegebene menschliche Gesellschaften. Sie stellen sich als Gesamtheiten dar, deren Einheit durch einen bestimmten Typ von Komplexität konstituiert wird und dabei Instanzen ins Spiel bringt, die man, nach Engels, sehr schematisch auf drei reduzieren kann: die Ökonomie, die Politik und die Ideologie“ (Althusser 2011, 295).⁵⁰ Das bedeutet nun nicht, dass Althusser spezifisch menschliches Handeln völlig außer Acht lässt, die Menschen selbst werden jedoch aufgefasst als, wie er später schrieb, „Agenten der verschiedenen gesellschaftlichen Praxen⁵¹ des historischen Prozesses von Produktion und Reproduktion“ (Althusser zit. nach Brauk 2002, 44). Die Handlungen des Menschen, sein/ihr Denken und Begehren, sind von der Struktur bestimmt. Der Mensch ist – durch einen Vorgang, den er später in einem seiner wichtigsten Aufsätze *Ideologie und Ideologische Staatsapparate* (Althusser 2010) als Anrufung bezeichnet – im wahrsten Sinn des Wortes Sub-jekt, Unterworfener der Ideologie, der Struktur.⁵² Diente in den frühen 1960er Jahren dieser „theoretische Antihumanismus“ (Althusser 2011, 292) noch dazu die Revolten und Aufstände gegen die autoritäre Herrschaft in den staatskapitalistischen Gesellschaften zu diskreditieren, so konnte er nach 1968 auch die Stabilität der kapitalistischen Herrschaft im Westen durch die Anrufung der Menschen unter die (herrschende kapitalistische) Ideologie erklären.^{53 54}

Wenn Althusser nun die komplexe Einheit der Gesellschaft als Spiel dreier Instanzen – der Ökonomie, Politik und Ideologie – versteht, wie stehen diese zueinander?⁵⁵ Wie ist die Gesellschaft nach Althusser strukturiert? Die Gesellschaft bildet, so Althusser, eine Totalität, ein Ganzes. In Ablehnung des jungen Marx, bzw. seinem, wie Althusser meinen würde, noch

⁵⁰ Trotz aller Feldzüge gegen Hegels Philosophie, trifft sich Althusser hier dann doch wieder mit dem deutschen Philosophen. Die menschliche Gesellschaft als Subjekt aufzufassen, nichts anderes forderte Hegel, wenn er in der Vorrede zu seiner Phänomenologie des Geistes meint: „Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist“ (Hegel 1986, 23).

⁵¹ Praxis bedeutet bei Althusser nur mehr „Transformation eines bestimmten Rohstoffs in ein bestimmtes Produkt“ (Althusser 2011, 205).

⁵² In *Für Marx* formuliert Althusser dies Engels zitierend noch so: „dass die Resultante in ihrem Wesen unbewusst sein wird (dem Bewusstsein jedes Willens unangemessen – und zugleich eine Kraft ohne Subjekt, eine objektive Kraft, aber von Anfang an eine Kraft von niemanden. Deshalb wird sie schließlich diese globale Resultante werden, sie >>selbst wieder als Produkt einer, als Ganzes, bewußtlos und willenlos wirkenden Macht angesehen werden kann<< (Engels)“ (Althusser 2011, 150f).

⁵³ So bezeichnete Althusser beispielsweise die 68er Bewegung in Frankreich als Ausdruck eines infantilen Linksradikalismus nicht der ArbeiterInnenklasse, sondern allein der Jugend in Frankreich (Legrand 2009/1).

⁵⁴ Etwas vorsichtiger formuliert Hall seine Kritik an Althusser, wenn er darauf hinweist, dass eine Ideologietheorie, die lediglich erklärt, wie die Produktionsverhältnisse reproduziert werden, letztlich die Frage des Widerstands innerhalb oder gegen diese Ideologie nicht beantworten kann (vgl. SH 4, 180f).

⁵⁵ Wie Laclau hervorhebt, gibt es bei Althusser keine Antwort auf die Frage, warum ausgerechnet diese drei Instanzen Gesellschaft bilden (Laclau 1981, 66).

ganz von Hegel beeinflussten Denken, versteht er diese Totalität nicht als expressive Totalität eines einfachen Widerspruchs, vielmehr beschreibt er eine Gesellschaftsformation als komplexes Ganzes bzw. als „gegliederte Struktur mit einer Determinante“ (Althusser 2011, 256). Was kritisiert Althusser? Wovon versucht Althusser sich abzusetzen? Der Begriff der Totalität bei Hegel – so Althusser – bezeichnet einen bestimmten terminus technicus, er bedeutet nicht einfach ‚das Ganze‘:

„Die Hegelsche Totalität ist die entfremdete Entwicklung einer einfachen Einheit, eines einfachen Prinzips, das selbst ein Moment der Entwicklung der Idee ist Sie ist also streng genommen die Erscheinung, die Selbstmanifestation dieses einfachen Prinzips, das in allen seinen Manifestationen fortbesteht, also selbst in der Entfremdung, die seine Wiederherstellung vorbereitet“ (Althusser 2011, 257).

Darin stecken mindestens zwei Kritikpunkte, die hier relevant sind und, die sich ein wenig gegeneinander sperren – zumindest in der Version, wie sie Althusser versteht. Hegel geht, so Althusser, erstens davon aus, dass eine jede Gesellschaftsformation von einem Prinzip bzw. einem einfachen Grundwiderspruch durchdrungen ist. Dieses >>geistige Prinzip<<⁵⁶ manifestiert sich „in der Ökonomie, der Politik, der Religion, dem Recht, etc.“ (Althusser 2011, 258f, Fn42). Dieses strukturierende Prinzip kann von Epoche zu Epoche, von Gesellschaft zu Gesellschaft verschieden sein, für das antike Rom, ist es beispielsweise so etwas wie die abstrakte juristische Persönlichkeit, in der modernen Welt die Subjektivität. „Die Totalität der Hegelschen Gesellschaft ist dergestalt, dass ihr Prinzip gleichzeitig immanent und transzendent ist, es aber als solches niemals mit irgendeiner bestimmten Realität der Gesellschaft übereinstimmt. Deshalb kann man sagen, dass die Hegelsche Totalität mit einer Einheit >>geistigen Typs<< behaftet ist, in der jedes Element ein pars totalis ist, und in der die sichtbaren Sphären nur die entfremdeten und wiederhergestellten Entfaltungsformen des besagten inneren Prinzips sind“ (ebd.). Insofern ist diese Totalität expressiv, sie drückt einen einfachen Widerspruch des Ganzen in jedem Teil aus; sie emaniert aus diesem ersten, prinzipiellen Widerspruch.

⁵⁶ Vermutlich spielt Althusser auf die Vorrede Hegels zu seiner *Phänomenologie des Geistes* an, wo dieser schreibt: „... daß der Grund oder das Prinzip des Systems in der Tat nur sein Anfang ist. Daß das Wahre nur als System wirklich oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht ... Das Geistige allein ist das Wirkliche“ (Hegel 1986, 28). Hegel verweist hier jedoch nicht auf ein bestimmtes einzelnes Prinzip, sondern auf das Prinzip der Totalität. Das Sein als Ganzes ist Ausgangspunkt für seine Entwicklung, es dabei aber „nur sein Anfang“, denn als „Zweck“ (ebd.) ordnet sich das Ganze nicht einfach unter, sondern tritt in ein Wechselspiel mit seinen Teilen und verändert sich als Ganzes.

Des Weiteren, zweitens also, sind in dieser Einheit >>geistigen Typs<< alle Differenzen innerhalb des Ganzen nur gesetzt, um vom Ganzen negiert zu werden. Die Teile des Ganzen bleiben daher indifferent. Sie ordnen sich stets unter das Ganze, das nur den Zweck hat das darunterliegende geistige Prinzip erscheinen zu lassen. Hegel kennt daher keine echten Subsysteme, sie sind nur Auslegungen, Emanationen des geistigen Prinzips, das in einem Kreislauf wieder zu sich zurückkehrt: Im ersten Schritt emaniert das geistige Prinzip in seine Subsysteme, wird der einfache Widerspruch durch eine Konkretisierung negiert, das heißt reichert sich der erste Widerspruch an. In einem zweiten Schritt wird diese Negation des ersten Prinzips erneut negiert. Das Subsystem gliedert sich wieder dem geistigen Prinzip unter. Daher ist im „Hegelschen Anfang bereits das große ENDZIEL am Werke und deshalb macht hier der Ursprung niemals etwas anderes, als immer nur in sich selbst zu wachsen“ (Althusser 2011, 273). Die hegelsche Dialektik verfällt daher dem „idealistischen Irrsinn“, so Althusser (1975, 81), ihrem Wesen nach teleologisch zu sein. Die (einfache) Einheit, die gesellschaftliche Totalität, ist am Ende genau das was sie am Anfang war. Deswegen schlussfolgert bzw. übersetzt er Hegels Begriff des Widerspruchs als einfachen, nicht mehrfach determinierenden und determinierten. In Abgrenzung zu diesem einfachen Widerspruch begriff er die Widersprüche als überdeterminiert:

„Der Hegelsche Widerspruch ist in der Tat niemals wirklich überdeterminiert, obwohl er oft alle äußeren Anzeichen dafür aufweist. In der Phänomenologie etwa, die die Erfahrung des Bewusstseins und ihre im Anbrechen des ABSOLUTEN WISSENS kulminierende Dialektik beschreibt, scheint der Widerspruch doch nicht einfach, sondern im Gegenteil sehr komplex zu sein. [...] Jedoch könnte man zeigen, dass diese Komplexität nicht die Komplexität einer effektiven Überdetermination ist, sondern die Komplexität einer effektiven kumulativen Verinnerlichung“ (Althusser 2011, 122).

Das gesellschaftliche Ganze, die Totalität, versteht Althusser als überdeterminiert, als „>>schon gegebenes<< komplexes, strukturiertes Ganzes“ (ebd., 243). Er wollte Marx nicht so verstanden wissen, dass die Ökonomie als Basis der Gesellschaft einfach den politischen, juristischen, ideologischen,... Überbau determinierte, die Basis nicht einfach in den Überbau emanierete.

Althusser verwies in Abgrenzung zu Hegel auf die Schriften Maos. In seinen philosophischen Aufsätzen, wie im Text *Über den Widerspruch*, beschreibt Mao die Welt als Ansammlung von Phänomenen, die je ihre eigenen inneren Widersprüche haben, wobei „[d]iese innere Widersprüchlichkeit der Dinge ... die Grundursache ihrer Entwicklung [ist], während der

Zusammenhang und die Wechselwirkung eines Dinges mit anderen Dingen sekundäre Ursachen darstellen“ (Mao 1976, o.S.). Die einzelnen Systeme im großen Ganzen haben jeweils ihre eigenen Logiken, ihre eigenen Bewegungsgesetze und historischen Entwicklungen, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen und zumal auch gegeneinanderstehen. „[N]iemals ist also das Komplexes bloß die Erscheinungsform des Einfachen – sondern es tritt ganz im Gegenteil immer als Ergebnis eines selbst komplexen Prozesses auf. Die komplexen Prozesse sind also immer schon selbst gegebene Komplexitäten“ (Althusser 2011, 246). Mit Mao erklärt Althusser auch, dass ein komplexes Ganzes oder ein komplizierter Prozess aus mehreren Widersprüchen besteht, wobei jeweils ein Widerspruch je der Hauptwiderspruch und die anderen Nebenwidersprüche sind (vgl. ebd., 244f) (vgl. auch Mao 1976). Welcher Widerspruch jeweils Haupt- und welcher Nebenwiderspruch ist, kann historisch und gesellschaftlich variieren. Das gesellschaftliche Ganze ergibt sich so wesentlich als Wechselwirkung dieser Widersprüche, bzw. dieser gesellschaftlichen Praxen. Diese Einheit, dieses gesellschaftliche Ganze entwickelt sich aus der „Organisations- und Artikulationsweise⁵⁷“ (Althusser 2011, 256) der Komplexität der Totalität. Die einzelnen Teile des Ganzen, zum Beispiel Ökonomie, Politik und Ideologie, sind so nicht einfach durch das geistige Prinzip determiniert, sondern mehrfach. Jedes Teil determiniert die anderen, jedes Teil ist so verstanden – Althusser eignet sich hier einen Begriff Freuds Psychoanalyse an: – überdeterminiert. Das Ganze bildet so eine komplexe Einheit wechselseitig sich determinierender Teile. Konsequenterweise versteht Althusser diesen Prozess der Überdetermination als einen universalen. Er gilt natürlich auch für den grundlegenden Hauptwiderspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Dieser „erweist sich als determiniert durch die strukturierte Komplexität ..., das heißt ... als komplex-strukturell-ungleichmäßig-determiniert“ (ebd., 266). Den Widerspruch von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen versteht Althusser klassisch-marxistisch als den (eigentlichen) Hauptwiderspruch, als die Basis einer jeden Gesellschaft. Diese Basis determiniert den Überbau und wird gleichzeitig durch die Wechselwirkung der einzelnen (Sub)Systeme innerhalb der gesellschaftlichen Totalität determiniert, ist also determinierend determiniert. Althusser:

⁵⁷ Stuart Hall weist explizit darauf hin, dass das hier gebrauchte Wort „Artikulation“ im Französischen, wie im Englischen, Ausdruck und Verbindung bedeutet. Später wird noch einzugehen sein auf die spezifische Theorie der Artikulation von Stuart Hall.

„Man muss diesen Gedanken dann auch bis zu seinem Endpunkt verfolgen, an dem er besagt, dass diese Überdetermination sich nicht etwa auf die anscheinend eigentümlichen oder abweichenden Situationen der Geschichte ... beziehen, sondern dass sie vielmehr ganz universal ist, dass sich die ökonomische Dialektik einfach niemals im reinen Zustand zur Geltung bringt, dass man in der GESCHICHTE niemals sehen kann, wie etwa diese Instanzen, die Überbauten, respektvoll Platz machen, wenn sie ihr Werk vollbracht haben ..., um ihre Majestät die ÖKONOMIE auf dem Königsweg der Dialektik allein voranschreiten zu lassen, weil ihre Zeit gekommen ist. Die einsame Stunde der >>letzten Instanz<< schlägt niemals, weder im ersten noch im letzten Augenblick“ (Althusser 2011, 139).

Die letzte Instanz der Ökonomie schlägt nie. Sie determiniert also nicht unmittelbar die anderen Sphären – zumindest nicht in einem anderen Maße, wie sie selbst durch die anderen Sphären determiniert ist. Das Ökonomische ist bei Althusser vielmehr – wie er 1968 in *Ideologie und ideologische Staatsapparate* sich ausdrückt – in einem vermehrten Maß wirksam, ihr „Wirksamkeitsindex“ (Althusser 2010, 45ff) ist höher. Althusser spricht daher von einer gesellschaftlichen „Struktur mit Dominante“ (Althusser 2011, 266), die kraft ihrer materiellen Ressourcen die anderen Bereiche dominiert. „[D]as Ökonomische entscheidet, welche Instanz die dominierende Rolle in jeder Produktionsweise innehaben muss“, fasst Laclau (1981, 66) Althussters Sicht zusammen, dass erstens das Ökonomische als letzte Instanz determinierend ist, gleichzeitig aber auch seine Dominanz abgeben kann an andere gesellschaftliche Sphären.

Unter dem Eindruck der russischen Erfahrung – das heißt einer die Ökonomie umwälzenden Revolution, während der politische, juristische und ideologische Überbau im Wesentlichen jenen der westlichen Welt entspricht – kommt Althusser schließlich auf die Idee, dass „eine Revolution in der Basisstruktur nicht als solche bereits die bestehenden Überbauten blitzartig verändert“ (Althusser 2011, 143). Der ideologische, politische,... Überbau ist nicht die Erscheinung der ökonomischen Basis, die Gesellschaft keine expressive Totalität, nicht bloß der Ausdruck der Ökonomie. Die verschiedenen gesellschaftlichen Praxen verfolgen weiterhin ihre Logiken. So auch das Feld der Ideologien, bzw. der theoretischen Praxis.

Wie eingangs schon festgestellt, fordert Althusser auf, die menschliche Gesellschaft als Subjekt zu verstehen. „Die menschlichen Gesellschaften scheiden die Ideologie aus wie ein Element oder eine Atmosphäre, die für ihre Atmung, für ihr geschichtliches Leben unerlässlich sind“ (ebd., 296). Ideologien sind, so verstanden, Teil der organischen Einheit von Gesellschaften, sie sind so etwas wie ihre Atmosphäre. In diesem Sinne sollte Althusser in seinem Aufsatz *Ideologie und Ideologische Staatsapparate*, der ebenfalls in den 1960er Jahren

verfasst worden ist, sagen, dass sie wie das Unbewusste bei Freud ewig sind.⁵⁸ In diesem Sinne versteht Althusser Ideologien nicht als die Geschichte Transzendierendes, sondern – wie das Unbewusste – „allgegenwärtig und transhistorisch“ (Althusser 2010a, 74). Wie auch das Unbewusste ist die Ideologie jedoch nicht ein geistiges Produkt, welches die Welt widerspiegelt, sie ist vielmehr produktiv, sie ist „prinzipiell aktiv“ (Althusser 2011, 298): „Sie bestärkt oder modifiziert das Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen in diesem imaginären Verhältnis als solchem“ (ebd.).

Anders gesagt, Ideologie bezeichnet ein „System von Vorstellungen“ (ebd., 297) über die Welt in denen Menschen leben. Die Vorstellungen sind jedoch größtenteils „unbewusst“ (ebd.), die Menschen wissen nicht, wie diese Vorstellungen in ihnen wirken: Althusser sagt, dass die Menschen ihre Ideologie leben, „wie der Cartesianer den Mond auf zweihundert Schritte >>sah<<“ (Althusser 2011, ebd.). Wie Descartes den Mond sah, so unreflektiert lebt auch ein Mensch in der Ideologie und handelt demnach. So drängt sich dem Menschen die Ideologie in Form von Bildern und Begriffen als Struktur ihres Denkens auf, die bestimmte Handlungen erst denkbar und vollziehbar machen. Diese Vorstellungen drücken demnach auch nicht das Verhältnis der Menschen zu „ihren Existenzbedingungen aus, sondern die Art, wie sie ihr Verhältnis zu ihren Lebensbedingungen leben“ (ebd., 298). Das heißt Ideologien verweisen nicht auf die Welt an sich, nicht auf die Existenzbedingungen der einzelnen erkennenden Menschen selbst, sondern sie verweisen darauf, wie die Menschen in diesen Existenzbedingungen leben, wie sie in diesen wirken (können).

Selbst, wenn Menschen bestimmte Begriffe, Bilder und Vorstellungen von der Welt rein als Instrument um ihre politischen oder ökonomischen Interessen zu verteidigen, konstituieren diese Ideologien ihr Subjekt: „In Wahrheit muss die Bourgeoisie selbst an ihren Mythos glauben, bevor sie die anderen überzeugt – und dies nicht nur, um sie überhaupt von ihm zu überzeugen: Denn sie lebt ihrer eigenen Ideologie eben dieses imaginäre Verhältnis zu ihren wirklichen Existenzbedingungen, das es ihr gestattet, zugleich auf sich selbst einzuwirken“ (ebd., 299). Die Ideologie dient der herrschenden Klasse so auch immer um „*sich selbst als herrschende Klasse zu konstituieren*, indem dadurch nämlich bewirkt wird, dass die herrschende Klasse selbst ihr gelebtes Verhältnis zur Welt als real und als gerechtfertigt annimmt“ (ebd., 300, Kursivierung durch LA).

⁵⁸ „Die Ideologie ist ewig, ebenso wie das Unbewusste ewig ist“ (Althusser 2010a, 74).

Althusser bietet nun zwei Erklärungsweisen an, wie diese Ideologien entstehen. In seinem Aufsatz *Ideologie und Ideologische Staatsapparate* meint er, dass diese „aus den im Klassenkampf begriffenen gesellschaftlichen Klassen: aus ihren Existenzbedingungen, ihren Praktiken, ihren Kampferfahrungen usw.“ (Althusser 2010a, 102). Diese Ansicht würde verständlich machen, inwiefern Ideologien das Verhältnis des Menschen zu ihren Existenzbedingungen ‚bestärkt‘ oder ‚modifiziert‘. In dem für Stuart Hall entscheidenderen Werk, welche Althusser vorher verfasst hat, gibt er jedoch zu bedenken, dass auch eine klassenlose Gesellschaft nicht ohne Ideologien auskommen wird (vgl. Althusser 2011, 301). In einer Gesellschaft ohne Klassen kann eine Ideologie jedoch schwerlich aus dem Kampf der Klassen gegeneinander entstehen. Die Erklärung zur Entstehung von Ideologien, die in *Für Marx* vorliegt, begreift Ideologie auch mehr als ein „System von Massenvorstellung“ (ebd.). Diese Massenvorstellungen entstehen analog jeder theoretischen Praxis, in der Form, dass sie mehr oder weniger konsistente Verallgemeinerungen von konkreten Erfahrungen darstellen. Solche Verallgemeinerungen haben niemals die „reine Gegenwärtigkeit“ (vgl. Althusser 2011, 230) vor sich, sondern selbst wiederum aus vergangenen Allgemeinheiten. Diese vorgängigen Allgemeinheiten nennt Althusser Allgemeinheit I. Indem bestimmte Theorien, er nennt diese Allgemeinheit II, auf die Allgemeinheit I treffen, entstehen neue konkrete Begriffe, die Althusser Allgemeinheit III nennt. Althusser versucht hier im Sinne seines antihumanistischen Materialismus vom Menschen zu abstrahieren. Dieser konstituiert sich als Subjekt erst in der Ideologie. Nicht die Menschen machen so ihre Geschichte, sondern die theoretische Praxis. Es geht ihm darum „zu begreifen, dass die theoretische Praxis durch die Arbeit der Allgemeinheiten II an der Allgemeinheit I im Ergebnis Allgemeinheiten III produziert“ (ebd., 232). Diese Arbeit vollzieht sich „vollständig >>innerhalb der Erkenntnis<<“ (ebd.), bzw. „vollständig innerhalb der theoretischen Praxis“ (ebd., 233). In *Für Marx*⁵⁹ wird Ideologie zu einem Prozess ohne Subjekt. Ein Prozess der gleichzeitig seine Subjekte – er wird später sagen durch einen Prozess der Anrufung – konstituiert und eine Erkenntnis der Welt in Form der

⁵⁹ Althusser wird diese Ansicht später, also beispielsweise auch in seinem Aufsatz *Ideologie und Ideologische Staatsapparate* beibehalten. In seiner erst unlängst auf Deutsch erschienen *Einleitung in die Philosophie für Nichtphilosophen* beschreibt er Ideologie als ein „System von untereinander mehr oder weniger einheitlichen Ideen“: „Wir wissen wohl, dass die Ideologien, die in der Weltgeschichte eine wirksame Rolle spielen, keinen bekannten Urheber haben, oder dass dieser Urheber, selbst wenn sich einer ausmachen lässt (Christus zum Beispiel), im gleichen Augenblick durch einen beliebigen anderen hätte ersetzt werden können. Es sieht also ganz so aus, als wirke die Ideologie durch sich selbst, als wäre sie ihr eigener Agent“ (Althusser 2018, 177).

Verkennung ermöglicht.⁶⁰ Wichtig zu verstehen ist hier, dass Althusser nicht von einer bloß sprachlichen Benennungspraxis spricht, sondern, dass Ideologie bei Althusser Materialität besitzt. Sie ist immer notwendigerweise auch verbunden mit Objektivationen, das heißt mit Institutionen, die diese Ideologien hervorbringen.

Dieser Exkurs schien wichtig zu sein, um zu verstehen, woran Hall mit seinen Theorien theoretisch anknüpft. Schien aber auch wichtig zu sein, um aufzuzeigen, dass ähnliche Situationen der wirtschaftlichen Prosperität, in Frankreich, wie in Großbritannien an das Denken der Intellektuellen ähnliche Fragen stellte. Wie aber auch die Beurteilung der Sowjetunion als nicht mehr kapitalistischen Land, zu einem anderen Verständnis von Basis und Überbau und einer Theorie der Ideologie führte. Über den Weg Althusser hat diese Probleme schließlich auch Stuart Hall geerbt und natürlich umtrieben, auch wenn Stuart Hall anders als Althusser nie explizit Anhänger Maos oder Stalins war. Als tragisch könnte es bestimmt bezeichnet werden, dass Hall ausgerechnet mit Althusser's Philosophie die Sackgassen des stalinistischen Ökonomismus in Richtung maoistischer Sackgassen verließ und letztlich bei einem von Foucault inspirierten Verständnis von expressiver Totalität landete. Wie das?

Zurück zu Stuart Halls Kritik des ökonomischen Determinismus

Stuart Hall folgt Althusser in seiner Kritik am Begriff der expressiven Totalität, wie ihn die so bezeichneten HistorizistInnen⁶¹ vertreten (haben sollen). Auch er argumentiert bereits in den 1970er Jahren, wie beispielsweise in einem Buchbeitrag mit dem Titel *The Hinterland of Science: Ideology and The „Sociology of Knowledge“* (Hall 2012) für einen Marxismus, der Gesellschaft als „complex unity“ (ebd., 16) versteht, in der verschiedene Ebenen durch ihre „relative autonomy“ (ebd.) und ihre Determinierung „in the last instance“ (ebd.) durch das Ökonomische gekennzeichnet sind. Auch er meint, dass (der eigentliche) Marxismus mit der „expressive totality“ (ebd.) gebrochen hat und versteht Ereignisse als Resultat der Effekte der „overdetermination“ zwischen den einzelnen relativ autonomen Ebenen (ebd.). So weit, so gut. Soweit ließ sich Hall nun von Althusser inspirieren, so schrieb er jedoch nicht einfach bei

⁶⁰ Die ideologische Erkenntnis bleibt bei Althusser stets imaginär, trägt aber dadurch immer Merkmale der Welt, sie ist Allusion (Andeutung der Welt) in der Illusion (vgl. Althusser 2018, 206).

⁶¹ In einem Aufsatz gemeinsam mit anderen Proponenten der CCCS schreibt Hall: „historicists are accused of reducing the complexity of a social totality to a simple, uniform essence, and of reducing the validity of theoretical positions to the historical conditions of the period which the ideas are said to ‚express‘ (Hall, Lumley und McLennan 2012, 54).

Althusser ab. Der (symptomatischen⁶²) Lektüre des Kapitals folgt er Althusser allerdings so weit, dass er Marx wachsam auf Leerstellen lesen wollte, vor allem möchte er Marx jedoch vom reifen Marx her lesen, von jenem Marx des Kapitals, der eine tiefgründige Kritik liefern könne (vgl. SH 1, 15). Wie gestaltet sich nun die menschliche Gesellschaft für Stuart Hall? Begreift er ebenso die menschliche Gesellschaft, die eingetaucht ist in eine ideologische Atmosphäre, als Subjekt? Woher entstammen Ideologien bei Hall? Wie kam es und wie kommt es zum Rassismus?

Stuart Hall legte kein umfangreiches Werk vor in der er diese Fragen systematisch beantwortet hätte. Allzu starre Systematiken hat Hall stets gemieden.⁶³ Seine Gesellschaftsanalyse lässt sich aber aus den verschiedenen Anmerkungen und Kritiken herauslesen. Es muss also (noch einmal) betont werden, dass es keine einfache, homogene Theorie gibt, die hier Hall zugeschrieben oder anheimgestellt werden könnte. Vielmehr erlauben die einzelnen Texte Halls, ihm beim Denken zuzusehen. Erlauben es die Probleme und die Wendungen gleichsam im Geschehen des Denkens mitzuverfolgen und doch eine Tendenz zu erblicken.⁶⁴ Im selben Jahr (1977) in dem Hall den oben angesprochenen Artikel über die Ideologie und die Wissenssoziologie schrieb, verfasste er auch einen Artikel über *Das >>Politische<< und das >>Ökonomische<< in der marxschen Klassentheorie* (SH 1, 11ff). In diesem versuchte er nicht nur die Schwierigkeiten einer Analyse des Begriffs der Klassen bei Marx zu klären, sondern auch das Verhältnis von Basis (Ökonomie) und Überbau (Politik,...) für sich näher zu bestimmen. Indem er verschiedene Schriften von Marx gegeneinanderstellt, grenzt er sich in diesem Aufsatz einerseits von einem jedem vereinfachenden Ökonomismus ab. Genauso aber von Ansichten beispielsweise eines Paul Hirst, der gar von einer notwendigen Nicht-Entsprechung von Basis und Überbau ausgeht. Für Hall können sich Basis und Überbau entsprechen, müssen es aber nicht.

⁶² Althusser nannte seine Lesart Marxens inspiriert durch Freuds Traumdeutung symptomatisch. „Aufgabe einer solchen Lektüre ist es ..., auch die Leerstellen eines Diskurses aufzuspüren, d.h. nicht unmittelbar zugängliche Tiefenstruktur zu rekonstruieren“ (Brackmann, Kratz und Verhorst 1978, 274). Einer buchstabengetreuen Interpretation weicht daher einer Deutung dessen, was Marx noch nicht zu denken in der Lage war.

⁶³ In einem Interview sagt Hall: „(Vielleicht sollte ich in Klammern sagen, dass ich bei mir eine erschreckende Neigung feststelle, die unvollständigeren Arbeiten von Leuten ihren späteren, ausgereifteren und vollendeteren vorzuziehen. [...] Ich mag sehr die mittlere Periode von Leuten, in der sie zwar ihrem jugendlichen Idealismus entwachsen, ihre Gedanken jedoch noch nicht zu einem System verhärtet sind“ (SH 3, 71)

⁶⁴ Diesem Charakter folgend, Hall nicht allzu sehr zu systematisieren, lässt dieses Kapitel über Hall vielleicht manchmal etwas an doch notwendiger didaktischer Systematik vermissen. Der Autor hofft dennoch Klarheit über Halls Gedanken vermitteln zu können.

Klar scheint ihm, dass der Marx des *Kommunistischen Manifests* das Verhältnis zu vereinfachend darstellt. Aufschlussreichere Bemerkungen entnimmt er daher dem *Kapital*, dem *Achtzehnten Brumaire* und der Schrift *Bürgerkrieg in Frankreich*. Hall stellt aus der Lektüre der angegebenen Texte drei Punkte heraus, wobei lediglich seine beiden letzten Kritikpunkte hier relevant sind.⁶⁵ So meinte er in den 1970er Jahren: „[I]n realen, konkret-historischen Gesellschaftsformationen [erscheinen] die Produktionsweisen nicht selbständig in >>reiner Form<<“ (SH 1, 52) und „Gesellschaftsformationen bestehen nicht ausschließlich aus miteinander verknüpften Produktionsweisen, sie enthalten auch immer Überbauverhältnisse – das Politische, das Juristische, das Ideologische“ (ebd.). Gleichzeitig haben das Politische, das Juristische, sowie das Ideologische, kurz die so genannten Überbauphänomene, „zwar aufeinander bezogenen Praxen, aber >>relativ autonome<< Praxen, und [sind] damit die Orte bestimmter Formen des Klassenkampfes mit ihren eigenen Kampfzielen, die selbst wiederum relativ unabhängig auf die >>Basis<< zurückwirken“ (SH 1, 53). Das bedeutet, dass jede Sphäre ihre „eigenen determinierenden Bestimmungen“ (ebd., 35) hat bzw. ihr jeweils „eigene[s] Entwicklungstempo, eine eigene innere Geschichte und eigene Existenzbedingungen“ (ebd., 19). Deutlicher also noch als Althusser scheint Hall die einzelnen Sphären voneinander zu trennen und schreibt ihnen eigene Entwicklungstendenzen und -logiken zu. Über bestimmte Vorgänge verknüpfen sich diese Sphären miteinander zu einer Gesellschaftsformation und gliedern sich ineinander. Das Wort „Gliederung“ (ebd., 45) wird hierbei zu einem terminus technicus,⁶⁶ der einen Beziehungstyp beschreiben soll, „in dem

⁶⁵ Erstens kritisiert er, „beinhalten [diese Schriften Marx', md] keine Bestimmung >>ganzer<< Klassen als empirisch einheitlicher Gruppen von Männern und Frauen; sie verweisen vielmehr auf eine Funktion“ (SH 1, 52).

⁶⁶ Hall übernimmt den Begriff der Gliederung, bzw. im Englischen den Begriff der „structure“ Marx' Einleitung zu den Grundrissen (1857) (vgl. SH 1, 45), einer der Vorarbeiten zum Kapital. Marx untersucht – in ziemlich hegelianischer Manier – das Wesen gesellschaftlicher Produktion, bzw. sucht die Organisation gesellschaftlich produzierender Individuen zueinander zu fassen. Schon mit dem ersten Satz gibt er einen Hinweis auf seine Methode und das Verhältnis von Basis und Überbau: „Der vorliegende Gegenstand [ist] *zunächst* die materielle Produktion“ (MEW 42, 19, eigene Hervorhebung). Es wird später noch darauf einzugehen sein, hier genügt der Hinweis, dass ihm die materielle Produktion als Ausgangspunkt für die Analyse gesellschaftlicher Formationen dient. Tragischerweise identifiziert Hall nicht nur die Übersetzung des Wortes Gliederung als structure mit dem Begriff der Basis als übergreifendes Moment einer Totalität (structure), sondern liest darüber hinaus die Ausführungen Marxens äußerst einseitig. Schon im ersten Vorkommen des Wortes structure macht Marx unmissverständlich klar: „The structure [*Gliederung*] of distribution is completely determined by the structure of production“ oder zu Deutsch: „Die Gliederung der Distribution ist vollständig bestimmt durch die Gliederung der Produktion“ (MEW 42, 30). Der Prozess der Produktion bildet so vielmehr die Basis, das heißt das übergreifende Moment in dieser Einheit. Die Produktion bestimmt vollständig, die Distribution. Es verknüpfen sich hier nicht zwei sonst unabhängige Prozesse, die Produktion ergibt vielmehr die Distribution. Diese Seite überliest Hall gänzlich. In seinen Überlegungen kommt von den drei Verhältnissen von Produktion und Distribution – unvermittelt, wie im obigen Zitat; vermittelt; unabhängig – lediglich das unabhängige Moment des Verhältnisses zur Geltung.

zwei Prozesse, die ihre jeweilige Spezifik behalten und ihren eigenen Existenzbedingungen gehorchen“, während sie sich „zu einem komplexen Ganzen verschlingen“ (SH 1, 45).

Der ideologischen Sphäre eine eigene Entwicklungstendenz zuzubilligen bedeutet nicht, dass sie gänzlich unabhängig von der ökonomischen Sphäre wäre. So findet Hall beispielsweise Anfang der 1980er Jahre eine sehr klassisch-marxistische Formulierung zum Verhältnis von ‚Rasse‘ und Kapitalismus:

„Soll >Rasse< nicht wie in einer allgemeinen Theorie des Vorurteils in der menschlichen Natur als einzigartig, einheitlich und transhistorisch verstanden werden, so dass sie, wo und wann auch immer sie erscheint, dieselben autonomen Merkmale aufweist – ein essentialistisches Argument klassischen Typs –, dann muss ihre Spezifik in der Geschichte der modernen Welt richtig begriffen werden: Es zeigt sich, dass >Rassen<-Beziehungen (race relations) direkt mit ökonomischen Prozessen zusammenhängen: historisch mit den Epochen der Eroberung, der Kolonialisierung und der merkantilistischen Beherrschung, aktuell mit den Beziehungen eines >ungleichen Tauschs< zwischen den entwickelten Metropolen und den Satelliten-Regionen der Weltwirtschaft“ (SH 2, 92).

Diese historische Spezifität ergibt sich jedoch nicht als Emanation der ökonomischen Widersprüche. Hall stellt sich, wie Althusser, gegen eine als expressive Totalität begriffene menschliche Gesellschaft. Vielmehr verbinden sich die Sphären, sie hängen zusammen, wie er schreibt. In Folge sollte Stuart Hall diese von Althusser angestoßenen Gedanken, die Theorie der Gliederung/Artikulation weiterentwickeln. In dem gerade zitierten Buchbeitrag für die UNESCO >Rasse<, *Artikulation und Gesellschaften mit struktureller Dominante* (SH 2, 89-136)⁶⁷ baut er mit Blick auf ethnische Beziehungen an den Rändern des sich entwickelnden Kapitalismus⁶⁸ seine Theorie der Gesellschaft als komplexes Ganzes weiter aus.⁶⁹ Anknüpfend an Argumente Ernesto Laclaus und Veronica Beecheys versteht Hall die Entwicklung der SklavInnenhaltergesellschaft in den frühen USA als „Artikulation von zwei Produktionsweisen“ (SH 2, 109). Einerseits sind SklavInnen keine freien ArbeiterInnen, beruht die Produktion also nicht auf kapitalistischen Elementen, andererseits wird die Produktion durch das Handelskapital finanziert. Im englischen oder auch französischen Sinn des Wortes artikulierten sich hier zwei unterschiedliche Systeme zu einem. Anders als im Deutschen, wo mit der

⁶⁷ Der englische Titel ist hier präziser: >Race<, *Articulation and Societies structured in Dominance*. Das Wort structured lässt sich nämlich nicht bloß als strukturell übersetzen, sondern ebenso als „angeordnet“, „gestaltet“, „gegliedert“ oder – und das wird jetzt relevant werden – auch in einem bestimmten Sinn als „artikuliert“.

⁶⁸ So vor allem Lateinamerika, Südafrika, aber auch die SklavInnenhaltergesellschaft der frühen USA.

⁶⁹ Aus analytischen Gründen wird hier zunächst auf seine Gesellschaftsanalyse eingegangen, die er in diesem Aufsatz darlegt. Die Überlegungen für eine Theorie des Rassismus als Ideologie, die Hall hierin anstellt, werden noch zu verfolgen sein.

Artikulation zumeist ein Ausdrücken gemeint ist, spricht man im Englischen von articulation im Sinne eines Gelenks, etwas also das zwei voneinander unabhängige Entitäten miteinander verbindet. Explizit knüpft Hall mit diesem Begriff an die Einsichten an, die er in der Lektüre von Marx' *Einleitung zu den Grundrissen* gewonnen hatte. Während er in den 1970er Jahren mehr noch den Ausdruck gliedern (to structure) verwendet, so sympathisiert er später immer mehr mit dem Begriff Artikulation (articulation). Denn jener Begriff ist „keineswegs unproblematisch“ (SH 2, 117). Der Ausdruck erscheint ambivalent, gerade weil er (im Strukturalismus) >sich gliedern< genauso bedeutet, wie >ausdrücken<, >aufbauen<. Um nicht in die Nähe einer expressiven Totalität zu gelangen, versucht Hall, „mit jeder Restbedeutung einer vollkommenen und notwendigen >Entsprechung<“ (ebd.) zu brechen. Deutlich formuliert er:

„Die Einheit, die sie [die verschiedenen Ebenen, md] bilden, ist also nicht eine der Identität, in der eine Struktur eine andere perfekt wiederholt, reproduziert oder sogar >ausdrückt<, bei der jede auf die andere reduziert werden kann, durch dieselben Bestimmungen definiert wird oder dieselben Existenzbedingungen hat, schließlich jede sich entsprechend der Wirksamkeit derselben Existenzbedingungen bzw. desselben Widerspruch entwickelt (wie z.B. der bei >orthodoxen< Marxisten als letzte Garantie aller Argumente so beliebte >Hauptwiderspruch<). Die bei dieser Kombination oder Artikulation gebildete Einheit ist notwendigerweise immer eine >komplexe Struktur<: eine Struktur, bei der die Sachverhalte genauso sehr durch ihre Unterschiede wie durch ihre Ähnlichkeit in Beziehung zueinander stehen“ (SH 2, 113)

In den folgenden Jahren kehrte er immer wieder zu diesem Topos zurück und suchte seine Theorien der Artikulation weiter zu entwickeln.

In den 1980er Jahren ergab sich ihm eine neuerliche Wende, bzw. in einem gewissen Sinn schlug in den 1980er Halls theoretisches Pendel zurück in den (Post)Strukturalismus. Mit psychoanalytischem Vokabular versuchte er nun zu verdeutlichen, dass der Gedanke von Basis und Überbau im bisherigen Marxismus grundlegend falsch gedacht wurde. So nimmt er Baudrillards Kritik an der Unterscheidung von manifesten und latenten Traumgehalten auf, um dieses Verhältnis auf die Begriffe Basis und Überbau anzuwenden. Geradeso wie ein Traum, der einem Träumer/einer Träumerin erscheint, manifest ist, und derjenige Trauminhalt, der von einem oder einer AnalytikerIn erst zum Vorschein gebracht werden muss, das heißt latent im Untergrund lauert, lassen sich die Sphären Basis und Überbau nicht begreifen. Der Überbau ist nicht manifester Inhalt, der den latenten Inhalt der ökonomischen Sphäre, der Basis,

ausdrückt. Eine darunterliegende Hinterwelt (Nietzsche) gibt es nicht: „Die Dinge sind wie sie auf der Oberfläche erscheinen. Sie haben sonst keinen Sinn und bedeuten auch sonst nichts“ (SH 3, 58). Beziehungsweise etwas genauer:

„Sie [Basis und Überbau] sind das, was deplatziert und in Frage gestellt werden muss. Oberfläche und Wesen sind keine sehr nützlichen Begriffe, um über das Verhältnis von Erscheinung und strukturellen Kräften nachzudenken. [...] Die Gegenüberstellung >>phänomenologische Form/wirkliche Beziehungen<< unterstellte trotz all unserer Einschränkungen, dass die Oberfläche der Dinge nur so weit interessant war, als man sie durchdrang und zu den darunterliegenden Regeln und Kodes vorstieß. Insofern hat Baudrillard also recht, wenn er uns auf das zurückverweist, was da ist, auf die Faktizität des Lebens, die Oberfläche, das Spektakel, etc.“ (SH 3, 58f).⁷⁰ Oder anders formuliert: „Der klassische Marxismus unterstellte eine Entsprechung zwischen den Ökonomischen und dem Politischen: Man meinte, die politischen Verhaltensweisen und objektiven sozialen Interessen und Motivationen von der ökonomischen Klassenposition ablesen zu können. Lange Zeit haben diese Entsprechungen die theoretischen Analysen und die Perspektiven der Linken bestimmt“ (SH 3, 83).

Hall reagiert damit auf eine Tendenz einiger MarxistInnen hinter oder unter Überbauphänomen stets ökonomischen Realitäten zu entdecken, jegliches Ereignis in der Welt als Ausdruck ökonomischer Verhältnisse zu deuten und alle solche Phänomene aus ökonomischen Verhältnissen heraus abzuleiten zu wollen. Ideologie ist bei Hall nicht bloß ein Überbauphänomen, welche aus dem Ökonomischen abgeleitet werden könne, vielmehr eine Verbindung. Die Totalität des gesellschaftlichen Seins ist das „Ergebnis einer Fusion oder Verknüpfung verschiedener Prozesse und Widersprüche, die dennoch ihre eigenständige Wirkungskraft behalten“ (SH 3, 89). Wie Althusser versteht Hall allerdings diese Verbindung als komplexes Ganzes; als eine Totalität, in der jedes Teil, die anderen Teile determiniert. Die einzelnen Teile stehen in einer >relativen Autonomie< zueinander, die Gesamtheit der Gesellschaft ist, wie bei Althusser, überdeterminiert.⁷¹ Bei aller Kritik am klassisch-marxistischen Begriffspaar Basis und Überbau hat sich Hall in den 1980er Jahren jedoch nicht gänzlich von diesem verabschiedet. Wie bei Althusser bedeutet diese Überdeterminierung nicht, dass es keine strukturierende Kraft innerhalb dieses gesellschaftlichen Ganzen gäbe. Entgegen der marxistischen Klassik und entgegen Althusser meint Hall, dass diese Basis „nicht

⁷⁰ Kritisiert wird Baudrillard jedoch für seinen „Über-Realismus“ (SH 3, 59). Er anerkennt, dass es hinter den Erscheinungen keine letzte Bedeutung gibt, er distanziert sich jedoch davon, dass es schließlich – bei Baudrillard – überhaupt keinen Sinn/Bedeutung mehr gibt.

⁷¹ Hall formuliert: „Die Beziehungen zwischen diesen verschiedenen Ebenen sind in der Tat determiniert, das heißt: sie sind wechselseitig determinierend“ (SH 4, 32)

substanziell, sondern prinzipiell“ (SH 2, 118) in letzter Instanz determinierend ist. Aus der Theorie Althusser's „der einen oder anderen Instanz den Index der Wirksamkeit in der Struktur“ (ebd.) zuzuweisen, schließt Hall, dass die Basis nicht in letzter, sondern in „erster Instanz“ (SH 4, 33) determiniert. Althusser meinte ja, dass die einsame Stunde der letzten Instanz nie schlage, die Basis determiniert die Überbauphänomene „eher im Sinne von Grenzziehungen, der Festlegung von Parametern, der Definierung von Handlungsräumen, der konkreten Existenzbedingungen, der >Gegebenheit< gesellschaftlicher Praxen, als im Sinne der absoluten Vorhersagbarkeit bestimmter Resultate“ (ebd.). In Bezug auf die Ideologie bedeutet dies, dass das Ökonomische den Rahmen vorgibt, die Denkmöglichkeiten. Hall: „Das Determinierende des ökonomischen [sic!] für das Ideologische kann deshalb nur darin liegen, dass es die Grenzen setzt für die Definition des Operationsfeldes, indem es das >Rohmaterial< des Denkens festlegt. Die materiellen Umstände sind ein Netz von Zwängen, die >Existenzbedingungen< für praktisches und vorausschauendes Denken über die Gesellschaft“ (SH 4, 32). Wie bestimmt sich also nun in Anschluss an Hall Ideologie im Allgemeinen, die rassistische im Besonderen?

Rassismus als ideologischer Diskurs

Ließ sich Stuart Halls Gesellschaftsanalyse der 1970er und 1980er Jahre noch sehr kohärent darstellen, so zeigt sein Schreiben über Rasse und Rassismus sehr deutlich die Denkbewegung von einem strukturalistisch inspirierten Marxismus hin zu einem mehr postmodernen Denken in Anschluss an Foucault (vgl. Mills 2007, 137) oder, wie es Claire Alexander (2009, 472f) ausdrückte, von einem Denken des „‘conjunctural’ to the ‘contingent’“. Von einem Denken, das zunächst die Verbindungen der verschiedenen Sphären zueinander betont, zu einem Denken der Kontingenz, bzw. zu einer „Politik der Differenz“.⁷² Hier wird – Alexander darin folgend – argumentiert, dass der Boden seines späteren differentialistischen Rassismusbegriffs bereits in seiner Althusser'schen Lesart von Marx bereitet wurde. Wie Hall

⁷² Claire Alexander unterteilt Stuart Halls Schreiben über ‚Rasse‘ in drei Phasen. Erstens: „the early engagement with the new immigrant ‚West Indian‘ communities and the emerging ‚second generation’“, in der ihm vor allem das Verhältnis von Rassismus und Klasse interessierte. Zweitens, „the turn to theory during his time at the Centre for Contemporary Cultural Studies“, wo er vor allem über kulturelle Phänomene, Medien nachdachte und von hier aus Rassismus thematisierte. Hier hat er, Alexander zufolge, auch den Grund für seine Kritik am Neuen Rassismus gelegt. Und schließlich eine dritte Phase, „the ‚cultural turn‘ from the mid-1980s“ (Alexander 2009, 469), die in dieser Arbeit Thema ist, weil Halls Begriff des Rassismus, den er in dieser Phase entwickelt hat, am einflussreichsten wurde.

spätestens 1985 schrieb, ermöglichte ihm Althusser vor allem „innerhalb und mit der Differenz zu leben“ (SH 4, 34). Die Betonung der Differenz,⁷³ des Pluralismus vor einem Totalitätsdenken führte Hall in seinem Rassismusbegriff schließlich zu poststrukturalistischen Theorien, bzw. schließlich in vage sozialkonstruktivistische Gewässer, in denen das „Spiel mit Identität und Differenz ... den Rassismus konstruiert“ (SH 2, 20). Wie kam es dazu?

Die Theorie der Ideologie ist so etwas wie die am wenigsten entwickelte Region in der marxistischen Theorie, schrieb Stuart Hall (2012, 28) schon früh (1977) als er Marx über Althusser wiederentdeckte. Natürlich blieb Hall nicht unbeeindruckt vom Begriff der Ideologie als relativ autonome, eigenständige Praxis in der (Re)produktion der Produktionsverhältnisse, wie ihn Althusser prägte. Doch war er sich gleichzeitig bewusst, dass die relative Autonomie der Ideologie eine gewisse „awkward openness“ (ebd., 30) verleiht, eine – wie auch der späte Althusser zugab – verfängliche Offenheit durch die, wie er meinte, „der junge Welpen des Strukturalismus“ (Althusser 1975, 62) durch die Beine rutschen konnte. Hierin sah Althusser, wie Hall ein Problem. Daher wollte er in Bezug auf eine Ideologietheorie beides, Offenheit und relative Autonomie einerseits und andererseits die Determinierung des Überbaus durch die Ökonomie andererseits zu denken versuchen.⁷⁴ Beide erscheinen ihm als erforderliche Prinzipien: Nur die Determinierung in der letzten Instanz durch das Ökonomische bedacht, würde zu einem ökonomischen Reduktionismus führen. Nur die relative Autonomie aller Sphären zu statuieren, würde in einen historischen Relativismus führen. Daher gilt es ihm (galt es ihm 1985) sich nicht allein auf Althusser's Beharren auf Differenz zu stützen, sondern „Einheit *und* Differenz“ (SH 4, 37, Halls Kursivierung) gleichzeitig zu denken. Unter dem Eindruck der ungleichzeitigen Entwicklung Lateinamerikas – wie er sie zum Beispiel im Aufsatz *>Rasse<, Artikulation und Gesellschaften mit struktureller Dominante* darlegt –, wo die Entstehung kapitalistischer Verhältnisse und der dortigen Entwicklung der politischen Formen parlamentarischer Demokratie nicht parallel verlaufen; oder aber auch unter dem Eindruck

⁷³ Um das Geschriebene sofort wieder einzugrenzen, muss hier auf Halls Aufsatz *Alte und neue Identitäten, alte und neue Ethnizitäten* (1995) hingewiesen werden. Später wird hierauf Bezug genommen werden müssen.

⁷⁴ In seinem Aufsatz *>Rasse<, Artikulation und Gesellschaften mit struktureller Dominante* geht Hall daher von zwei Prinzipien aus, die er dem dritten Band des Marxschen Kapitals entnimmt: Auf die spezifische ökonomische Form „gründet sich die ganze Gestaltung des ökonomischen, aus den Produktionsverhältnissen selbst hervorstwachsenden Gemeinwesen und damit zugleich seine spezifische politische Gestalt“. Aber eben weiter: Dies hindert nicht, dass dieselbe ökonomische Basis ... durch zahllos verschiedene empirische Umstände, Naturbedingungen, Racenverhältnisse, von außen wirkende Einflüsse usw., unendliche Variationen und Abstufungen in der Erscheinung zeigen kann, die nur durch Analyse dieser empirischen gegebenen Umstände zu begreifen sind“ (Marx zit. nach SH 2, 112).

des stalinistischen Russlands, das Hall als sozialistisch verstand, während dort der Überbau sich wenig veränderte, führte in Halls Denken vermutlich mehr dazu vor der Gefahr des ökonomischen Reduktionismus zu warnen. So spricht er diese Erfahrungen verarbeitend über die „Hauptsünden der klassischen marxistischen Ideologietheorie“ (SH 4, 20):

Marx selbst, so Hall, formulierte keine kohärente Ideologietheorie. Er verwendete das Zeichen >Ideologie< für verschiedenste Begriffe, verstand jedoch – das lässt sich eindeutig sagen – die Genese von Ideen materialistisch. Hall fasst Marx Materialismus kurz zusammen: „Ideen entstehen aus den materiellen Bedingungen und Umständen, in denen sie hervorgebracht werden, und sie spiegeln diese wider“, weiters „Ideen sind lediglich die abhängigen Effekte der letztlich determinierenden Ebene der Gesellschaftsformation – des Ökonomischen in letzter Instanz –, so dass Veränderungen des Letzteren sich früher oder später als entsprechende Modifikationen der Ersteren bemerkbar machen“ (SH 4, 12f) und schließlich entsprechen die >herrschenden> Ideen der >herrschenden< Klasse.

Damit fixiert Marx eine Quelle von Ideen, nämlich einen bestimmten Moment im ökonomischen Kreislauf des Kapitals (nämlich jenen der Produktion)⁷⁵ und versteht damit alle ideologischen Kategorien als die eigentlich ökonomischen Marktverhältnisse verschleiende Ausdrücke, als falsches Bewusstsein, das lediglich die Dominanz der Interessen der herrschenden Klassen in der Psyche der Menschen ausdrückt. Darin sieht Hall die Gefahr eines ökonomischen Reduktionismus oder eines Klassenreduktionismus: Eines Denkens von einer allzu einfachen Ableitung von Ideen aus den Interessen einer Klasse, wie Hall es vor allem Georg Lukács ankreidet und sich deutlich in Moslers Unverständnis ausdrückt, wieso die ArbeiterInnenklasse überhaupt die Mythen rassistischer Argumentationsmuster annehmen kann. Solche Hauptsünden des Marxismus, wie Hall es bezeichnete, wollte er vermeiden. Er unterzog daher Marx einer Relektüre, die einerseits möglichst viele Grundannahmen des von ihm identifizierten klassischen Marxismus behält, aber gleichzeitig durch neuere

⁷⁵ Als Beispiel zitiert Hall (SH 4, 19) Marx' Kapital: „Die Sphäre der Zirkulation oder des Warenaustauschs, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat 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. [...] 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 beiden ist es nur um sich zu tun.“ Damit leitet Marx, allzu leicht würde Hall meinen, die Forderungen der Französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit von der aufgetretenen Marktwirtschaft ab.

Ideologietheorien – er meint hier vor allem Theorien im Anschluss eines Strukturalismus – ergänzt werden. Als Ausgangspunkt Ideologie materialistisch zu fassen, wollte er zunächst im klassischen Sinne Ideologie definieren als

„die mentalen Rahmen – die Sprachen, Konzepte, Kategorien, Denkbilder und Vorstellungssysteme –, die verschiedene Klassen und soziale Gruppen entwickeln, um der Funktionsweise der Gesellschaft einen Sinn zu geben, sie zu definieren, auszugestalten, verständlich zu machen“ (SH 4, 10).

Hier jedoch stehen zu bleiben, bei dem Verständnis von Ideologie als mentale Rahmen, die verschiedene Klassen und soziale Gruppen entwickeln, könnte durchaus auch als Klassenreduktionismus verstanden werden; könnte also so verstanden werden, als ob es verschiedene Klassen und soziale Gruppen gäbe, die auf Basis ihrer Interessen, Sprachen und Konzepte, Kategorien und Denkbilder,... Ideologien ausdrücken. Diese Gruppen und Klassen „entwickeln“ eine Ideologie. Um diese entwickeln zu können benötigen sie eine Möglichkeit der Materialisierung, benötigen sie einen Ort in dem sie zusammenkommen und sich vermengen. So führt Hall weiter aus:

„Die Sprache ist das Medium par excellence, durch das Dinge im Denken >repräsentiert< werden, und deshalb das Medium, in dem Ideologie erzeugt und transformiert wird. In der Sprache aber kann dasselbe gesellschaftliche Verhältnis unterschiedlich repräsentiert und konstruiert werden, und zwar deshalb, weil Sprache ihrer Natur nach zu ihrem Referenten nicht in einer eindeutigen Relation fixiert, sondern >multi-referentiell< ist: sie kann unterschiedliche Bedeutungen dessen konstruieren, was offenbar dasselbe gesellschaftliche Verhältnis oder Phänomen ist“ (SH 4, 21).

In diesem Medium, in der Sprache entsteht Ideologie und wird sie transformiert. Ganz im Sinne des Strukturalismus Ferdinand des Saussures besteht zwischen den Interessen der Klassen und sozialen Gruppen einerseits und dem was sie artikulieren⁷⁶ andererseits eine kontingente Verbindung. Wie de Saussure versteht Hall die Verbindung zwischen dem Signifikanten und dem Signifikat als eine arbiträre. Subjektposition und Idee verknüpfen sich, die Ideen drücken nicht bloß die Subjektpositionen, ihre Interessen aus, oder spiegeln sie gar, sie sind kein Ausdruck, sie sind vielmehr Artikulationen.

Auch wenn schließlich Stuart Hall sich in seinem späteren Denken mehr an Michel Foucault orientieren wird, grenzt er sich in dieser Phase noch entschieden ab. In diesen Jahren stand

⁷⁶ Artikulation im Sinne Althussers und Halls.

die Kritik Foucaults im Vordergrund. So meint er beispielsweise, dass die „Diskurstheorie ... einseitig darauf [beharrt], [dass] die Nacherzählung der Subjektivität in Begriffen von Lacans unbewussten Prozessen ... die ganze Ideologietheorie“ (SH 4, 55) sei. Der Eintritt in die Sprache erlaube zwar Individuen zu Subjekten überhaupt zu werden, Subjekte aber werden nicht nur durch die unbewussten Prozesse während der Kindheit positioniert. „Sie werden auch durch die diskursiven Formationen bestimmter sozialer Formationen positioniert“ (ebd.).

Foucault denkt die Welt – anders als sein Lehrer Althusser – nicht als Formation, als komplexes Ganzes, sondern wieder monistisch, als unkomplexe Einheit; wenn auch im Vergleich zu Marx unter umgekehrten Vorzeichen.⁷⁷ Für Hall fällt so eine Ansicht wieder in die gleiche Falle, wie der alte Marxismus, anstelle eines ökonomischen, spricht Hall hier von einem „Reduktionismus nach oben“ (SH 3, 72). Das heißt „Foucault würde darüber sprechen, wie, durch die Institutionalisierung eines diskursiven Regimes, eine Anzahl konkurrierender Dispositive der Wahrheit etabliert werden und wie darin Praxen der Macht wirken, die er Normalisierung, Regulierung und Überwachung nennt“ (ebd., 57). Ein Denken in Basis und Überbau lehnt Foucault ab. Für ihn schaffen, so die Kritik Halls, Diskurse, gesprochene und getane Intentionen oder Sprachspiele, die (gesellschaftliche) Welt und geben ihr Sinn. Von seinem Lehrer Althusser übernimmt er die Ansicht, die Subjekte sind so etwas wie AgentInnen, sind vor allem Unterworfenen. Verweist Althusser darauf mit dem Begriff der gesellschaftlichen Praxis bzw. mit dem der Geschichte als >>Subjekt<<, so deutet dies Foucault in seinem Sinn als handelnden Diskurs. Wie bei Althusser sind die Menschen Agenten der gesellschaftlichen Praxis bzw. bei Foucault Unterworfenen des Diskurses. Außerhalb des Diskurses gibt es nichts, verschwimmen die Menschen als Subjekte wie der Sand am Meer. Bei Hall können Menschen noch auf eine Art reale Erfahrungen machen. Erfahrungen, die in gewisser Weise, wenn nicht

⁷⁷ Engels schuf in seiner Schrift über Feuerbach die Metapher, wonach Marx und er die Hegelsche Dialektik vom Kopf auf die Füße gestellt hat: „Wir faßten die Begriffe unsres Kopfs wieder materialistisch als die Abbilder der wirklichen Dinge, statt die wirklichen Dinge als Abbilder dieser oder jener Stufe des absoluten Begriffs. Damit reduzierte sich die Dialektik auf die Wissenschaft von den allgemeinen Gesetzen der Bewegung, sowohl der äußern Welt wie des menschlichen Denkens - zwei Reihen von Gesetzen, die der Sache nach identisch, dem Ausdruck nach aber insofern verschieden sind, als der menschliche Kopf sie mit Bewußtsein anwenden kann, während sie in der Natur und bis jetzt auch größtenteils in der Menschengeschichte sich in unbewußter Weise, in der Form der äußern Notwendigkeit, inmitten einer endlosen Reihe scheinbarer Zufälligkeiten durchsetzen. Damit aber wurde die Begriffsdialektik selbst nur der bewußte Reflex der dialektischen Bewegung der wirklichen Welt, und damit wurde die Hegelsche Dialektik auf den Kopf, oder vielmehr vom Kopf, auf dem sie stand, wieder auf die Füße gestellt“ (MEW 21, 293f). Eingedenk dessen, dass Hegels Begriff von ‚Begriff‘ nicht einfach sinnliche Gewissheit oder Anschauung bedeutete, sondern selbst ein so etwas – wie heute gesagt werden würde – Diskurs, so könnte gesagt werden, dass Foucault Marx und Engels Dialektik wieder zurück auf den Kopf gestellt hat.

prä-, so doch extradiskursiv sind. Wenn Foucault von Dispositiv der Wahrheit spricht, spricht er von einer gewissen epistemologischen Ordnung der Macht, eine diskursive Konstellation, in der bestimmt ist, was gesagt, was getan und wie gehandelt werden kann, darf oder soll. Diese Dispositivität ist die Summe der Diskurse und Machtpraktiken innerhalb dessen ein Subjekt lebt, denkt und handelt, sie bildet eine Einheit. Hall geht in dieser Zeit nicht so weit. Er spricht von der Gesellschaft als Formation, eine bestimmte Anordnung, in der Subjekte, wie Individuen, Gruppen, Klassen, innerhalb dieser Gesellschaft sich zueinander verhalten. Wenn Foucault die Gesellschaft als holistische denkt, so trennt Hall Subjekte und deren Sprachen oder Kulturen. Für Foucault konkurrieren verschiedene Machtdiskurse miteinander und versuchen, die Macht zu ihren Gunsten zu verschieben. Für Hall stehen in dieser Phase seines Denkens vor den Diskursen leibhafte Menschen, die sich auch extradiskursiv positioniert in verschiedenen sozialen Verhältnissen befinden. Um hier genau zu sein, Hall meint natürlich, dass es keine soziale Praxis außerhalb des Diskursiven gibt, aber das bedeutet „nicht, dass sie nur diskursiv sind“ (SH 4, 50).⁷⁸ Das hat konkret zwei Auswirkungen.

Zum einen kann Foucault, so Hall, die „Konstitution von Dominanz in der Ideologie“ (ebd.) nicht erklären. Er braucht keinen Begriff von Ideologie mehr. Foucault redet daher auch nur vom Diskursiven. Er weicht der Frage der Dominanz konsequent aus, weil sein Konzept von Differenz keine Artikulation mit materiellen Machtverhältnissen kennt. Seine Konzeption von Macht kommt ohne Konzept von Hegemonie aus (vgl. SH 1, 200). Für ihn ist Dominanz immer schon Effekt: Dominant ist, was im gesellschaftlichen Diskurs sich durchgesetzt hat. Aber „wenn man wissen will, wie stark die Macht ist und wie stark der Widerstand und wie das sich verändernde Kräftegleichgewicht aussieht, dann ist das unmöglich festzustellen, denn ein solches Kraftfeld ist mit Foucaults Modell nicht zu denken“ (SH 3, 57f). Wie Althusser bestimmt Hall eine materielle, ökonomische Macht, welche Diskurse zumindest der Tendenz nach verstärkt oder schwächt, die bestimmt welche wirksamer sind als andere. Es ist die materielle Macht des Ökonomischen, die (mit)entscheidet, welche Diskurse sich durchsetzen und welche

⁷⁸ So eindeutig sind ist die Position von Hall gegenüber einem von ihm als Klassenreduktionismus bezeichneten denken nicht. So spricht er beispielsweise in einem seiner späteren Aufsätze in den 1980er Jahren über Thatcherismus (1988), dezidiert davon, dass „materielle Interessen dazu beitragen Ideen zu strukturieren“ und davon, dass „die gesellschaftliche Stellung tendenziell die Richtung des gesellschaftlichen Denkens beeinflusst“. Die materiellen Interessen würden die Ideologie aber nicht eindeutig bestimmen, ein Klassenstandpunkt sei daher keine „Garantie dafür, dass eine Klasse immer die angemessene Bewusstseinsform haben werde“ (SH 1, 188). Abgesehen davon argumentiert er seit den 1980er Jahren eher wie im Text oben beschrieben.

nicht. Wer die Medien besitzt, besitzt eine ungemein höhere Sprachmacht als eine sprachlose Subalterne⁷⁹. So meint beispielsweise Mona Singer, dass nicht der Prozess der Kategorisierung, der Bezeichnungspraxis selbst notwendigerweise zu Rassismus führt (vgl. Singer 1997, 44), sondern das fremdenfeindliche Reden sich erst durch eine „asymmetrische Bezeichnungspraxis“ (ebd., 45) der Diskriminierung verdächtig macht. Rassismus wird demnach erst durch ein Monologisieren, wie Singer das nennt, ausgezeichnet.

Zum anderen gibt es für Hall also Gruppen von Menschen, Klassen zumal, die von der Macht ausgeschlossen, an den Rand gedrängt sind und für die – wie er sagt – bestimmte (subordinierte) Dispositive der Wahrheit (oder Diskurse) Sinn ergeben und plausibel sind oder aber auch – so sie keinen Sinn für diese Gruppen ergeben – reformuliert werden müssen. Von dieser Warte her mahnt er Foucault:

„Wenn Foucault verhindern will, dass das Dispositiv der Wahrheit zu einem Synonym für die dominante Ideologie wird, dann muss er anerkennen, dass es verschiedene Dispositive der Wahrheit innerhalb der Gesellschaftsformation gibt. Aber diese sind nicht einfach >>plural<<, sie definieren ein bestimmtes Kräftefeld. Es gibt subordinierte Dispositive, die für subordinierte Subjekte Sinn ergeben und plausibel sind, ohne dass sie Teil des herrschenden Wissens (Episteme) sind“ (SH 3, 58).

Bei Foucault schafft der Diskurs erst Sinn, jedes Subjekt ordnet sich diesem Diskurs unter, verschwindet wie ein Gesicht im Sand am Meer, unabhängig von beispielsweise der Klassenposition. Hall verknüpft die extradiskursiven Subjektpositionen mit ideellen Dispositiven. Er sagt nicht, dass bestimmte Dispositive im Interesse von bestimmten Subjekten bestehen, oder dass bestimmte Dispositive durch bestimmte Subjekte oder Subjektpositionen entstehen – das wäre ihm ein Klassenreduktionismus. Er sagt vielmehr, dass bestimmte Dispositive der Wahrheit für bestimmte Subjekte Sinn ergeben, das heißt dass bestimmte Reden adäquater zu den extradiskursiven Erfahrungen passen als andere, oder, wenn nicht, umformuliert werden. Hall meint damit, dass es mitunter starke „Kraftlinien“ (ebd., 66) zwischen bestimmten Subjektpositionen und bestimmten Ideologien geben kann. Während Foucault hier quasi-monistisch denkt, denkt Hall in dieser Phase eher (zumindest)

⁷⁹ So macht Gayatri Chakravorty Spivak in ihrem Buch *Can the Subaltern Speak* (2008) unter anderem darauf aufmerksam, dass die Subalterne (unterdrückte und ausgebeutete Gruppen) mitunter reden (talk), aber sie sich aufgrund ihrer ökonomischen Stellung kein Gehör verschaffen kann – „und Sprechen und Hören machen den Sprechakt erst vollständig“ (ebd., 127). Die Subalterne kann daher keinen Sprechakt erzeugen, sie kann nicht sprechen.

dualistisch/pluralistisch. Während also Foucaults Diskursbegriff dahin verleitet, gesellschaftliche Verhältnisse als Ergebnis einer diskursiven Macht, einem Kampf um Positionen zu verstehen, verweist Hall auf so etwas wie ein Außerdiskursives. Hall bezeichnet Foucaults Position in dieser Zeit als Reduktionismus nach oben, da die theoretische Gefahr bestünde, die Formation der Gesellschaft auf einen kulturellen Kampf zu reduzieren. Hall verweist hingegen nicht nur auf die Wechselwirkung der verschiedenen „Dispositive der Wahrheit“, sondern vor allem auch darauf, dass bestimmte (subordinierte) Dispositive für bestimmte (subordinierte) Subjekte „Sinn ergeben und plausibel sind“. Leibhafte Menschen entdecken in manchen Diskursen einen für sie relevanten Sinn, in manchen nicht. So ‚ergibt‘ beispielsweise in einer patriarchalen Gesellschaft ein Diskurs des Sexismus für weibliche Körper einen anderen Sinn als für männliche.

Auch wenn Hall Foucaults Diskursbegriff begrüßt, weil er die Eigenständigkeit des Ideologischen bzw. Diskursiven betont, so kann er ihn nicht unverändert übernehmen, weil er Gesellschaft als Formation denken möchte und nicht wie Foucault als diskursive Einheit. Daher verstand Hall in dieser Zeit Ideologie auch nicht ausschließlich als einen Diskurs, der zu einer bestimmten Subjektposition gehört, sondern in seiner Artikulation. Erst die Artikulation, diese Verbindung von Diskurs und Subjektposition, konstituiert ein Ganzes und lässt das Individuum oder eine gesellschaftliche Gruppe zu einem politischen Subjekt werden. Redepraxis verbindet sich mit ökonomischer Macht. Oder noch einmal anders gesagt: das Ökonomische und das Ideologische können sich entsprechen, müssen es aber nicht, verknüpfen sich jedoch immer auf eine bestimmte Art und Weise zu einem komplexen Ganzen. Wobei „diese Ketten niemals dauerhaft verfestigt [sind], weder in ihren internen Bedeutungssystemen noch in ihren Beziehungen zu den gesellschaftlichen Klassen und Gruppen, zu denen sie >gehören<“ (SH 4, 27).

Hier knüpft Hall explizit an Ernesto Laclaus Kritik an Poulantzas' Faschismustheorie an. Dieser hat die faschistische Ideologie dem Kleinbürgertum zugeschrieben, so als ob aus dem Kleinbürgerlichsein faschistische Gedanken erwachsen. Laclau argumentiert gegen diesen Klassenreduktionismus, dass beispielsweise der Antisemitismus für die verschiedenen Klassen ein ideologisches Merkmal sein kann, für die liberale Bourgeoisie genauso wie für die feudale BäuerInnenschaft, dass sich die Idee nicht aus der Klassenposition ableiten lässt. Vielmehr, so Hall mit Laclau, verbinden sich Ideologien mit Klassen. Ideologische Elemente haben „keine

eindeutige Klassen-Konnotation“ (Laclau 1981, 87), schlussfolgert Laclau aufgrund der empirischen Tatsache, dass verschiedene Gruppen verschiedene Ideologien artikulieren. Hall schreibt in ähnlicher Weise, dass Religion keine eindeutige Klassen-Konnotation habe, Religion kann verschiedenen Klassen zur Artikulation ihrer Handlung dienen. Anhand der Religion der Rastafari meint Hall, dass gesellschaftliche Gruppen, wie hier die arme dunkelhäutige Bevölkerung Äthiopiens, eine Religion, wie die christliche, nach ihren Bedürfnissen und Erfahrungshorizonten auch anpassen können. Diese Verbindung der Armen mit der Religion ist möglich, nicht notwendig. Zwischen Ideologie und Klassenposition besteht eine nicht-notwendige Entsprechung.

Ideologie ist daher für Hall wesentlich Effekt einer Artikulation (vgl. SH 3, 58), mentale Rahmen – die Sprachen, Konzepte, Kategorien, Denkbilder und Vorstellungssysteme – verbinden sich mit materieller Herrschaft und erzeugen so die Illusion, dass das eine aus dem anderen hervorgegangen ist: Marx bzw. Lukács meinen (so Hall), die Ideen spiegeln die ökonomisch-gesellschaftliche Realität wider, sind Emanationen derselben. Foucault dagegen ist der Meinung, die reale Welt spiegelt die Diskurse bzw. das Dispositiv der Macht. Bei Foucault verfestigen, materialisieren sich Diskurse in eine Welt. Hall denkt gegen Marx und gegen Foucault, den historischen Block, die Einheit von Welt und Diskurs als verbundene.

„Eine Reihe verschiedener gesellschaftlicher Kräfte aus verschiedenen Sektoren wurden in einem Moment mit und innerhalb dieser spezifischen Ideologie artikuliert. Deshalb ist es nicht so, dass soziale Kräfte, Klassen, Gruppen, politische Bewegungen zuerst einheitlich konstituiert werden durch objektive ökonomische Bedingungen, und dann eine einheitliche Ideologie entwickeln. Der Prozess ist genau umgekehrt“ (SH 3, 69).

Bzw. weiter:

„Es ist also die Artikulation, die nicht-notwendige Verbindung zwischen einer sozialen Kraft, die sich selbst schafft, und der Ideologie oder Konzeption der Welt, die den Prozess, den sie durchläuft, begreiflich macht, die eine neue soziale und politische Position, eine neue Gruppe politischer und soziale Subjekte auf die historische Bühne bringt“ (SH 3, 69).

Daher erscheint Hall die Verbindung einer Ideologie, also einer bestimmten Konzeption der Welt, einer Weltanschauung, mit sozialen Subjekten nicht als Ausdruck des ureigensten Interesse dieser Gruppe, sondern als Resultat, als Effekt der Artikulation, der Verknüpfung. Wenn Marx also davon spricht, dass die herrschenden Ideen immer die Ideen der

herrschenden Klasse sind, dann darf das nicht so verstanden werden, dass die Ideen der Herrschenden deswegen immer die herrschenden Ideen sind, weil sie die ökonomische Macht besitzen durch die sie den beherrschten Klassen ihre Ideen aufzwingen oder schlicht in ein Netz falscher unterdrückerischer Ideen einspinnen, sondern vielmehr deswegen, weil Ideen bzw. Ideologien sich mit den ökonomisch Herrschenden stets verknüpfen.

Mit Bezugnahme auf Gramsci – nicht jedoch ohne ihn von seinen historizistischen Elementen zu befreien (vgl. Hall, Lumley und McLennan 2012, 52ff) –, bzw., seine Auseinandersetzung mit der „Struktur des Volksdenkens⁸⁰“ (SH 1, 81), kann Hall eine Ideologietheorie formulieren, die die Eigenständigkeit der ideologischen Sphäre betont, aber gleichzeitig mit dem Begriff der Hegemonie das Extradiskursive ernst nimmt. Gramscis Begriff der Hegemonie erlaubt ihm eine Theorie zu entwickeln, die bestimmten Klassen nicht en bloc bestimmte Ideologien zuschreibt, gerade weil er die verschiedenen ideologischen Kämpfe zu analysieren versucht und die widersprüchlichen Elemente gesellschaftlicher Ideen innerhalb Gruppen akzentuiert. Gerade die Betonung der Widersprüche innerhalb des Denkens verschiedener Subjekte, weist jegliche Vorstellungen zurück, die vermeinen ein bestimmtes politisches Subjekt, wie beispielsweise ArbeiterInnen, hätten ein vorgegebenes revolutionäres Bewusstsein, oder Schwarze wären per se antirassistisch. „Die Kultur eines Volkes und sein Glaube, seine Überzeugungen – sagt Gramsci – sind Kampffelder, die nicht sich selbst überlassen werden können“ (SH 1, 81). Im Gegenteil die Kultur eines Volkes bzw. seine „Ideen und Ideologien“ entstehen nicht spontan, sie müssen vielmehr organisiert werden (vgl. SH 1, 82). Wenn Ideologie die Aufgabe zukommt, Individuen und Gruppen mit Weltanschauungen zu versorgen (vgl. SH 1, 203), dann geschieht das jedoch nicht willkürlich, nicht auf Basis spontaner Entscheidungen von IdeologInnen oder Intellektuellen. Soziale Gruppen, Klassen machen in ihrer Lebenswelt bestimmte Erfahrungen, die auch so etwas wie einen gesunden Menschenverstand (*buon senso*) beinhalten – ein Wissen um die Stellung dieser Gruppe im sozialen Gefüge. Dieser *buon senso*, beispielsweise das implizite Wissen einer unterdrückten Gruppe von ihrer Unterdrückung, ist zunächst nur ein Instinkt, ein Gefühl, ist fragmentarisch und rudimentär, und vor allem vermischt er sich mit den Ideen anderer Gruppen und Klassen und formt damit einen widersprüchlichen, inkohärenten Alltagsverstand (*sensu comune*). Es ist nun die Aufgabe der Philosophie, eine

⁸⁰ Anders als im Deutschen bezeichnet >Volk< (*popolo*) bei Gramsci nicht eine ethnische oder nationale Einheit, sondern „das Ensemble der subalternen und instrumentellen Klassen jeder Gesellschaftsform“ (GH 9, 2215), das heißt als Gemeinschaft der Unterdrückten und ArbeiterInnen.

kohärente Ideologie zu schaffen, wobei Hall hier vermeintlich an Gramsci anschließend unter Ideologie ganz allgemein ein „System von Ideen“ (SH 1, 103) versteht. Die Aufgabe von Intellektuellen ist es also den *buon senso* zu einem kohärenten System auszuarbeiten. All das macht für Hall den Kampf um Hegemonie aus, Ideen und Ideologien im Sinne der Unterdrückten, der Ausgeschlossenen zu schaffen. Wobei eine „ideologische Wende ... nicht durch Ersetzung der alten Ideologien oder die Oktroyierung einer neuen [geschieht], sondern eher durch die Verknüpfung und Trennung, durch die Artikulation und Desartikulation von Ideen“ (SH 1, 84). Das heißt es gilt Begriffe und Wörter innerhalb der vorhandenen Sprache oder Ideologie aufzunehmen, sie in andere Kontexte zu setzen und ihnen neue Bedeutungen zu geben.

Auf die Praxis der Rastafari die christliche Religion in ihrem Kontext als Ent-Herrschafts-Ideologie neu zu positionieren wurde schon hingewiesen. In seinem Aufsatz *Bedeutung, Repräsentation, Ideologie* verdeutlicht Hall seine Gedanken anhand eines anderen Beispiels: >Schwarz-Sein< ist dem Verächtlichen, dem Kulturlosen, des Unaufgeklärten, Unzivilisierten, Intriganten, Unfähigen, und so weiter zugestellt. (Halls Aufzählungen von Konnotationen). Doch gerade, weil Schwarz-Sein so konnotiert ist, lässt es sich bestreiten und verändern. Die Kulturrevolution in den 1960er/1970er Jahren hat dies in Jamaika erfolgreich geschafft. In dieser Zeit akzeptierten die Menschen ihr schwarz-sein, ihre Abstammung von SklavInnen und konnotierten ihr Jamaikanisch-Sein positiv als schwarz und konstituierten so ein neues politisches Subjekt, eine neue politische Einheit auf Basis ihres Schwarz-Seins. „Weil >schwarz< einst alles bedeutete, was am wenigsten zu respektieren war, kann es nun als >schön< gefeiert werden, als Grundlage unserer positiven sozialen Identität, die Respekt zwischen uns selber verlangt und schafft“ (SH 4, 64).

So wie das Christentum keine eindeutige Klassen-Konnotation hat, so ist auch >Schwarz-Sein< multi-referentiell. Was Schwarz-Sein bedeutet, ist Effekt eines ideologischen Kampfes zwischen jenen Kräften, die versuchen >Schwarz-Sein< jeweils in ihrem Sinn eine Bedeutung zu verleihen.

Ursprünglich mag dieses ideologische Feld, wie Hall so einen Kampfplatz nennt, in einer bestimmten Situation geschaffen sein. Hall (SH 4, 60) meint:

„Lassen wir kurz die vieldiskutierte Frage beiseite, ob die Produktionsweise in Sklavenhaltergesellschaften >kapitalistisch< oder >präkapitalistisch< oder eine Artikulation von beiden innerhalb des globalen Marktes war. In den frühen Entwicklungsstadien überschritten sich aus praktischen Gründen das rassische und das Klassensystem. Sie waren Systeme der >Äquivalenz<“

Er knüpft damit an den Mythos an, dass jener Hautfarbenrassismus mit der SklavInnenhaltergesellschaft des 17./18. Jahrhunderts begann, in einer Zeit in der dunkelhäutige SklavInnen immer mehr in eine eigene soziale Position (SklavInnen) gedrängt wurden, die sich von den anderen sozialen Positionen der hellhäutigeren Menschen eindeutig unterschied. In diesem Sinne wurden sie zu Systemen der Äquivalenz. In Folge haben sich die sozialen Bedingungen geändert. Das Ende der Sklaverei war nicht bloß auf Basis einer Änderung der Produktionsverhältnisse geschuldet, sondern war eine Folge überdeterminierter Umstände. In Folge zeigte sich, dass der Diskurs „Rasse-Hautfarbe-Ethnie“ zur dominanten Bewusstseinsform geworden ist, in der Menschen Bewusstsein von ihrer sozialen Stellung erwarben und darin unabhängig von der sozialen Stellung lernten zu kämpfen (vgl. SH 4, 61). Weiße ArbeiterInnen knüpften an rassistisches Denken an, um ihre Interessen – beispielsweise eine herausragendere Stellung am Arbeitsmarkt – zu bewahren. Genauso knüpften weiße Plantagen- oder Fabrikbesitzer an dieselben Ideen an, um billigere Arbeitskräfte zu erhalten. Und ähnlich knüpften auch dunkelhäutigere Menschen unter umgekehrten Vorzeichen an Rassismus an, um ihre Stellung zu verbessern. Dieser Diskurs ist aber geprägt durch ihre spezifische Situation, das bedeutet jedenfalls nicht, dass ein jeder Rassismus durch diesen Diskurs, durch diese Geschichte der Sklaverei, erklärt oder gar der Kern des Rassismus im Allgemeinen gefunden wäre.

Rassismus nicht im Sinne des Rassendiskurses zu verstehen, sondern als soziale Praxis, erlaubt Stuart Hall das Aufkommen eines neuen Rassismus erklärbar zu machen. Rassismus war nicht mehr, wovon biologische Rassentheorien ausgingen, die Bestimmung einer Gruppe von Menschen als natürlich höherwertig oder als minderwertig, sondern eine Ausschluss- und Positionierungspraxis. Mit dieser Verschiebung, mit dieser Neubestimmung des Rassismus als Praxis, gelang ihm eine Analyse des kulturellen Rassismus, wie er ihn auf einem Vortrag mit dem Titel *Rassismus als ideologischer Diskurs* im Jahre 1989 in Hamburg vorstellte (Hall 1989, 913). Mit diesem Vortrag läutete Hall einen weiteren Schritt auf seinem Weg zum poststrukturalistischen Denken ähnlich jenem Foucaults ein. Rassismus, so definierte er zunächst, ist eine „soziale Praxis, bei der körperliche Merkmale zur Klassifizierung bestimmter

Bevölkerungsgruppen benutzt werden, etwa wenn man die Bevölkerung nicht in Arme und Reiche, sondern z.B. in Weiße und Schwarze einteilt“ (ebd.). Im Wesen oder in der Struktur des Rassismus liegt daher eine Naturalisierung. Körperliche Merkmale werden als Bedeutungsträger, als Artikulationsmöglichkeit bestimmt, so dass ein naturalisiertes, auf körperlichen Merkmalen beruhendes Klassifikationssystem entsteht, welches schließlich mit Fragen der Macht verknüpft wird. „Wenn dieses Klassifikationssystem dazu dient, soziale, politische und ökonomisch Praxen zu begründen, die bestimmte Gruppen vom Zugang zu materiellen oder symbolischen Ressourcen ausschließen, dann handelt es sich um rassistische Praxen“ (Hall 1989, 913).⁸¹ Mit Foucault nennt er in Folge diesen Wissen-Macht-Komplex Diskurs. Demnach dreht sich das Verhältnis von ‚Rasse‘ und Rassismus um. Wenn Opratko und Mosler darüber streiten, ob es jene Gruppen von Menschen vor ihrer Bestimmung als ‚Rasse‘ bereits gab, dann muss mit Stuart Hall hier Opratko recht gegeben werden: Erst die (ideologische) Praxis der Benennung, erst die Rassifizierung erzeugt, die ‚Rasse‘ als bestimmte Kategorien von Menschen. ‚Rassen‘ sind an sich nicht vorhanden, es hat in diesem Sinne nie ‚Rassen‘ gegeben. Rassismus ist, so verstanden, Naturalisierungspraxis oder Naturalisierungsdiskurs. Rassismus erst erzeugt die Kategorie einer bestimmten ‚Rasse‘. Dieser Diskurs erzeugt ‚Rassen‘ jedoch nicht als reine sprachliche Benennung. Wie Althussers Ideologiebegriff besitzt dieser Diskurs je schon eine bestimmte Materialität. Er ist nicht zu verstehen als bloße Denkhandlung, sondern als handeln und denken gemeinsam. Die Bezeichnungspraxis situiert Menschen nicht nur entlang der rassifizierenden Kategorien, sondern ermöglicht oder verunmöglicht Menschen tendenziell auch in dieser Gesellschaft ökonomische Chancen und Positionen. Dieser Diskurs materialisiert sich jedoch auch immer in bestimmte Institutionen, schafft sich Strukturen, die der Bezeichnungspraxis Kraft und Dauer verleihen. Hall kehrt so langsam einem dualistischen Denken den Rücken und schließt sich dem monistischen, dem Diskurs alles unterstellenden Denken Foucaults an. So meint Hall in diesem Vortrag Foucault zustimmend verhindert der foucaultsche Diskursbegriff Rassismus als bloßes Nebenprodukt des Ökonomischen zu sehen. Hall versteht Rassismus und Sexismus als vor- und nachkapitalistische Phänomene zu sehen, sie haben „eine eigene innere Geschichte und eigene Existenzbedingungen“ (SH 1, 19). Die Bedeutungsproduktion ist dabei

⁸¹ Hier zeigt sich schon die Problematik Theoremen ein fixiertes Wesen, eine Definition zu unterstellen. Denn in dieser Allgemeinheit besteht kein Unterschied zu Sexismus. Auch Sexismus ist eine auf körperlichen Merkmalen beruhende Naturalisierungspraxis, die mit Aus- und Einschlüssen operiert.

„nicht an sich ideologisch“ (Hall 1989, 913). Erst wenn die Bedeutungsproduktion mit Fragen der Macht verknüpft werden, wenn bedeutete Gruppen von materiellen, kulturellen oder symbolischen Ressourcen ausgeschlossen werden, besteht ein Ideologieproblem, wird ein Diskurs ein ideologischer Diskurs. Soll Rassismus als ideologischer Diskurs betrachtet werden, dann muss die Aussage von Opratko jedoch zurückgewiesen werden, wonach Rassismus darin bestehe, Andere als Andere zu markieren. Zurecht hat Mosler gegen Opratko eingewendet, dass es MuslimInnen auch vor einem rassistischen Diskurs schon ‚gab‘. Erst wenn Muslime entmachtet, ausgeschlossen oder erniedrigt werden, dann lässt sich von Rassismus als ideologischen Diskurs sprechen.⁸² Erst dann ist – mit dem Denken Stuart Halls – die diskursive Bezeichnungspraxis mit Macht verbunden.⁸³

Die Definition des Rassismus als ideologischen Diskurs, als (quasi-)naturalisierende Ausschlusspraxis, in dem Wissen mit Macht verknüpft wird, um bestimmte Individuen von gesellschaftlichen Ressourcen auszuschließen, erlaubt Hall flexibel genug zu sein, um eine neue⁸⁴ Strategie ideologischer Diskurse als Rassismus zu begreifen. Im Innenraum des Rassismus waltet eine binäre Spaltung, die Welt wird säuberlich getrennt in Dichotomien, das Andere wird in Abgrenzung zum Selbst konstruiert. Die Artikulation der jeweiligen rassistischen Ausschlusspraxis mit den ganz spezifischen historischen Bedingungen, bringt jeweils eine ganz eigene Art des Rassismus hervor. Hall spricht, nachdem er allgemein Rassismus als naturalisierende Ausschlusspraxis bestimmt hat, daher eher von Rassismen.

⁸² Kenan Malik, indisch-britischer Philosoph der Biologie, schlussfolgerte daraus auch für den Begriff der biologischen Rasse bzw. biologisch motivierten Klassifikationen: „The act of categorising is not of itself racial: there clearly are differences between individuals and populations. Potentially, science allows us to have a rational view of human diversity. What is significant is not the attempt to classify human variety but the ways in which this is done and the meaning that is read into the distinction between categories“ (Malik 2009, 84f).

So auch bspw. Mona Singer: „Rassismus setzt Klassifizierung voraus, aber Klassifizierungen bedeuten nicht schon zwangsläufig, daß daraus Rassismus folgt. Klassifizierungen sind daher meines Erachtens nicht per se ‚böse‘, obschon sie als grundlegende Bedingung der Möglichkeit von Rassismus zu verstehen sind“ (Singer 1997, 44)

⁸³ Hall: „Doch die Verknüpfung von Bedeutung und Macht oder von Wissen und Macht konstituiert die ideologische Instanz. Rassistische Ideologien entstehen also immer dann, wenn die Produktion von Bedeutungen mit Machtstrategien verknüpft sind und diese dazu dienen, bestimmte Gruppen vom Zugang zu kulturellen und symbolischen Ressourcen auszuschließen. Ich möchte dies als Ausschlusspraxen bezeichnen“ (Hall 1989, 913)

⁸⁴ Die Anfänge einer Theorie eines kulturellen Rassismus liegen weiter zurück. Frantz Fanon hat sie erstmals in einer Rede 1956 (vgl. Opratko 2017a, 80) anklingen lassen bzw. 1961 in *Die Verdammten dieser Erde* erstmals von der „Rassisierung des Denkens“ gesprochen, um sagen, dass „die weiße Kultur“ sich der „anderen Unkulturen“ unablässig gegenübergestellt hat und dadurch die Kategorie des „Negers“ geprägt hat, auf Basis dessen sich kolonialisierte Intellektuellen begannen sich als solche verstehend zu wehren (vgl. Fanon 1981, 180ff).

So entwickelte sich zur Zeit der Thatcher-Regierung ab 1979 eine Verbindung neoliberaler und konservativer Werte zu einer neuen Ideologie, die Hall Thatcherismus nennt: Eine Rückkehr zur Frage, was denn Englisch-Sein bedeutet und die Betonung des Markt-Individualismus bzw. die Anrufung britischer BürgerInnen als Markt-TeilnehmerInnen, die verknüpft wurde mit der Anstrengung für die Nation. Die „Oberlippe steif zu halten“ und „sich zum Abendessen in einen Anzug werfen“ (Hall 1989, 918), gesteigerte Leistung und Produktivität zu bringen, sollte die Nation im internationalen volkswirtschaftlichen Konkurrenzkampf wieder nach vorne bringen. Nicht mehr gegen SklavInnen richtete sich ein neu lancierter Rassismus, sondern „gegen den großen Bevölkerungsteil, der nach dem [Zweiten Welt-]Krieg aus der Karibik und aus dem indischen Subkontinent als >>Gastarbeiter<< nach England emigriert ist“ (Hall 1989, 917).

Dieser neue Rassismus, so Hall, argumentierte nicht mehr naturalistisch, sagte nicht mehr die Anderen haben beispielsweise kleinere Gehirne. Er sagte aber, dass das rationale Denken in den Anderen nicht so weit entwickelt ist. Der neue Rassismus dagegen argumentierte vor allem kulturell. Die Vermischung verschiedener Kulturen innerhalb der Bevölkerung wäre das Problem. Wie der naturalistische oder genetische Rassismus konstruiert auch der kulturelle Rassismus eine Spaltung der Welt in binäre Gegensätze: Schwarz/Weiß, Englisch/Fremdkörper, Rational/Irrational und dergleichen. Wie im alten Rassismus soll das konstruierte Andere „das Gegenteil der Tugenden, die die Identitätsgemeinschaft auszeichnet“ (Hall 1989, 919) sein. In einem Artikel um die Jahrtausendwende formulierte Hall diesen Gedanken prägnant:

„Sowohl die Diskurse der >Rasse< wie die der >Ethnizität< funktionieren, weil sie eine diskursive Artikulation herstellen, eine >Äquivalenzkette< ... zwischen den sozialen/kulturellen und den biologischen Registern, die es erlaubt, die Differenzen in einem Zeichensystem von den Äquivalenzen in der anderen Kette >abzulesen<. Biologischer Rassismus und kultureller Differentialismus stellen daher nicht zwei verschiedene Systeme dar, sondern die zwei verschiedenen Register des Rassismus“ (Hall, 205).

Um zu erklären, wie dieses Othering, dieses Konstruieren des Anderen statthat, greift Hall schließlich auf die Psychoanalyse Lacans zurück. Dieser meint, es gibt keine Identität ohne Konstruktion eines Anderen. Was Hall in den Jahren zuvor noch als halbseitig abtat, nämlich die durch Lacan informierte Diskurstheorie, wonach Individuen allein durch den Eintritt in die Sprache subjektiviert werden, wird in den späten 1980er Jahren zu Halls Erklärung, wie Rassismus funktioniert. Die Frage, wie Rassismus entsteht rückte so in den Hintergrund. Die

Identität des Individuums entwickelt sich durch Ein- und Unterordnung in die dominante Sprache, ist wie Singer argumentiert asymmetrische Bezeichnungspraxis, in der die Bezeichneten als die Anderen positioniert werden. Erst in der Gegenüberstellung eines Anderen, in dem alles nicht Gewünschte hineinprojiziert werden kann, entwickelt sich ein Individuum zu einem Selbst. Die Projektion erleichtert das Selbst, nimmt ihm/ihr sein/ihr Negatives, lässt es für sich als Positives erscheinen. „Es ist die Zurückweisung der angsterregenden Bedrohung, daß das Andere, so schwarz wie er oder sie ist, möglicherweise ein Teil von uns ist. Rassismus mit seinem System binärer Gegensätze ist ein Versuch, das Andere zu fixieren, an seinem Platz festzuhalten, er ist ein Verteidigungssystem gegen die Rückkehr des Anderen“ (ebd., 920) oder „[h]inter dem Diskurs des Rassismus lauert immer die Angst vor kultureller Umweltverschmutzung“ (ebd., 921). Um zu verstehen, wie es dazu kam und welche Konsequenzen diese Rassismustheorie hat, muss die Lücke gefunden werden, durch die der Welpen des Strukturalismus, wie es Althusser formuliert hat, ihnen durch die Beine rutschte, ja rutschen musste.

Rutschen musste, weil der Strukturalismus als Anziehungspunkt in Halls Denken von Anfang an präsent war. Die Texte Halls legen Zeugnis ab, wie die strukturalistische Gesellschaftsanalyse, die strukturalistisch-maoistische Lesart des Marxismus vermittelt durch Althusser immer dominanter wird und schließlich sich einem (post-)strukturalistischen Denken, ähnlich dem Foucaults sich auflöste und von hier aus Basis einer Erklärung des Rassismus wird. In diesem Weltbild hat die Sphäre der Ideologie ihre zunächst relative, später gänzliche Eigenständigkeit – wie auch Althussters Begriff der Ideologie – zugesprochen bekommen. Die Einheit der Totalität, die Einheit von bspw. Ökonomie und Ideologie, wird sekundär, die Eigenständigkeit der >Dinge<, wie im Strukturalismus, aufgewertet. Wird die Totalität des gesellschaftlichen Seins in einer ungeheuren Widerspruchsammlung aufgelöst, wie bei Mao oder wie im Strukturalismus, so lässt sich zwar darüber diskutieren, welche Widersprüche gerade wichtiger, welche Widersprüche gerade Hauptwidersprüche sind und welche Nebenwidersprüche, ein Verständnis der Zusammenhänge geht dabei jedoch verloren. In einer Situation in der Klassenkämpfe zunächst aufgrund einer relativen wirtschaftlichen Stabilität im Westen relativ gering sind und europäische ArbeiterInnen mit dem Fahrstuhl (Ulrich Beck) in höhere Etagen gelangten, werden andere Kämpfe wichtiger. Als in den 1980er Jahre – mit der Rückkehr wirtschaftlicher Krisen – die ersten Klassenkämpfe,

wie jener der Minenarbeiter 1984 in Großbritannien, verloren gingen, erscheinen Klassenkämpfe zudem nicht unbedingt als sinnvolle Option einer gesellschaftlichen Veränderung. Zweifellos sind solche Überlegungen über die Wichtigkeit verschiedener Praxen in der Diskussion um eine Strategie für eine >andere Welt<⁸⁵ wichtig, in der Frage um eine Strategie des politischen Handelns, stellt sich natürlich die Frage, in welchen Feldern politische Parteien oder Gruppen aktiv sein wollen oder sollen. In der Theorie, in der Analyse des gesellschaftlichen Seins sind solche Wertungen jedoch irreführend. Sie verlegen die strategischen Überlegungen in die Seinsweise der gesellschaftlichen Welt, die jedoch mehr ist als die Summe der einzelnen gesellschaftlichen Praxen.⁸⁶ In der Analyse wird das gesellschaftliche Sein dadurch merkwürdig flach.⁸⁷ Die Welt stellt sich in einer maoistisch-strukturalistischen Weltsicht als Netz von Widersprüchen dar. Alle Widersprüche existieren auf einer Ebene, sind lediglich in quantitativer Weise unterschieden, mal ist dieser Widerspruch dominanter, mal ein anderer. „Die Dinge sind [dann] wie sie auf der Oberfläche erscheinen. Sie haben sonst keinen Sinn und bedeuten auch sonst nichts“ (SH 3, 58), wie Hall mit Baudrillard kritisierte. Die Welt als (differente) Einheit, als Totalität, verschwindet damit hinter den verschiedensten gesellschaftlichen Praxen. In der Theorie gilt es nicht nur zu erklären, wie Individuen zu Subjekten werden, sondern wie Subjektivitäten, Subjektpositionen selbst entstehen:

Auch wenn sich solche Ereignisse erst im Nachhinein als Wendepunkt bestimmen lassen, so lässt sich der Aufsatz *Thatcherismus und die Theoretiker* (1988) (SH 1, 172-206) im Denken Halls als ein solcher lesen. In diesem wendet sich Hall noch einmal dem Ausdruck der herrschenden Ideen als Ideen der Herrschenden zu. Natürlich, so meint er, hätte die herrschende Klasse mit ihrem Quasi-Monopol über die geistigen Produktionsmittel eine größere Sprachmacht, sie kann die gesellschaftlichen Diskussionen dominieren, aber nicht

⁸⁵ „Eine andere Welt ist möglich“, war das Motto der internationalen Sozialforenbewegung ab 2001. Sozialforen verstanden sich als Gegengipfel zu den Gipfeltreffen der WTO oder der G8-Staaten.

⁸⁶ Hier stoßen (post-)strukturalistische Theorien an ihre Grenze.

⁸⁷ Ende der 1970er Jahre entwickelten die beiden französischen Intellektuellen Félix Guattari und Gilles Deleuze, von Althusser nicht unbeeinflusst (vgl. Holland 2015), ihre Gesellschaftsanalyse, in der sie erklärten, die Welt sei entgegen dem alten Baum-Modell, nicht hierarchisch geordnet, sondern wie ein Wurzelgewächs, wie ein Rhizom. Die verschiedenen Widersprüche der menschlichen Gesellschaft verflochten sich in dieser Sicht rhizomatisch zu einem Netz mit verschiedenen Knotenpunkten (vgl. Deleuze und Guattari 1977). Siehe auch ihren Ausspruch: „Alle Vielheiten sind flach, insofern sie alle ihre Dimensionen ausfüllen und besetzen“ (ebd., 14).

Vergleiche aber auch Lyotards Schrift *Das postmoderne Wissen*: „Die spekulativen Hierarchie der Erkenntnisse macht einem immanenten, sozusagen ‚flachen‘ Netz von Forschungen Platz, deren jeweilige Grenzen nicht aufhören, sich zu verschieben“ (Lyotard 1999, 116f).

determinieren. Ideen werden als empirisch vorhandene Ideen verstanden, Klassenbewusstsein bedeutet konkrete Weltanschauung. Diese empirisch vorhandenen Ideen sind, so meint er weiter, durch die dominanten Diskurse, aber auch von den Klasseninteressen durchzogen. Diese Interessen sind jedoch „kein objektives Merkmal der Stellung sind, die uns innerhalb der Struktur des sozialen Systems zugewiesen ist, sie sind darüber hinaus historischen Veränderungen unterworfen. [...] Interessen werden selbst in ideologischen Prozessen und durch sie konstruiert, konstituiert“ (SH 1, 187). Genau hier bestimmt sich die Lücke, durch die der junge Welp des Strukturalismus in die Epistemologie Halls je schon gerutscht ist. Hall entwickelte nie eine Theorie des *buon senso*, dem Klassenbewusstsein an sich, legte sein Hauptaugenmerk auf den empirischen *senso comune*, dem empirisch vorhanden aktuellen Bewusstsein, den aktuellen Ideen politisch oder ideologisch agierender Menschen. Von hier aus bestimmte er, dass die Interessen der verschiedenen Klassen nicht durch die Klassenposition informiert ist, sondern selbst Produkte der historischen Diskurse sind. Hall akzeptierte mit diesem Theorem Foucaults Monismus. „Gemeinsame Klasseninteressen liegen nicht unter einer Schicht aus Politik und Ideologie verborgen, sondern müssen politisch hergestellt werden“, weiß Opratko (2013, 329f) damit zu postulieren. Es soll hier nicht geleugnet werden, dass – gerade in einem System, welches darauf angewiesen ist, immer neue Produkte zu verkaufen, um die Gewinne hochzuhalten – Interessen auch in Diskursen geschaffen sind, doch wer, welche Subjektposition, postuliert gemeinsame Klasseninteressen? Was macht das Gemeinsame der Klasseninteressen aus? Wer oder was bestimmt überhaupt, was eine Klasse ist, der bestimmte Interessen zugeschrieben werden können? Und wer oder was bestimmt, wer zu einer Klasse gehört und wer nicht? Opratko meint: „Dies geschieht am besten und effektivsten ... im Rahmen von konkret ausgefochtenen Klassenkämpfen“ (ebd.). Wenn der Begriff des Diskurses nicht zwischen Sprechen und Handeln trennt, so betont Opratko, die handelnde, die praktische Seite des Diskurses, wo andere (Post-)StrukturalistInnen (Hall) hier Sprachpraxen ins Feld führen würden. Konsequenterweise durchdacht, wie es Nietzsche gemacht hat, sehen beide „hinter dem Tun, Wirken, Werden“ (Nietzsche 1999, 279) kein Sein. Das Sein ist selbst nichts als Ergebnis der Diskurse, Ergebnis des Kampfs um Macht, „>>der Täter<< ist zum Tun bloß hinzugedichtet“ (ebd.).

So auch bei Hall. Er verschiebt im Kampf gegen den Ökonomismus den Reduktionismus, wie er Mitte der 1980er Jahre Foucault vorwarf, von unten nach oben; von der materiellen Praxis zur mehr oder wenigen bewussten Praxis des Diskurses. Stellt die Welt von den Füßen wieder auf den Kopf.⁸⁸ Bestimmte Diskurse bilden erst durch ihre Verknüpfung eine je spezifische Situation, die es erlaubt Körper oder Individuen zu positionieren. Jede diskursive Formation hat dabei ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten, ihre eigene Geschichte(n) und Artikulationen. Hall formuliert dabei so etwas wie eine Theorie der Intersektionalität multipler diskursiver Felder, zum Beispiel jene der Klassen und der ‚Rassen‘. Zwischen beiden Diskurssystemen gibt es eine komplizierte Reihe von Artikulationen, sie rufen sich gegenseitig auf und verbinden sich miteinander und setzen Individuen an verschiedene Positionen in der Gesellschaft.

Praktisch wird ihm die Welt dadurch zu einem Kampf um Praxen, die in Ideen formiert werden. Theoretisch entsteht ihm dadurch das Problem, dass Hall nicht mehr erklären kann, wie Praxen bzw. Diskurse entstehen. Wollte Hall in den 80er Jahren noch „Einheit *und* Differenz“ (SH 4, 37, Halls Kursivierung) bedenken, so dominierte in den 1990er Jahren nur noch die Differenz. An Jacques Derridas Begriff der Différance⁸⁹ kritisch⁹⁰ anknüpfend, bestimmt Hall die Differenz zum ontologischen Prinzip. „Differenz schafft Bedeutung. Sie >spricht<“, schreibt er in *Das Spektakel des >Andere<* (SH 4, 112). Diskurse entstehen durch das Sprechen der Differenz, durch den Kampf um Macht zwischen verschiedene Gruppen von Individuen, die im und durch den Diskurs sich zum Subjekt zusammengeschlossen haben. Anders als Opratko – konsequenter⁹¹ – betont Hall die Bedeutungsproduktion der Sprachpraxis. Wozu spielt die

⁸⁸ Auch bei Hegel war der Geist nie rein psychisch, mental gedacht. In der *Phänomenologie des Geistes* versucht Hegel zu erklären, wie der Mensch über die Anschauung der konkreten Welt, von der sinnlichen Gewissheit über die Arbeit an der Welt und der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft geistig wird, das heißt sich so etwas wie ein (Selbst-)Bewusstsein entwickelt. Hätte sich Foucault mehr auf Hegel bezogen, hätte er den Diskurs vielleicht Geist genannt.

⁸⁹ Die Différance, die Difference jedoch mit einem regelwidrigen >a< geschrieben, wird bei Derrida zum Prinzip: „Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist. Ein solches Spiel, die différance, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und -systems überhaupt“ (Derrida 1976, 16). Eine kurze Einführung in den Begriff gibt Gerald Posselt (2003).

⁹⁰ Mit dem Begriff der Différance wird eine neue Bedeutung in Bewegung gesetzt, die in der Differenz nicht vorhanden ist. Im Französischen vereinen sich so, die Verben >verschieden sein< und >aufschieben<. Gegen jene „Vertreter seines Ansatzes in den USA“ (SH 2, 75) will Hall – auch wenn die den us-amerikanischen VertreterInnen zugesprochene Tendenz schon bei Derrida angelegt ist, wie Hall meint – retten, „was Derridas Politik ausmacht“ (ebd.). Hall geht es nicht darum die Differenzen aufzuschieben, sie in einem reinen Fließen-lassens auflösen, sondern vielmehr jene Spannung von Identität und Differenz, die der Begriff der différance ausdrücken will, auszuhalten (vgl. ebd., 76).

⁹¹ Konsequenter durchdacht, denn was schafft erst die Bedeutung des Klassenkampfes? Wer oder was eine Klasse bildet, ist selbst Ergebnis der Bedeutungsproduktion eines oder mehrerer Diskurse(s). Foucault hat in *Zur*

Differenz so eine herausragende Rolle, fragt er. „Wir wissen, was schwarz bedeutet, argumentiert Saussure, nicht weil es irgendeine Essenz des Schwarzseins gibt, sondern weil wir es mit seinem Gegenteil kontrastieren können – weiß“ (SH 4, 117). Erst mit Differenzierungen ordnen Menschen ihre Welt, kategorisieren sie, in dem sie unterscheiden – schwarz von weiß, männlich von weiblich, Oberklasse von Unterklasse, britisch von ausländisch usw. Ohne Differenz kann keine Bedeutung existieren, Differenz bzw. Differenzierungen sind so bedeutungsgebenden Praxen notwendigerweise inhärent. Insofern Menschen je schon bedeutungsgebende Wesen sind, müssen sie in Differenzen denken, müssen sie demnach versuchen mit und „in der Spannung von Differenz und Identität zu leben“ (SH 2, 76). Die außermenschliche Welt ist wie sie sein mag, Menschen erst ordnen sie – vereinfachend – in schwarz und weiß. „Die Kennzeichnung von >Differenz< wird so die Basis der symbolischen Ordnung“ (ebd., 199), darauf basiert jede Kultur und ein jedes Selbst. Menschen können nicht anders, als ihre Welt in binäre Oppositionen zu ordnen und auch sich selbst nicht anders als im Angesicht des Anderen als Subjekte konstituieren. Die Bedeutungsgebung erfolgt jedoch nicht bloß durch einfache Benennung, „Bedeutung [wird] nur durch einen Dialog mit dem >Anderen<“ (ebd., 118) hergestellt. Was britisch-sein bedeutet bestimmen nicht nur BritInnen, sondern auch Nicht-BritInnen. Die Bedeutung von Wörtern ist nicht nur der Notwendigkeit zur Differenzierung geschuldet, sondern auch durch den Kampf der TrägerInnen. Durch Machtunterschiede ist gewöhnlicherweise, so schließt Hall mit Derrida, ein Pol einer binären Opposition der dominante und der andere ein nebensächlicher oder untergebotener.

Die ganze Ideologietheorie Halls ist damit zu einer Frage der Konstituierung der Subjekte geworden, was er in den 1980er Jahren noch Foucault vorgeworfen hat. Am Weg zu dieser Position hat Hall zu Beginn der 1990er Jahre auch den Begriff der Ideologie ad acta gelegt und wird damit Teil des „langsame[n] Niedergang[s] der >revisionistischen< Bearbeitung der Ideologie, der schließlich (bei Foucault) mit der Abschaffung der Kategorie >Ideologie<

Verteidigung der Gesellschaft (2001) die Genealogie des Klassenbegriffs nachverfolgt. Im 17. Jahrhundert, meint er, hätte sich ein Diskurs des Krieges ergeben. Dieser Diskurs statuierte, dass die Welt Ergebnis eines Krieges ist. In Folge entstand im 18. Jahrhundert so etwas, wie ein Rassendiskurs, der noch nicht die biologische Konnotation hatte, wie später. Aus diesem Rassendiskurs – das wussten auch Marx und Engels – entwickelte sich der Klassendiskurs, in dem die Spaltungslinien von der vertikale ins horizontale verlegt wurde. RassenkämpferInnen sehen den Krieg als Krieg gegen andere Völker und Rassen, KlassenkämpferInnen sehen den Krieg zwischen oben und unten, zwischen den Klassen (vgl. Foucault 2001, 89f).

überhaupt endet“⁹² (SH 4, 15). Hall wird das Wort ‚Ideologie‘ nicht aus seinem Wortschatz streichen, er wird jedoch, wie gleich zu sehen sein wird, im Begriff des Diskurses aufgehen.

In seinem Aufsatz *Der Westen und der Rest*, 1992, versucht Hall nach seinem Vortrag in Hamburg, wo er Rassismus als ideologischen Diskurs bestimmt, den Begriff des Diskurses für seine Theorien fruchtbar zu machen. Ausgangspunkt bildet der Begriff von Foucault, „[e]in Diskurs ist eine Gruppe von Aussagen, die eine Sprechweise zur Verfügung stellen, um über etwas zu sprechen – z.B. eine Art der Repräsentation –, eine besondere Art von Wissen über einen Gegenstand. Wenn innerhalb eines besonderen Diskurses Aussagen über ein Thema getroffen werden, ermöglicht es der Diskurs, das Thema in einer bestimmten Weise zu konstruieren. Er begrenzt ebenfalls die anderen Weisen, wie das Thema konstruiert werden kann“ (SH 2, 150). Dabei ähnelt der Diskurs dem, was „die Soziologen“ (ebd., 151) Ideologie nennen: „Ein Ensemble von Aussagen oder Annahmen, die Wissen produzieren, welches den Interessen einer bestimmten Gruppe oder Klasse dient“ (ebd.). Ideologie trennt jedoch zwischen wahren und falschen Aussagen über die Welt, objektiven oder wissenschaftlichen Aussagen auf der einen und eben ideologische Aussagen auf der anderen Seite, wahre und falsche Zuschreibungen beispielsweise von Klasseninteressen (vgl. ebd.). Ideologien setzen so eine extradiskursive Welt voraus, die Maßstab und Prüfstein des Wahren und Falschen sein könnten, während dagegen Diskurse als Praxis oder Sprachhandlung die äußere Welt setzen. Diese Zuschreibungen werden erst wahr, wenn sie sich im Diskurs durchsetzen. „Ob die Palästinenser Terroristen sind oder nicht, wenn wir glauben, dass sie welche sind und aufgrund dieses >Wissens< handeln, werden sie tatsächlich Terroristen, weil wir sie als solche behandeln“ (ebd., 152), lautet schließlich Halls Konsequenz in der Hinwendung zum Diskursbegriff. „Wahrheit ist keine äußere Macht ... Wahrheit ist ein Ding dieser Welt; sie wird nur kraft multipler Formen von Zwang produziert. [...] Jede Gesellschaft hat ihr Wahrheitsregime, ihre >allgemeine Politik< der Macht“, stimmt er (ebd., 154) Foucault zitierend zu. Damit verknüpft sich die Bedeutungsproduktion immer schon mit jenem der Wahrheit und der Macht. Der Begriff der Ideologie wird dementsprechend überflüssig.

⁹² Die Aussage wird von Hall an dieser Stelle fortgeführt mit: „Dennoch bestehen diese hochgeistigen Theoretiker ... aus ziemlich obskuren Gründen weiterhin darauf, dass ihre Theorien >wirklich< materialistisch, politisch, historisch, usw. sind“ (SH 4, 15). Hall selbst wird den Begriff, bzw. das Wort weiterhin verwenden, es erhält jedoch eine neue Bedeutung.

Mit der Analyse von Diskursen wendet sich der Blick weg von den Fragen, warum gesellschaftliche Prozesse statthaben, hin zu der Art und Weise wie sie als Diskurse funktionieren, wie sie sich entwickeln. Das Erkenntnisinteresse verschiebt sich vom Warum und Was hin zum Wie gesellschaftliche Phänomene erscheinen. Oder wie es Opratko in seiner jüngsten Publikation zu Rassismus schreibt: „This strikes me as opening up a promising avenue for future empirical research, shifting the focus from the more prominent producers of anti-Muslim discourse towards of its dissemination and incorporation amongst wider public“ (Opratko 2017, 73f). Wenn es nicht mehr darum geht, wie Rassismus erzeugt wird, wer oder was Rassismus hervorbringt, sondern bloß angenommen wird, dass das „out there“ schon vorhanden ist (vgl. ebd., 73), verschiebt sich die Sichtweise auf die Phänomene, die erklärt werden wollen.

Damit erhält die Frage, wie Rassismus bekämpft werden kann, eine pessimistische Schlagseite. Denn wenn je schon Menschen ihre Welt in binäre Kategorien ordnen, um sich selbst zu einem Subjekt entwickeln zu können, dann geht es nicht mehr um die Frage, wie diese Art der Kategorisierung gestoppt werden kann, sondern eher darum, mit welchen Kategorisierungen – um Foucault (1992, 12) zu paraphrasieren – eineR nicht mehr dermaßen regiert wird. Welche Strategien gegen Rassismus schlägt Hall nun vor?

Strategien gegen Rassismus

Bislang sollte verständlich geworden sein, dass es im Denken Halls kein Subjekt, keine politische Kraft gibt, die an sich gegen Rassismus positioniert ist. Weder die Expansion des Kapitals und die Gleichheit vor dem Mehrwert – dem Kapital könnte es ja auch egal sein, wen es ausbeutet –, noch das Klasseninteresse des Proletariats sind Garanten im Kampf gegen Rassismus. „Antirassismus stellt sich nicht mit Notwendigkeit ein, sondern es gibt ihn immer nur soweit er politisch hergestellt wird“ (Hall 1989, 915).

Zunächst zur Erinnerung und ausgerichtet auf die Frage, wie wird – nach Hall – Rassismus politisch hergestellt?

Es ist die Differenz, die spricht, sie schafft Bedeutung. Differenz im Sinne der Ontogenese, als Schaffen des Selbst, aber auch Differenz im Sinne des Kampfs um Bedeutung zwischen bereits differenzierten Gruppen. Anhand des Hautfarbenrassismus versucht Hall deutlich zu machen,

wie Differenz hergestellt wird. Er teilt die Begegnung des Westens mit >Schwarzen< in drei Phasen. Im sechzehnten Jahrhundert kamen die ersten europäischen HändlerInnen in Kontakt mit den afrikanischen Königreichen. Im Mittelalter war das Bild⁹³ von Afrika doppeldeutig: ein mysteriöser Ort, der durchaus auch positiv gesehen wurde, da die koptische Kirche in Afrika eine der ältesten christlichen Gemeinschaften war. Selbst Ende des 15. Jahrhunderts war die äußere Welt noch das Paradies, „der Frühling der menschlichen Rasse“ (SH 2, 156) und auch im 18. Jahrhundert debattierten die Gelehrten noch, ob das, „was im Südpazifik entdeckt wurde, das Paradies“ (ebd.) sei. Freilich gab es in Reiseberichten die absurdesten Übertreibungen, „Nahe dem Paradies am Gangesfluss leben Menschen, die nichts essen. Sie saugen flüssige Nahrung durch einen Strohhalm und leben von Blütensaft“, „andere wiederum haben bloß ein Auge auf der Stirn. ... In Libyen werden viele ohne Köpfe geboren und haben einen Mund und Augen“, zitiert Hall (ebd., 157) einen Reisebericht aus dem 15. Jahrhundert. Doch nach und nach änderte sich dieses Bild. Einerseits wurden ‚die Afrikaner‘ zu den Nachkommen von Ham, dem von Noah verfluchten Sohn, erklärt, was in christlichen Kreisen – vor allem in den USA – lange Zeit als Rechtfertigung für die Versklavung dunkelhäutiger Menschen galt. Andererseits wurden die Beschreibungen versachlicht: Die mystischen Wesen aus dem Paradies wurden analysiert und katalogisiert. Vor allem wurden sie differenziert in Abgrenzung zum entstehenden Europa. „Das Verhalten der Europäer war von den komplexen Voraussetzungen und Normen geleitet, die ihr eigenes System des Geldaustausches und des Handels bestimmten. Die Europäer setzten voraus, dass die Eingeborenen kein solches Wirtschaftssystem hätten, dass sie demzufolge überhaupt kein System hätten“ (SH 2, 163). Die Differenz wurde, so Hall, ver-kannt, sie sahen, was sie sehen wollten, was sie sehen mussten, um ihren Nutzen zu organisieren. Das führte dazu, dass das Fremde idealisiert und gleichzeitig abgewertet wurde. Die fremden ‚Völker‘ wären noch natürlicher, sind noch ganz Natur, Bilder des edlen Wilden, genauso wie jenes der menschenfressenden Barbaren entstanden. Untermauert wurden diese „diskursiven Strategien“ (ebd., 166) mit einem Prozess der Stereotypisierung. Das meint, dass einseitige Beschreibungen von komplexen Differenzen zu dualistischen Vereinfachungen führten. „Stereotype erfassen die wenigen >>einfachen<<, an-schaulichen, leicht einprägsamen, leicht zu erfassenden und weithin

⁹³ Die folgenden Beschreibungen sind zur Unkenntlichkeit verkürzt, bessere und ausführlichere Darstellungen, die die widersprüchlichen Verwobenheiten von Mystik, Idealisierung, Abscheu und Lust darstellen sind unter anderen zu finden in: (SH 2, Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht), (SH 4, Das Spektakel des >Andere<), oder auch in der Pionierarbeit (Said 1994).

anerkannten Eigenschaften einer Person, reduzieren die gesamte Person auf diese Eigenschaften, übertreiben und vereinfachen sie, und schreiben sie ohne Wechsel oder Entwicklung für die Ewigkeit fest. [...] Stereotypisierung reduziert, essenzialisiert, naturalisiert und fixiert >Differenz<“ (ebd.).

Auch später, in der zweiten von Hall statuierten Phase, wird der oder die Andere stereotypisiert. Diese zweite Phase nennt Hall die Phase des Waren-Rassismus. Kolonialismus und der Handel mit Kolonialwaren führte in Großbritannien des 19. Jahrhunderts zu einer Rassialisierung der aufkommenden Werbung, die zu einer Zurschaustellung des imperialen Spektakels wird. „Bilder der kolonialen Eroberung wurden auf Seifenschachteln..., Keksdosen, Whiskeyflaschen, Teedosen und Schokoladentafeln gedruckt“, zitiert Hall (SH 4, 124f) Anne McClintock. Und schließlich, eine dritte Phase, führte das Aufkommen moderner Medien, wie Film zu einer ganz neuen Repräsentation von Rasse. In dem Film *Birth of a Nation*, 1915 rettet der Ku Klux Klan die westlich-weiße Zivilisation vor der schwarzen Gefahr. „In den 1930er Jahren erschienen schwarze Schauspieler vor allem in den Rollen von Untergebenen als Spaßmacher, Einfaltspinsel, treue Gefolgsleute und Bedienstete“ (ebd., 136).

All diese Stereotypisierungen haben zum Ziel Differenzen zu vereinfachen und zu fixieren. Sie spalten das Normale und Akzeptable vom Anormalen und Unakzeptablen und treten üblicherweise vor allem dort in Erscheinung, „wo es große Ungleichheiten in der Machtverteilung gibt“ (ebd., 144). Diese Stereotypisierungen beziehen sich dabei immer auf die Phantasie gleichermaßen, wie auf etwas >wirklich< Wahrgenommenes. Das >wirklich< Wahrgenommene wird jedoch von einem unterliegenden Fetischismus strukturiert, die Grundlage dieser Anschauungen liegt in „Fantasie und Projektion“ (SH 4, 151). Der Fetischismus mit dem das Fremde observiert wird, ermöglicht den Observierenden „das tabuisierte, gefährliche und verbotene Objekt des Vergnügens und des Begehrens“ (ebd., 156) zu repräsentieren und gleichzeitig nicht zu repräsentieren. Stereotypisierung und Rassismus werden so zu einer Ausflucht aus dem Dilemma des Unbehagens in der eigenen Kultur. Rassismus wird beim späten Stuart Hall nicht mehr als Ideologie⁹⁴ verstanden, nicht mehr primär unter der Frage der Herrschaft verstanden, sondern als ideologischer Diskurs und damit mit dem Blick auf ihre psychologische Möglichkeit. Was sind nun Gegenstrategien?

⁹⁴ Sondern als ideologischer Diskurs.

“Of course, one aspect of racism is, certainly, that it occupies a world of manichean opposites, them and us, primitive and civilized, light and dark, a black and a white symbolic universe. But, once you have analyzed or identified this simple logic, it seems all too simple. You can fight it” (Hall 1992, 15). Einerseits also gilt es die Vereinfachungen der stereotypisierenden Rassismen zu bekämpfen. Andererseits zählt Hall in *Das Spektakel des >Anderen<* drei weitere mögliche Strategien auf: Stereotype können umgekehrt werden. Damit meint er, dass der oder die rassifizierte Andere sich Stereotypen der Weißen aneignen, sich dem Bild, „den weißen Normen bezüglich Stil, Aussehen und Verhalten“ (SH 4, 159) anpassen kann, um sie durch den eigenen Körper zu konterkarieren. Das würde die Widersprüche der binären Struktur irritieren, Komplexität aufzeigen. Eine zweite Strategie wäre es – wie schon erwähnt – negative Bilder in positive zu verwandeln. Abwertende, unterwerfende Bilder dunkelhäutiger Menschen mit emanzipatorischen, kämpferischen, oder auch liebevollen, etc. Bildern zu ersetzen oder zumindest zu ergänzen. Die ersten beiden Strategien, so kritisiert Hall, greifen zwar Stereotypisierungen an, aber nicht die Binarität als solche (vgl. SH 4, 161 & 163), die Gegensätze bleiben bestehen. Schließlich nennt Hall noch eine dritte Strategie, bei der er sich von Judith Butlers Strategie der Parodisierung von Geschlechtnormen (vgl. Butler 2012, 209ff) inspirieren ließ. Diese Strategie zielt darauf ab, vertraute Normen ihrer Vertrautheit zu entreißen, sie lächerlich zu machen, sie mit Humor zu nehmen. „Schließlich versucht diese Strategie, die verschobene Macht und Gefahr des >Fetischismus< nicht zurückzuweisen, sondern die sexuellen Wünsche und Ambivalenzen zu benutzen, die bildliche Ausdrücke des Fetischismus unweigerlich hervorrufen“ (SH 4, 164).

Kurz, es geht darum Stereotypen umzuwerten, neue, freiere – wenn dies möglich – zu schaffen, sie zu pluralisieren und sie in der Pluralität aufzulösen. Oder um es in seinen Worten aus dem Jahre 2000 zu schreiben: „Es muss versucht werden, eine Vielfalt neuer öffentlicher Sphären zu konstruieren, in denen alle Partikularitäten transformiert werden, dadurch dass sie innerhalb eines breiteren Horizonts ausgehandelt werden müssen. Es ist entscheidend, dass dieser Raum heterogen und pluralistisch bleibt und dass die Elemente, die darin verhandeln, ihre Différance beibehalten“ (SH 4, 220). So die Aufgabe, so die Hoffnung.

Damit hat sich das Denken Stuart Halls entschieden geändert. Wollte er ursprünglich Einheit und Differenz der verschiedenen Sphären einer Gesellschaft bedenken, so führte die (Über-)Betonung der Differenz zu einem ontologischen Monismus, zu einem Reduktionismus nach

oben, der Diskurs bestimmt alles, die Differenz ist der Kern des Diskurses. Ironischerweise landet der späte Hall bei seinem in den 1970er Jahren kritisierten Bild von Hegel, die Différance ist das Prinzip, das sich in allen diskursiven Phänomenen ausdrückt. Daher bleibt ihm am Ende nicht mehr zu sagen als:

“If you go to analyze racism today in its complex structures and dynamics, one question, one principle above all, emerges as a lesson for us. It is the fear – the terrifying, internal fear – of living with the difference. This fear arises as the consequence of the fatal coupling of difference and power. And, in that sense, the work that cultural studies has to do is to mobilize everything that it can find in terms of intellectual resources in order to understand what keeps making the lives we live, and the societies we live in, profoundly and deeply antihumane in their capacity to live with difference” (Hall 1992, 17f).

Wenn hinter dem Rassismus, wie Hall schreibt, die Angst vor der Differenz, vor der Verschmutzung der eigenen homogenen, homogenisierten Kultur steht, dann gilt es diese Angst zu nehmen oder sie auszuhalten. „The capacity to live with difference is, in my view, the coming question of the twenty-first century“ (Hall 1993, 361).

Die Frage nach der Sprachmacht, das Sprechen-Können einer Subalternen (vgl. Spivak 2008) tritt mit dem Blick auf die manichäische Praxis in den Hintergrund. Aber vor allem bleibt die Frage, wie entsteht diese Angst, diese Wut, dieser Hass, diese Differenz, perennierend.

Und Opratko? Opratko scheint einen ähnlichen ontologischen Pluralismus, wie Stuart Hall, zu vertreten. Auch für Opratko ist Rassismus als ideologischer Diskurs eine eigenständige soziale Struktur (vgl. Opratko und Müller-Uri 2016, 122). In dem die einzelnen Sphären der Gesellschaft allein für sich betrachtet werden, hier der ökonomische, dort der ideologische Diskurs, wird wie bei Hall die Differenz über die Einheit gestellt, das Eine nicht in seiner Allgemeinheit verstanden, sondern von sich aus zu erklären versucht. Wie bei Hall führt also dieser ontologische Pluralismus zu einer Tautologie. Der Begriff der Rasse wird zum Effekt des Rassismus. Als ob das Aussprechen eines Wortes oder – wie vielleicht bei Opratko stärker betont – das Aushandeln eines Begriffs (Hegel) oder Diskurses (Foucault) die Entstehung des Diskurses oder des Begriffs erklären würde. Rasse ist das Objekt der RassistInnen, keine empirische Kategorie, gleichwohl die soziale Konstruktion von Rasse nicht fiktiv ist. Sie wird durch die Sprach-Handlung real. Dieser Idealismus erklärt nun aber genau nicht, wie die Idee des Rassismus, des rassistischen Diskurses in die Köpfe ihrer AgentInnen kommt, wie also der

Rassismuskurs (nicht vorrangig in der Zeit, sondern ontologisch-systematisch) selbst entsteht.

Wie der Begriff der Rasse ist der Begriff der Klasse Effekt eines Rassismus, eines Von-Rassen-Sprech-Handlung bzw. Effekt eines Klassismus, eines Von-der-Klasse-Sprech-Handlung. Opratko – wie schon zitiert – kennt, wie Hall, keine gemeinsamen Klasseninteressen, daher „nützt [es] wenig, für Rassismen empfängliche Lohnabhängige davon zu überzeugen, was ihre >>eigentlichen<< Interessen wären, wenn sie tatsächlich realen Anteil am >>politischen und psychologischen Lohn<< des >>Weißseins<< haben“ (Opratko 2013, 329). Der Kampf gegen Rassismus wird so zu einem eigenen Widerspruch im Sinne Maos und Althusers, der mal Neben-, mal Hauptwiderspruch sein kann, je nachdem welche Wertigkeit ihm politisch Handelnde, die für eine >andere Welt< eintreten, zusprechen. Einerseits wird dadurch wichtig beispielsweise kulturellen Rassismus, wie antimuslimischen Rassismus, als Rassismus zu verstehen, das heißt als Teil eines breiteren antirassistischen Bündnisses für soziale und politische Bewegungen. Andererseits gilt es auch antirassistische Kämpfe mit jenen für soziale Rechte zu verbinden. Dies jedoch ohne ontologische Grundlage, dies ist schlicht eine Strategie, die an sich nicht unplausibel erscheint, aber deren Begründung fehlt genauso, wie eine Idee von Hegemonie innerhalb eines Bündnisses von Unterdrückten und Ausgebeuteten.⁹⁵

Wie Rassismus reproduziert und tradiert wird, eröffnet wichtige Fragen und hat wesentliche Einsichten auch dazu geliefert was Rassismus im Singular sein könnte. Die de facto Annahme, dass out there bereits (anti-)rassistische Diskurse sind, die transformiert und reformuliert werden, hinterlässt aber eine Lücke, hinterlässt die Frage, wie Rassismus nun tatsächlich gesellschaftlich entsteht – vorausgesetzt psychologische Erklärungen greifen zu kurz, gerade, weil sie die verschiedenen Konjunkturen von Rassismen nicht erklären können. Es geht also darum, die Frage zu stellen, „what it actually is that we are analysing“ (Opratko 2017, 86f), wenn wir Phänomene, wie beispielsweise antimuslimischen Rassismus als Rassismus zu verstehen versuchen. Dazu soll in Folge angeknüpft werden an Georg Lukács, der nicht unbedingt als Theoretiker des Rassismus bekannt geworden ist, wenn er auch über Rassismus

⁹⁵ So spielt es für Opratko auch nur eine geringe Rolle, ob in politischen Auseinandersetzungen der Begriff der Klasse oder jener des Volkes nutzbar gemacht wird. Der Begriff des Volkes hat den Vorteil „die Vielzahl unterschiedlicher Interessen, Wünsche, Ansichten und Ängste innerhalb des Volkes“ (Opratko 2017b, 45) zur Sprache zu bringen: Die Ängste der KapitalistInnen vor der Enteignung genauso wie jene von Obdachlosen vor dem Kältetod.

geschrieben hat. Volkhard Mosler knüpft an Lukács an, um gerade die Verbindung zwischen Ökonomie und Ideologie aufzuzeigen, wie aufgrund der imperialistischen Ausdehnung des westlich-europäischen Kapitalismus sich Diskurse verschoben, die aktuelle Wirtschaftspolitik rechtfertigen sollten. Ohne Zweifel können PolitikerInnen rassistische Diskurse tatsächlich bewusst eingesetzt haben um ihre Wirtschaftspolitik oder ihre Macht zu verteidigen. Mosler hat – um noch einmal daran zu erinnern – auf Chamberlain und auf Hitler verwiesen. Es kann mitunter sogar angenommen werden, dass selbst Menschen, die selbst nicht an einen Rassismus glauben, rassistisch argumentieren, um ihre Macht oder die ihrer verbundenen Repräsentation zu verteidigen. Doch das erklärt nicht, wie Rassismus überhaupt entsteht. Im Grunde ähnelt er dem strukturalistischen Argument, dass out there Rassismus existiert und dieser als Ideologie genutzt wird. Die Frage, wie Rassismus entsteht, nicht in der Zeit, sondern logisch, wird so nicht erklärbar, verharret in der Kritik eines manichäischen Denkens.

4. Eigentlich ein Zwischenfazit

An dieser Stelle kann nun so etwas wie ein Zwischenfazit gefasst werden, können offene Fragen, die in der Debatte zwischen Volkhard Mosler und Benjamin Opratko aufgekommen sind, versucht werden zu beantworten. Ein Zwischenfazit zunächst, weil der ursprüngliche Plan der vorliegenden Arbeit auch beinhaltet hatte, Erklärungen in den Werken Georg Lukács' zu suchen. Diesem Plan konnte aufgrund des Rahmens einer Masterarbeit hier nicht nachgegangen werden, ein Fazit kann daher hier nur irgendwie dazwischen ausfallen. Ein Fazit darüber, wie Rassismus systematisch entsteht, sollte – darauf will die etwas unübliche Überschrift dieses Kapitels auch hinweisen – aber auch nicht als Verdikt betrachtet werden. Hier soll also kein unumstößlich geltender Richterspruch abgegeben werden. Das wäre den Diskutanten gegenüber erstens unfair, denn Stuart Hall wurde als geistiger Ahnherr der Positionen Opratkos eingeführt. Der richterliche Beschluss würde mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit in den meisten Fällen für die Argumente Opratkos ausfallen. Zweitens aber – und das ist der wichtigere Punkt – sollte die zu Beginn vorgestellte Debatte nicht als Ringkampf betrachtet werden, in dem am Ende der Pokal der Wahrheit winkt. Vielmehr wurde die Debatte zwischen Mosler und Opratko an den Anfang dieser Arbeit gestellt, um so etwas

wie ein Koordinatensystem zu schaffen, mit dem die Argumente Stuart Halls ins Bild gesetzt, schließlich abgewägt und anhand von Fragen bewertet werden können. Es ging daher umgekehrt darum, Stuart Halls Erklärungen zum Thema Rassismus anhand der offenen Fragen zwischen Mosler und Opratko auf Herz und Niere zu prüfen. Welchen Erklärungsgehalt bieten die Argumente Stuart Halls, um die offenen Fragen aus dieser mehr oder minder innermarxistischen Debatte – wie jene nach dem Grund oder den Gründen des Rassismus, oder jene nach seinem Zweck, oder welchen Interessen er dient, welches Subjekt ihm unterworfen ist, welches Objekt er schafft – beantworten zu können. Kurz zusammengefasst, lässt sich an Hall die Frage stellen, was als Rassismus zu verstehen ist und welche Strategie(n) gegen Rassismus daher sinnvoll erscheinen.

Die Koordinaten verlaufen so entlang zweier Achsen. Zum einen die Frage nach dem Subjekt und dem Objekt des Rassismus und zum anderen die Frage nach den Gründen von und den Strategien gegen Rassismus. Mosler gab an, dass Rassismus eine >von oben< konstruierte Ideologie sei. Demnach schafft eine Gruppe von Herrschenden rassistische Ideologien, um ihre Herrschaft zu stärken. Opratko geht ebenso davon aus, dass Rassismus eine geschaffene Ideologie ist. Hinter dem Schaffen liegt auch bei Opratko das Interesse der Herrschaftslegitimation. Diese Einsicht, meint er, ist aber wenig nützlich, da Rassismus Teile der Beherrschten an die Herrschenden bindet und ihnen zum Teil einen wie auch immer gearteten höheren Lohn beschert.

Und Stuart Hall? Auch Stuart Hall spricht von Ideologie. Er begreift Rassismus als ideologischen Diskurs. Hall meint, dass rassistische Ideen aber nicht ohne weiteres einer gesellschaftlichen Gruppe zugeordnet werden könnten. Ideologien versteht er als „die mentalen Rahmen – die Sprachen, Konzepte, Kategorien, Denkbilder und Vorstellungssysteme –, die verschiedene Klassen und soziale Gruppen entwickeln, um der Funktionsweise der Gesellschaft einen Sinn zu geben, sie zu definieren, auszugestalten, verständlich zu machen“ (SH 4, 10). Diese mentalen Rahmen entwickeln sich in der Sprache nicht in der Weise als würden einfach irgendwelche Interessen sich in der Sprache widerspiegeln, sondern – ganz in strukturalistischer Tradition – durch das Spiel der Differenzen der Begriffe. Hall: „Bedeutung ist keine durchsichtige Spiegelung der Welt in der Sprache, sondern erwächst aus den Differenzen zwischen Begriffen und Kategorien, den Bezugssystemen, die die Welt klassifizieren und auf diese Weise erlauben, dass sie vom sozialen Denken, vom common

sense [Alltagsverstand] angeeignet wird“ (SH 4, 58). Ideologien sind, so verstanden, wesentlich Effekt. Effekt einer Artikulation, einer Verbindung einer sozialen Gruppe mit verschiedenen Ideen, die in diesem Spiel der Differenzen entstehen. In der Sprache, konkreter im Diskurs, entstehen Bedeutungen aufgrund von Differenzsetzungen. Bedeutungen verknüpfen sich so mit den Interessen und den Machtstrategien gesellschaftlicher Gruppen. Die herrschenden Ideen erscheinen als die Ideen der Herrschenden, wie versucht worden ist mit Hall zu argumentieren, dadurch, dass die Ideen sich mit der herrschenden Gruppe verbinden. Es sind jedoch nicht originär „ihre“ Ideen. Sie drücken nicht „ihr“ Interesse aus. Der Diskurs der Herrschaft und der Diskurs der >Rasse< sind daher nicht als wechselseitige Spiegelung zu sehen, vielmehr verbinden sich beide miteinander zu einer Einheit. „Wir müssen deshalb sagen“, schließt also Hall, „dass es eine komplizierte Reihe von Artikulationen zwischen den beiden Diskurssystemen gibt. [...] Und sie ist auch nicht durch eine einzige Ursache >determiniert<, sondern das Resultat einer >Überdeterminierung<“ (SH 4, 60).

Das hat nun in der Theorie und Praxis ihre Konsequenzen: Wenn Bedeutungen aus dem Spiel der Differenzen der Begriffe erwachsen, so lässt sich mit Hall nicht schließen, dass jede Bezeichnung oder Kategorisierung einer sozialen Gruppe rassistisch wäre. Wenngleich Rassismus Klassifizierungen voraussetzt, wie Mona Singer (1997, 44) schreibt, so lässt sich umgekehrt nicht sagen, dass auf Klassifizierungen Rassismus folgt. „Klassifizierungen von Menschen bezeichnen jedoch immer Verhältnisse und bringen diese zum Ausdruck. Sie können daher, unabhängig vom Kontext der Verhältnisse von Bezeichnenden und Bezeichneten, nicht automatisch als Diskriminierung beurteilt werden. Klassifizierungen können Erkenntnis zum Ausdruck bringen, aber auch Stereotypen formulieren, die zur Diskriminierung führen“ (ebd.). Klassifizierungen als Bedeutungszuschreibung stehen so epistemologisch auf einer anderen Ebene, lassen sich entlang eines Diskurses der Wahrheit bzw. des Zutreffend-Seins ordnen.⁹⁶ Erst wenn diese Klassifizierungen mit Macht verbunden werden, sind sie Ideologien. Anknüpfend an die Debatte zwischen Mosler und Opratko wäre also zu sagen, dass es nicht rassistisch ist, jemanden als Muslimin oder Juden zu bezeichnen. Selbst mittlerweile nicht mehr gebräuchliche Denotationen und Kategorisierungen von Menschen aufgrund ihrer Hautfarbe sind nicht an sich rassistisch. Erst indem sie mit Macht

⁹⁶ Mit Stuart Hall müsste hier eher von Adäquatheit die Rede sein. Eine Aussage trifft den Umstand >partiell<, [ist] >adäquat<, oder >einseitig<“ (SH 4, 25).

und Herrschaftsansprüchen aufgeladen, ihre Denotation untrennbar mit Herrschaftsansprüchen konnotiert wurde, wie Stuart Hall vielleicht schreiben (vgl. SH 4, 66ff) würde, lassen sie sich nicht mehr anders als ideologisch bzw. rassistisch verstehen oder dekodieren. Hall: „[D]ie Verknüpfung von Bedeutung und Macht oder von Wissen und Macht konstituiert die ideologische Instanz“ (Hall 1989, 913). Es kommt daher auch darauf an, wer wen unter welchen machtpolitischen Voraussetzungen als etwas bestimmt.

Hall verweist damit auf zwei Umstände. Auf einen explizit, auf einen anderen eher implizit. Explizit verknüpft er Macht und Wissen insofern, dass eine Kategorisierung oder Beschreibung einer gesellschaftlichen Gruppe dem Interesse einer Menschengruppe dient, ihre gesellschaftliche Macht zu erhalten. Allerdings nicht in der Art, dass die Bourgeoisie, bzw. eine ökonomisch herrschende Gruppe, aus strategischen Überlegungen Rassismus zur Spaltung der von ihnen beherrschten Gruppen einsetzt. Rhetorisch fragt er: „Funktioniert Ideologie wirklich wie bewusste Klassenpropaganda?“ (SH 4, 16) Wenn Ideologie bloß Klassenpropaganda wäre, dann genüge es, wenn „den Leuten die Schuppen von den Augen fallen, oder wenn sie, wie aus einem Traum erwacht, das Licht erblicken, das durch die Transparenz der Dinge unmittelbar auf ihre essentielle Wahrheit, deren verborgene strukturelle Prozesse strahlt“ (ebd.). Mit einem ironischen Anklang fügt er hinzu, dass solch eine Idee der Entwicklung eines „richtigen“ Bewusstsein auf dem doch „recht wunderlichen Modell des Heiligen Paulus und der Straße von Damaskus beruht“⁹⁷ (ebd.).

Macht prägt praktische Diskurse, strukturiert gesellschaftliche Realitäten entlang imaginierter Differenzen. So produzieren Ideologien immer Ein- und Ausschlüsse, Teilhabe an Macht und

⁹⁷ Hall spielt hier auf das in der Bibel beschriebene Damaskuserlebnis von Saulus an. Nachdem Jesus dem Saulus am Weg nach Damaskus erschienen ist, war Saulus (zum Paulus) bekehrt und ließ sich taufen. Der Apostel Lukas berichtet: „2 und erbat sich von ihm Briefe an die Synagogen in Damaskus, um die Anhänger des Weges Jesu, Männer und Frauen, die er dort finde, zu fesseln und nach Jerusalem zu bringen. 3 Unterwegs aber, als er sich bereits Damaskus näherte, geschah es, dass ihn plötzlich ein Licht vom Himmel umstrahlte. 4 Er stürzte zu Boden und hörte, wie eine Stimme zu ihm sagte: Saul, Saul, warum verfolgst du mich? 5 Er antwortete: Wer bist du, Herr? Dieser sagte: Ich bin Jesus, den du verfolgst. 6 Steh auf und geh in die Stadt; dort wird dir gesagt werden, was du tun sollst! 7 Die Männer aber, die mit ihm unterwegs waren, standen sprachlos da; sie hörten zwar die Stimme, sahen aber niemanden. 8 Saulus erhob sich vom Boden. Obwohl seine Augen offen waren, sah er nichts. Sie nahmen ihn bei der Hand und führten ihn nach Damaskus hinein. [...] 17 Da ging Hananias hin und trat in das Haus ein; er legte ihm die Hände auf und sagte: Bruder Saul, der Herr hat mich gesandt, Jesus, der dir auf dem Weg, den du gekommen bist, erschienen ist; du sollst wieder sehen und mit dem Heiligen Geist erfüllt werden. 18 Sofort fiel es wie Schuppen von seinen Augen und er sah wieder; er stand auf und ließ sich taufen“ (vgl. Apg 9, 1–29 2016).

materielle und kulturelle Entsagen.⁹⁸ Ein rassistischer Diskurs, eine rassistische Praxis strukturiert soziale Verhältnisse so entlang rassistischer Kategorien. Unter Rassismus kann so daher nicht bloß ein abwertendes Reden über Gruppen von Menschen verstanden werden, Rassismus als Ausgrenzungspraxis grenzt Mensch vom Zugang zu materiellen, politischen und kulturellen Sphären aus. Rassistische Diskurse wirken in ökonomische Praxen und formen das Bild einer ökonomischen Klasse. Eine rassistische Politik liegt gewissermaßen demnach auch im Interesse von manchen Sektionen von (ökonomisch) Beherrschten, eben um in einer sozialen Hierarchie weiter nach oben zu gelangen. Demnach macht es auch wenig Sinn, ArbeiterInnen davon zu überzeugen, dass Rassismus nicht ihren Interessen entspräche. Vielmehr profitiert auch eine Schicht Weißer ArbeiterInnen von Rassismus.⁹⁹

Rassismus entspricht so den Erfahrungen der ArbeiterInnenklasse, gerade weil in einer gesellschaftlichen Hierarchie Weiße ArbeiterInnen und aufgrund rassifizierender Diskurse an den Rand gedrängte ArbeiterInnen ihre Klassenposition als Diskurs der Rasse wahrnehmen. So werden beispielsweise rassifizierte Gruppen, gerade weil sie aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden, tatsächlich beginnen systemwidrig, d.h. im Bedeutungsrahmen eines Systems >problematisch<, zu handeln. In einem System der Konkurrenz um Arbeitsplätze werden sie so tatsächlich zu jener Gruppe, die aufgrund ihrer Prekarität mehr Druck hat, geringer bezahlte Arbeitsstellen anzunehmen und so bspw. einen Prozess des Lohndumpings vorantreiben – mit all den negativen Konsequenzen auch für nicht-rassifizierte ArbeiterInnen. Sie werden aufgrund des Ausschlusses aus Kultur und Bildung auch tatsächlich einen anderen – einen als fremd erscheinenden – Habitus entwickeln, der wenig mit der kulturellen oder der

⁹⁸ Die Praxis der aktuellen österreichischen Koalition zwischen ÖVP und FPÖ veranschaulicht dies deutlich. AsylwerberInnen wird nicht nur die materielle Grundlage ihrer Existenz genommen, sie werden – wie beispielsweise in Niederösterreich – real weggeschlossen, dürfen ihre Unterkünfte nur mehr mit Genehmigung verlassen. Rassismus erscheint so als reale Praxis, die rassifizierte Gruppen finanziell, kulturell, politisch und sozial schlechter stellt.

⁹⁹ Das Gegenargument Moslers, wonach eine nicht entlang rassistischer Kategorien gespaltene ArbeiterInnenklasse effektiver um ihre eigenen Interessen – für höhere Löhne und bessere Arbeitsbedingungen – kämpfen kann, ist deswegen nicht ungültig. Wobei die Einheit der Klasse vielleicht nicht so etwas wie die Bedingung der Möglichkeit gewerkschaftlicher Klassenkämpfe darstellt, sondern vielmehr erst ein in der Praxis der Arbeitskämpfe stets neu konstituiertes ist. Das Interesse nach Einheit liegt so epistemologisch auf einer anderen Ebene, die unter der Voraussetzung nationalstaatlicher und rassistischer Seinsgrundlage, empirisch erst im Vollzug des Einheitlich-Werdens erfahrbar wird, während das Interesse einer Schicht an Weißen ArbeiterInnen an Bevorzugung im Konkurrenzkampf gegenüber rassifizierter Gruppen real, faktisch, gleichsam spontan erfahren wird.

wie auch immer beschriebenen sozialen Herkunft zu tun hat.¹⁰⁰ Ausgeschlossene Gruppen werden vielleicht auch tatsächlich häufiger das Gesetz brechen. Eine prekäre Situation wird ausgeschlossene Menschen vielleicht tatsächlich in illegale Verdienstmöglichkeiten und Schattenwirtschaften treiben. Rassismus als Ideologie wird sich so tatsächlich bewahrheiten; lässt sich, so gesehen, nicht einfach als falsches Bewusstsein verstehen. Ideologie bewahrheitet ihre eigenen Prämissen.

In einem anderen Sinne als Mosler versteht Hall Rassismus als eine >von oben< konstruierte Ideologie. Hall meint: Um rassistische Praxen handelt es sich dann, wenn „dieses Klassifikationssystem dazu dient, soziale, politische und ökonomisch Praxen zu begründen, die bestimmte Gruppen vom Zugang zu materiellen oder symbolischen Ressourcen ausschließen“ (Hall 1989, 913). Das >oben< seiende Subjekt hat sich hier jedoch verschoben. Versteht Mosler unter diesem die Bourgeoisie – die ökonomisch herrschende Klasse –, handelt es sich bei Hall eher um die Gruppe der Ausschließenden, die im Kampf um kulturelle und materielle Ressourcen andere Menschen vom Zugang zu diesen Gütern auszuschließen trachtet, um sich im Konkurrenzkampf so einen Vorteil zu verschaffen. Auf eine eigenartige Weise tendiert Halls Ideologietheorie so dazu, den Klassenkampf hin zum Kulturkampf zu verschieben, zu einem Kampf kulturell konstituierter Gruppen um Ressourcen. Wesentlich ist hier das Wort tendiert. Denn – wie schon beschrieben – dreht Hall den Monismus mancher MarxistInnen nicht einfach um und ersetzt ihn durch einen Monismus von oben, den er Foucault zuschreibt. Die Diskurse um Rasse und Klasse artikulieren sich bei Hall derart, dass sich beide Diskurse ineinander verschlingen:

Denn Wissen und Macht verknüpft Stuart Hall, wie versucht wurde zu zeigen, implizit auch noch auf eine andere Weise. In seiner Kritik an Foucault, dass dieser die Konstituierung der Dominanz in einem Diskurs nicht verständlich machen kann, meint Hall, dass die ökonomische Macht bestimmt, welche Reden, welche Klassifikationen und Beschreibungen dominieren und welche nicht. Für Foucault ist das lediglich ein Machteffekt des Diskurses. Hall, der ideologische Diskurse mehr als „mentale Rahmen – die Sprachen, Konzepte, Kategorien, Denkbilder und Vorstellungssysteme“ (vgl. SH 3, 58) versteht, trennt hier die Sphäre des

¹⁰⁰ So begründete beispielsweise eine Lehrerin aus Wien in ihrem kürzlich erschienen Buch Kulturkampf im Klassenzimmer (Wiesinger 2018) den – aus ihrer Sicht – zu häufigen Konsum von Videospielen mit der Religion (Islam) – als ob eine Religion (als Subjekt oder als Interpretationsrahmen) jemals dazu Stellung beziehen könnte.

Materiellen (Ökonomischen) und des Geistigen (Ideologischen) und versucht damit deutlich zu machen, wie es zu so etwas wie einer schiefen Bezeichnungspraxis kommt. Mona Singer beschreibt dies, wenn sie Rassismus als asymmetrische Bezeichnungspraxis beschreibt, in der es nicht nur um den Inhalt eines rassistischen Diskurses geht, nicht nur das Gesagte in der Bewertung des Rassismus eine Rolle spielt, sondern auch die Bezeichnenden. „[D]as heißt, es stellt sich nicht nur die Frage nach der Sache, sondern auch nach den TäterInnen“, so Singer (1997, 59). Mit der Frage nach den TäterInnen rückt nicht nur in den Vordergrund, wer hier für oder gegen wen mit welcher Sprachmacht spricht, sondern vor allem auch welcher Blick, welche Perspektive die ökonomisch und politisch Mächtigen besitzen, der bzw. die kraft ihrer Mächtigkeit sich Gehör verschaffen kann.

Mit Stuart Hall kann also deutlicher werden, dass Rassismus als Ausgrenzungspraxis einerseits gesellschaftliche Gruppen ökonomisch, kulturell, symbolisch und politisch real ausgrenzt. Andererseits wird aber auch deutlich, dass der Blick der Ausgrenzenden aufgrund ihrer ökonomischen und politischen Macht mehr Definitionsmacht besitzt und so gesellschaftlich eher gehört wird als das zu leise Reden der Subalternen. Es ist also auch der Blick der ökonomisch und politisch Dominierenden, die gewissermaßen nicht nur >ihr< ideologisches Interesse hörbar machen können, es ist vielmehr auch >ihre< Perspektive, die Andere als bestimmte Andere klassifiziert. Die reine Klassifizierung ist also nicht nur immer schon auch gewissermaßen durch ein bestimmtes (ökonomisches) Interesse bestimmt, sondern noch grundlegender: Eine jede Klassifizierung drückt gewissermaßen den Blick von (auch) ökonomisch situierten Menschen aus, ohne dass sich diese Menschen ihres ökonomischen Interesses vollständig bewusst sein müssen oder gar bewusst dieses Interesse in ihrem Blick bestimmend werden lassen müssen.

Stuart Hall hat diesen Ansatz nicht weitergedacht. Vielleicht hat ihn seine allzu große Nähe zum Strukturalismus daran gehindert. So mag es gewiss kein Zufall sein, dass Stuart Hall eher um 1980, als er sich mehr wieder Marx zuwandte und gegen die „Überstrukturalisierung des Marxismus durch Althusser“ (SH 4, 82) schrieb, die Verbindung von Blick und ökonomischer, gesellschaftlicher Situietheit der/des Blickenden thematisierte.

Wenn im Strukturalismus mit de Saussure gedacht wird, dass die Verbindung zwischen Signifikaten und Signifikanten arbiträr ist, das heißt, dass zwischen dem Bezeichneten und

dem es Bezeichnenden eine gewisse willkürliche Verbindung besteht, so lässt sich die Verbindung zwischen dem Blick des ökonomisch Situierten, zwischen >seinen< Zeichen und dem Bezeichneten ebenso nur als eine arbiträre herstellen. Eine nicht-arbiträre Verbindung bezeichnet Hall als Klassenreduktionismus und wurde als eine der Hauptsünden der klassischen marxistischen Ideologietheorie (vgl. SH 4, 20) verworfen.

Mit zwei Einschränkungen: Das Ökonomische liefert zunächst bei Hall dennoch „das Repertoire an Kategorien“ (ebd., 32). Wenn auch das Ökonomische nicht „die Inhalte bestimmter Gedanken bestimmter gesellschaftlicher Klassen oder Gruppen zu einer bestimmten Zeit“ (SH 4, 32) festlegen kann, so fungieren die „materiellen Umstände [dennoch als] ein Netz von Zwängen, [die] die >Existenzbedingungen< für praktisches und vorausschauendes Denken über die Gesellschaft“ (ebd.) bildet. So spielt es weiters auch eine Rolle, an welchem Punkt in diesem Netz von Zwängen aus jemand zu sprechen beginnt. Dies erlaubt zwar keine „einfache Gleichsetzung zwischen Klassenpositionen und Ideen in der tatsächlichen historischen Realität“ (ebd., 30), aber doch eine gewisse Abhängigkeit. Der Punkt von dem aus gesprochen wird, die Perspektive wird zunächst als idealtypisch oder hypothetisch-deduktiv vorgestellt: „Es sind Dekodier-Positionen, aber keine soziologischen Gruppen“ (SH 4, 84). Nicht notwendigerweise interpretieren also ArbeiterInnen beispielsweise Lohnverhandlungen aus der Perspektive einer idealtypischen ArbeiterIn. Doch aber bilden solch situierte Gruppen „>Interpretationsgemeinschaften< oder >Lektüreformationen<“ (SH 4, 102), die je nach Situation tendenziell eine bestimmte – eine bevorzugte – Lesart (vgl. SH 4, 96f) von Geschehnissen erzeugen. Das bedeutet, dass „dominante Definitionen ... eben deshalb hegemonial [sind], weil sie Definitionen von Situationen und Ereignissen widerspiegeln, die wiederum selbst beherrschend sind (global). Dominante Definitionen verbinden Ereignisse, implizit oder explizit, mit großartigen Totalisierungen, mit den syntagmatischen >Blicken-auf-die-Welt<“ (SH 4, 79).

Der spätere Stuart Hall, als „Denker des Kontingenten“ (Claire Alexander), merkt hierzu jedoch (selbst)kritisch an, dass er durch diese Einführung eines Extradiskursiven, diese Praxis des (ökonomischen) Situierens „eine Art transzendentalen Signifikanten“ (SH 4, 100) einführte. Solch ein Modell sieht er durch das Aufkommen des Poststrukturalismus demontiert. Obgleich er mit seiner Theorie der Dekodier-Positionen nicht unbedingt ein cartesianisches Subjekt, welches sich in irgendeinem Sinn bewusst Welt vergegenwärtigt, beschreiben wollte, merkt

er später an, dass sein Konzept doch „sehr kognitiv ausgerichtet“ (SH 4, 106) sei. Er spricht – wenn auch von einem dezentrierten, doch noch immer – von einem Subjekt, welches irgendwie als perfekte Interpretationsgemeinschaft angeben könnte, was die richtige Lesart eines Textes, sprich der Welt wäre. So stellt Hall so etwas wie ein Subjekt des Diskurses, welches Bedeutung kraft dessen Situation schafft, in Frage. „Differenz schafft Bedeutung. Sie >spricht<“ (SH 4, 112), wird der späte Hall sagen. Sie schafft Subjekt und Objekt des Diskurses.¹⁰¹ Sie schafft die Erfahrungs- und Interpretationshorizonte ökonomisch situerter und politisch agierender Gruppen. Lässt sich das Differenzieren durch die Sprache nicht einfach aufheben, so bleiben zwei Möglichkeiten mit der Differenzsetzung umzugehen.

Versteht Stuart Hall Rassismus als Ideologie – entstehend durch Differenzsetzungen, die sich mit einem Diskurs der Macht verknüpfen und so die soziale Welt strukturieren –, so betont er eine antirassistische Praxis, die versucht Dichotomien nicht zu schließen, nicht zu fixieren. Solch ein manichäisches Weltbild der allzu vereinfachten Dichotomien soll aufgebrochen werden. Opratko dagegen stellt dem Diskurs der >Rasse< den Diskurs der Klasse gegenüber. Wenn Rassismus nämlich eine Herrschaftsideologie ist, mit der eine herrschende Gruppe Teile der Beherrschten an sich bindet, dann – was, mit Hall gesprochen, eine richtige Lesart der Herrschaft voraussetzen würde – könnte oder sollte der Diskurs einfach verschoben werden, die Herrschaft der herrschenden Klasse als solche tatsächlich kritisiert werden.

Wenn die Differenz spricht, Differenzen Bedeutungen produzieren, dann würde dies nicht nur für die Kategorie der >Rasse<, sondern auch für andere Strukturkategorien wie Klasse, Geschlecht und dergleichen gelten. So tendieren (post)strukturalistische Theorien dazu andere Strukturkategorien analog zum Rassendiskurs zu verstehen. So bezeichnet beispielsweise – wie schon erwähnt – Fanny Müller-Uri Sexismus und Klassismus ebenso als rassistische Diskurse.

Die Totalität des gesellschaftlichen Seins wird, so verstanden, durch das Zusammenspiel, durch die Artikulation dieser vielen verschiedenen Differenzierungs- und Machtdiskurse geschaffen. Ins Zentrum rückt die Bedeutungsproduktion im Diskurs und der Kampf um

¹⁰¹ Wenn der spätere Hall seine Position, es gäbe so etwas wie das Extradiskursive als transzendentalen Signifikanten außerhalb des Systems, kritisiert, während der frühere Hall jedoch meint, dass eine jede Ideologietheorie ein solches Extradiskursive nötig hat, um eine Idee als Ideologie zu bestimmen, so müsste mit dem späteren Hall konsequenterweise der Begriff der Ideologie fallen gelassen werden.

Hegemonie. Konsequenz zu Ende gedacht, führt also so auch Halls (Post)Strukturalismus zu einem Monismus von oben. Der junge Welpen des Poststrukturalismus rutschte ihm, so ließe sich Althusser paraphrasierend sagen, durch die Füße, gerade weil die relative Autonomie als zunächst vollständige Autonomie gedacht wird, die sich erst im analytischen Danach mit anderen Diskursen vereint. Die Rassenideologie bzw. der Rassendiskurs artikuliert sich mit dem Klassendiskurs. Die Bedeutungsproduktion auf der Ebene der Ideologie wird gänzlich in die Sprache gelegt. Das Spiel der Differenzen spielt auf einer analytischen Ebene einsam ihr Spiel durch die Geschichte hindurch. Darauf aufbauende Rassismustheorien tendieren dadurch dazu, Diskurse des Anderen als rassifizierende Praxen zu beschreiben. Wenn auch, wie Miles (1991, 88) meint, „Hall sagt nicht genauer, was die vielen verschiedenen Rassismen qua Rassismus gemeinsam haben“, so lässt mit Hall doch festlegen, dass Rassismus ein ideologischer Diskurs des Ausschlusses von Anderen ist. Nicht jeder Diskurs, sondern jene Diskurse, die sich mit Macht verknüpfen.

Seine Konzeption des Rassismus, welcher als Ausschließungspraxis vorgestellt wird, lässt damit aber die Frage offen, warum, auf welcher Basis welche Differenzen gesetzt werden. Indem er in seinen (post)strukturalistischeren Theorien ein vermeintlich cartesianisches Subjekt verabschiedet, seine Theorien der Dekodier-Positionen als extradiskursiven „transzendentalen Signifikanten“ kritisiert, verunmöglicht er sich Einsichten, warum bestimmte bedeutungsvolle >Blicke-auf-die-Welt< dominanter sind als andere, kann – wie er Foucault zu einer Zeit vorwirft – nicht ausreichend erklären, warum manche Perspektiven dominanter sind als andere.¹⁰²

Betonen (post)strukturalistische Theorien des Rassismus die Materialität der Ideologie, so vermögen sie kaum eine kohärente Klärung ideologischer Phänomene wie Rassismus anzuzeigen. All die offenen Fragen könnten, nach diesem Zwischenfazit, nun versucht werden, mit Hilfe einer Theorie zu adressieren, die nicht das Spiel der Differenzen als Motor der Bedeutungsproduktion einsetzt, sondern Macht und Wissen auf eine noch intimere Weise

¹⁰² Dominanter ist ein Reden bei Hall dann, wenn die herrschende Klasse sich mit verschiedenen Ideen verbindet und so den Effekt erzeugt, dass die herrschenden Ideen die Ideen der Herrschenden sind. Warum jedoch manche Perspektiven bereits dominanter sind als andere, bleibt unerklärt. In diesem Sinne spricht Hall in einem Interview, dass vielen Menschen „da draußen, die keinen anderen kognitiven Zugang zur Welt haben, ... darauf angewiesen [sind], dass sie [die Welt, md] ihnen >bedeutet< wird“ (SH 4, 94). Hier klingt eine einfache Theorie des falschen Bewusstseins an.

verknüpft – wenngleich ihr das den Vorwurf eines Klassenreduktionismus einbringen könnte. Anders als Stuart Hall, der sich in seinen Theorien vorwiegend auf den *senso commune* (Gramsci) fokussiert, könnte vielleicht ein Blick auf den *buon senso* (Gramsci), das heißt jener Dekodier-Positionen, Licht in diese Fragen bringen.

Vielleicht jedenfalls lässt sich hier ein (Klassen-)Reduktionismus vermeiden, wenn die Hinweise und Markierungen (post)strukturalistischer Theorien ernst genommen werden und Ideen nicht schlicht aus den Interessenslagen von Klassen abgeleitet bzw. deduziert werden. Solch Erklärungen müssen – so die Hypothese – jedoch auf Analysen des gesellschaftlichen Seins zurückgreifen, die verschiedene gesellschaftliche Praxen und Vorgänge nicht neben- und zueinander stellt und sich gegenseitig wechselseitig (über)determinieren lässt. Solch Erklärungen sollen Marx' Vorschlag ernst nehmen, das Konkrete der Totalität nicht nur als „Prozeß der Zusammenfassung“, als Resultat verschiedener Praxen oder gesellschaftlicher Subsysteme verstehen, sondern vor allem auch als den „wirkliche Ausgangspunkt“ (MEW 13, 632) derselben. Erklärungen, die nicht die Differenz von Systemen, sondern ihre widerspruchsvolle Einheit, ihre Totalität, als das ontologische Primat verstehen. Georg Lukács könnte nun als jener Philosoph, der mit seinem Werk *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Lukács 2013) der Totalität „wieder jene methodologische Zentralstelle zuwies, die sie in den Werken von Marx immer hatte“ (Dunayevskaya 2002, 266), als Kontrast zu Stuart Hall gesetzt werden, um diese offenen Fragen adressieren zu können.

5. Literaturverzeichnis

Stuart Hall

Hall, Stuart. *A 'Reading' of Marx's 1857 Introduction to the Grundrisse*. Birmingham: Centre for Cultural Studies, 1973.

—. „Culture, Community, Nation.“ *Cultural Studies*, 7:3, 1993.

—. „Rassismus als ideologischer Diskurs.“ *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*. 178, November/Dezember 1989: 913-922.

- „Die Frage des Multikulturalismus.“ In *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*, von Stuart Hall, 188-227. Hamburg: Argument Verlag, 2004g.
- . „Race, Culture and Communication.“ *Rethinking MARXISM*, Frühling 1992: 10-18.
- Hall, Stuart. „The Hinterland of Science: Ideology and the "Sociology of Knowledge".“ In *On Ideology*, von Studies Centre for Contemporary Cultural, 9-32. London: Routledge, 2012.
- Hall, Stuart, Robert Lumley, und Gregor McLennan. „Politics and Ideology: Gramsci.“ In *On Ideology*, von Centre for Contemporary Cultural Studies, 45-76. London: Routledge, 2012.
- SH 1. „Antonio Gramscis Erneuerung des Marxismus und ihre Bedeutung von >>Rasse<< und Ethnizität.“ In *Ideologie, Kultur, Rassismus. Ausgewählte Schriften 1*, von Stuart Hall, 56-91. Hamburg: Argument Verlag, 2012c.
- SH 1. „Das >>Politische<< und das >>Ökonomische<< in der marxischen Klassentheorie.“ In *Ideologie, Kultur, Rassismus. Ausgewählte Schriften 1*, von Stuart Hall, 11-55. Hamburg: Argument Verlag, 2012a.
- SH 1. „Der Thatcherismus und die Theoretiker.“ In *Ideologie, Kultur, Rassismus. Ausgewählte Schriften 1*, von Stuart Hall, 172-206. Hamburg: Argument Verlag, 2012e.
- SH 2. „>Rasse<, Artikulation und Gesellschaften mit struktureller Determinante.“ In *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*, von Stuart Hall, 89-136. Hamburg: Argument Verlag, 2012a.
- SH 2. „Alte und neue Identitäten, alte und neue Ethnizitäten.“ In *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2.*, von Stuart Hall, 66-87. Hamburg: Argument Verlag, 2012.
- SH 2. „Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht.“ In *Rassismus und kulturelle Identität*, von Stuart Hall, 137-179. Hamburg: Argument Verlag, 2012c.
- SH 2. „Neue Ethnizitäten.“ In *Rassismus und kulturelle Identität*, von Stuart Hall, 15-25. Hamburg: Argument Verlag, 2012b.
- SH 3. „Die Bedeutung der Neuen Zeiten.“ In *Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt. Ausgewählte Schriften 3*, von Stuart Hall, Herausgeber: Nora Räthzel, 78-97. Hamburg: Argument Verlag, 2000.
- SH 3. „Die Formierung eines Diaspora-Intellektuellen. Interview mit Stuart Hall.“ In *Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt. Ausgewählte Schriften 3*, von Hall Stuart, Herausgeber: Nora Räthzel, 8-33. Hamburg: Argument Verlag, 2000.
- SH 3. „Postmoderne und Artikulation.“ In *Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt. Ausgewählte Schriften 3*, von Stuart Hall, Herausgeber: Nora Räthzel, 52-77. Hamburg: Argument Verlag, 2000.

- SH 4. „Bedeutung, Repräsentation, Ideologie. Althusser und die poststrukturalistischen Debatten.“ In *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*, von Stuart Hall, Herausgeber: Andreas Merckens Juha Koivisto, 34-65. Hamburg: Argument Verlag, 2012c.
- SH 4. „Das Spektakel des >Andere<.“ In *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*, von Stuart Hall, 108-166. Hamburg: Argument, 2004f.
- SH 4. „Die Frage des Multikulturalismus.“ In *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften. Band 4*, von Stuart Hall, 188-227. Hamburg: Argument Verlag, 2004.
- SH 4. „Ideologie und Ökonomie. Marxismus ohne Gewähr.“ In *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*, von Stuart Hall, Herausgeber: Andreas Merckens Juha Koivisto, 8-33. Hamburg: Argument Verlag, 2004b.
- SH 4. „Kodieren/Dekodieren.“ In *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*, von Stuart Hall, 66-80. Hamburg: VSA Verlag, 2004a.
- SH 4. „Reflexionen über das Kodieren/Dekodieren-Modell. Ein Interview mit Stuart Hall.“ In *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*, von Stuart Hall, 81-107. Hamburg: VSA Verlag, 2004d.

Weitere Literatur

- Apg 9, 1–29. *Bibleserver*. 2016. <https://www.bibleserver.com/text/EU/Apostelgeschichte9> (Zugriff am 12. 09 2018).
- Alexander, Claire. „Stuart Hall and 'Race'.“ *Cultural Studies*, 23:4, 2009: 457-482.
- Althusser, Louis. *Einleitung in die Philosophie für Nichtphilosophen*. Wien: Passagen Verlag, 2018.
- . *Elemente der Selbstkritik*. Berlin: Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung, 1975.
- . *Für Marx*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2011.
- . *Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1.Halbband: Michel Verrets Artikel über den >>studentischen Mai<<. Ideologie und Ideologische Staatsapparate. Notiz über ISAs*. Hamburg: Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung, 2010a.
- Bäbler, Balbina. *Fleißige Thrakerinnen und wehrhafte Skythen. Nichtgriechen im klassischen Athen und ihre archäologische Hinterlassenschaft*. Stuttgart: Teubner, 1998.
- Balibar, Etienne. „Gibt es einen >>Neo-Rassismus<<?“ In *Rasse Klasse Nation. Ambivalente Identitäten*, von Etienne Balibar und Immanuel Wallerstein, 23-38. Hamburg: Argument-Verlag, 1990.

- Benedict, Ruth. *Die Rassenfrage in Wissenschaft und Politik*. Bergen: Müller & Kiepenheuer, 1947.
- Bourdieu, Pierre. *Wie die Kultur zum Bauern kommt. Über Kultur, Schule und Politik*. Hamburg: VSA Verlag, 2001.
- Brauk, Stefan von. *Zur Staats- und Ideologietheorie im strukturalistischen Marxismus*. Göttingen: Dissertation an der Universität Göttingen, 2002.
- Butler, Judith. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2012.
- Callinicos, Alex. „Stuart Hall in Perspective.“ *International Socialism Journal* 142, Spring 2014: 139-148.
- Delacampagne, Christian. *Die Geschichte des Rassismus*. Düsseldorf und Zürich: Artemis & Winkler Verlag, 2005.
- Deleuze, Gilles, und Félix Guattari. *Rhizom*. Berlin: Merve Verlag, 1977.
- Dietze, Gabriele. „Ethnosexismus. Sex-Mob-Narrative um die Kölner Sylvesternacht.“ *Movements. Journal for Critical Migration and Border Regime Studies* (2) 1, 2016.
- Dunayevskaya, Raya. *Die Macht der Negativität. Schriften zur Philosophie der Revolution*. Münster: Unrast Verlag, 2002.
- Fanon, Frantz. *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Foucault, Michel. *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1974.
- . *In Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag., 2001.
- . *Was ist Kritik*. Berlin: Merve Verlag, 1992.
- Fredrickson, George M. *Rassismus. Ein historischer Abriss*. Hamburg: Hamburger Edition, 2004.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile. *Kynismus und Christentum in der Antike*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2016.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes. System der Wissenschaft. Erster Teil*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986.
- Hund, Wulf D. *Rassismus*. Bielefeld: transcript verlag, 2007.
- ICERD. „Institut für Menschenrechte.“ 1969. https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user_upload/PDF-Dateien/Pakte_Konventionen/ICERD/icerd_de.pdf (Zugriff am 06. 11 2018).

- „Reporting Status for Austria.“ 2018.
<http://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc=6QkG1d%2fPPRiCAqhKb7yhsoFZxvnsZjtq1Xnb4bcEJCkrN1uPBxC9Hqs8hkN4%2byU5DmJrXMR5yOW5LY5Zjt8CM0zFDV%2bzk03gL2Dexl6bKohqwwbw%2fpfpaotsTsJj04f0KVMotRKHH6uwPQkE%2fkl9xg%3d%3d> (Zugriff am 06. 11 2018).
- Kant, Immanuel. „Von den verschiedenen Rassen der Menschen.“ In *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werkausgabe Band XI.*, von Immanuel Kant, 11-30. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1977.
- Kant, Immanuel. „Vorlesungen über physische Geographie. Auf Verlangen Kant's aus seiner Handschrift herausgegeben von Dr. Friedrich Theodor Rink. 1802.“ In *Sämtliche Werke. Herausgegeben von Karl Rosenkranz und Friedr. Wilh. Schubert. Sechster Theil.*, von Immanuel Kant, 415-776. Leipzig: Leopold Voss, 1839.
- Laclau, Ernesto. *Politik und Ideologie im Marxismus. Kapitalismus - Faschismus - Populismus.* Berlin: Argument Verlag, 1981.
- Lukács, Georg. *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler.* Berlin, Weimar: Aufbau Verlag, 1988.
- Lukács, Georg. „Geschichte und Klassenbewußtsein.“ In *Georg Lukács Werke. Band 2. Frühschriften II*, von Georg Lukács, 161-517. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2013.
- *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. 1. Halbband.* Darmstadt, Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1984a.
- *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. 2. Halbband.* Darmstadt, Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1986.
- Lutter, Christina, und Markus Reisenleitner. *Cultural Studies. Eine Einführung.* Wien: Löcker Verlag, 2005.
- Lyotard, Jean-Francois. *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht.* Wien: Passagen Verlag, 1999.
- Malik, Kenan. *Strange Fruit.* Oxford: One World Books, 2009.
- Mao, Tse-Tung. „Über den Widerspruch.“ In *Fünf philosophische Monographien*, von Tse-Tung Mao, 27-87. Peking: Verlag für fremdsprachige Literatur, 1976.
- MEW 03. „Die deutsche Ideologie.“ In *Marx Engels Werke. Band 3*, von Karl Marx, 5-530. Berlin: Dietz Verlag, 1969.
- MEW 03. „Thesen über Feuerbach.“ In *Marx Engels Werke. Band 03*, von Karl Marx und Friedrich Engels, 5-8; 533-536. Berlin: Dietz Verlag, 1969.
- MEW 13. „Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie. Aus dem handschriftlichen Nachlaß.“ In *Marx Engels Werke. Band 13*, von Karl Marx, 613-644. Berlin: Dietz Verlag, 1961.

- MEW 16. „Provisorische Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation.“ In *Marx Engels Werke. Band 16*, von Marx Karl und Friedrich Engels, 14-16. Berlin: Dietz Verlag, 1975.
- MEW 32. „Brief von Marx and Sigfrid Meyer und August Vogt, 9. April 1870.“ In *Marx Engels Werke. Band 32*, von Karl Marx, 665-670. Berlin: Dietz Verlag, 1974.
- Miles, Robert. „Bedeutungskonstitution und der Begriff des Rassismus.“ *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, Mai/Juni 1989: 353-367.
- . *Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs*. Hamburg: Argument Verlag, 1991.
- Mills, Charles W. „Stuart Hall's Changing Representations of 'Race'.“ In *Culture, Politics, Race and Diaspora. The Thought of Stuart Hall*, von Brian Meeks, 120-148. London: Lawrence und Wishart, 2007.
- Mosler, Volkhard. „Nützt Rassismus den >>weißen<< Arbeitern?“ *Theorie21. Marxismus und Gewerkschaft*, 2013: 331-337.
- . „Rassismus im Wandel. Vom Sozialdarwinismus zum Kampf der Kulturen.“ *Theorie21. Rassismus. Meinungsmacher, Ideologien, Gegenkräfte. 1/2012*, 2012: 19-52.
- Müller-Uri, Fanny. *Antimuslimischer Rassismus. Intro. Eine Einführung*. Wien: Mandelbaum kritik & utopie, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. „Zur Genealogie der Moral.“ In *Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe*, von Friedrich Nietzsche. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1999.
- Opratko, Benjamin. „Islamophobia: The Bigger Picture.“ *Historical Materialism* 25.1, 2017a: 63-89.
- . „Zu Theorie, Geschichte und Funktion des Rassismus.“ *Theorie21. Marxismus und Gewerkschaft*, 2013: 319-337.
- Opratko, Benjamin, und Fanny Müller-Uri. „Islamophobia as Anti-Muslim Racism: Racism without 'Races', Racism without Racists.“ *Islamophobia Studies Journal. Volume 3, Issue #2*, Spring 2016: 116-129.
- Posselt, Gerald. *Derrida, Jacques (1988): "Die différance [kommentiert (D)]"*. 06. 10 2003. https://differenzen.univie.ac.at/bibliografie_literatursuche.php?sp=185 (Zugriff am 04. 11 2018).
- Priester, Karin. *Rassismus. Eine Sozialgeschichte*. Leipzig: Reclam Verlag, 2003.
- Puschmann, Norbert. *Sklaverei. Ein unfassbares Phänomen*. Norderstedt: Books on Demand, 2009.
- Sartre, Jean-Paul. „Schwarzer Orpheus. Vorwort zu Léopold Sédar Senghor, Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française.“ In *Schwarze und weiße*

- Literatur. Aufsätze zur Literatur 1946-1960*, von Jean-Paul Sartre, 39-85. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1984.
- Singer, Mona. *Fremd. Bestimmung. Zur kulturellen Verortung von Identität*. Tübingen: Edition Diskord, 1997.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia + Kant, 2008.
- Taguieff, Pierre-André. *Die Macht des Vorurteils. Der Rassismus und sein Double*. Hamburg: Hamburger Edition, 2000.
- Weber, Simon. *Herrschaft und Recht bei Aristoteles*. Berlin, München, Boston: deGruyter, 2015.
- Wiesinger, Susanne. *Kulturkampf im Klassenzimmer. Wie der Islam die Schulen verändert. Bericht einer Lehrerin*. Wien: Edition QVV, 2018.

6. Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Frage, welche latenten bzw. systematischen Seinsgründe immer wieder Rassismus als Ideologie hervorbringen. Zu diesem Zweck wird anhand eines Denkers – Stuart Hall – der Blick auf das gesellschaftliche Sein gewendet, um die Genese, die Position und Funktion von Ideologien und insbesondere Rassismus zu verstehen. Indem damit zeitgleich dieser Blick selbst in den Blick kommt, werden die Bedingungen der Möglichkeit der Rassismustheorie Halls diskutiert und auf seine innere Kohärenz besehen. Mit Stuart Hall wird so die Materialität von Ideologien betont. Ideologien, wie Rassismus, werden nicht lediglich als ein abwertendes Reden über oder gegen als fremd imaginierte Andere oder in einem einfachen Sinn als falsches Bewusstsein verstanden, sondern vielmehr als Ausschlusspraxen, die ganze Menschengruppen als fremd imaginierte Andere materiell, politisch, wie kulturell ausschließen. Als Resümee erscheint Halls Theorie der Artikulation gesellschaftlicher Praxen jedoch als problematisch. Die Betonung der Differenz als das ontologische Primat verdunkelt die Genese von Ideologien wie Rassismus, lässt sie nur im Spiel der Differenzen erklärlich erscheinen.

7. Plagiatsklärung

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

