



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Fiktionale Literatur und Staatsrassismus

Analyse inhärenter Exklusionsmechanismen moderner Demokratien

Verfasser

Christoph Novak

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im Jänner 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 300

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Politikwissenschaft

Betreuerin:

Univ.Prof.in Dr.in Eva Kreisky

Ja, wir sind alle, alle, alle Terroristen.
Wir nennen's nur anders – das ist es ja grad.
Doch wir sind Terroristen gegen das Leben,
gegen das Träumen, Lavieren und Schweben,
gegen die Dichter und gegen die Narren,
gegen die Sänger und ihre Gitarren,
gegen den Sex, gegen alles und nichts,
aber etwas gibt's immer, weil sonst wird's ja fad,
nur gegen eins nicht: gegen den Staat.

Georg Kreisler (1922 – 2011)

Inhaltsverzeichnis

Danksagungen	v
I. Prämissen.....	1
1. Forschungsfrage.....	3
1.1 Begründung der theoretischen Herangehensweise	4
1.2 Theoretische Selbstverortung.....	6
2. Methodologie – fiktionale Literatur und sozialwissenschaftliche Analyse.....	8
2.1 „Die Anderen“ als literarischer Ausdruck des Staatsrassismus	10
2.2 Engagierte Literatur: Poetische Intellektuelle und kollektive Semantik.....	11
3. Das begriffliche Fundament.....	15
3.1 Der moderne Staat.....	15
3.2 Bevölkerung	16
3.3 Nation und Nationalismus.....	17
3.4 Rassenkonstruktion, Rassismus und staatsrassistischer Ausschluss.....	19
4. Fundamentale Problemstellungen	22
4.1 Philosophische Grundlagen	22
4.2 Zur Problematik einer antirassistischen Arbeit	24
II. Theorie des modernen Staates	26
1. Michel Foucaults Konzept des Staatsrassismus	28
1.1 <i>Vorbemerkung:</i> Zur Genese des modernen Staates, seiner Machttechniken und Grundausrichtung	30
1.2 Der Mythos der Souveränität und die Gegen-Geschichte.....	35
1.3 Der Krieg im Staat	38

1.4 Vom Diskurs der Rassenkämpfe zum Staatsrassismus.....	39
1.5 <i>Zusammenfassung und Umformung</i> : Staatsrassismus im Sinne dieser Arbeit	43
2. Von der Rasse zur Nation: Benedict Andersons Genealogie der Nation.....	47
2.1 Grundsätze der modernen Nation.....	49
2.2 Die historisch-konkrete Genese des Nationalen: Gemeinsame Sprache und koloniale Pilger	51
2.3 Die populäre Nation: offizieller und inoffizieller Nationalismus	53
2.4 Drei Thesen zur Nation: Ideologie, binäres Weltbild, Staatsrassismus.....	56
3. Motivationsquelle und sprachliche Reproduktion des Staatsrassismus: Überlegungen auf Basis Axel Honneths Theorie der Anerkennung.....	62
3.1 Vom moralischen Tatbestand zum sozialer Kampf	63
3.2 Sphären der Missachtung: Liebe, Recht, Solidarität.....	65
3.3 Zusammenfassung und Beispiele für Missachtungsbeziehungen	69
3.4 <i>Exkurs</i> : Einige Paradoxien des demokratischen Staates	70
3.5 Honneth weiterdenken: Motivation und Missachtung der Nation.....	72
4. Bubers Irrtum – eine streitbare Theorie des modernen Staates.....	76
4.1 Der staatsrassistische Blick als verinnerlichtes Wahrnehmungsprinzip der Nation	79
4.2 Zum Verhältnis von Nationalstaat zu demokratischem Rechtsstaat	81
4.3 Beispiele staatsrassistischer Politiken.....	82
4.4 Die Nation im staatsrassistischen Kampf um Anerkennung	88
III. Der Kampf der Nation in der fiktionalen Literatur.....	91
1. Erklärungsnotstände, oder: Wozu diese Analyse?	91
1.1 Staatsrassismus als literarische Praxis.....	93
1.2 Zur ausgewählten Literatur.....	95

2. Albert Camus: <i>Der Fremde</i> (1942) und die (post-)koloniale Gesellschaft	98
2.1 Einführung in das Werk und die Analyse.....	99
2.2 Meursault und das staatsrassistische Tribunal.....	100
2.3 Die AraberInnen und die algerienfranzösische Kolonialgesellschaft – sprachliche Produktion und Reproduktion der binären Spaltung der Gesellschaft.....	102
2.4 Conclusio: Literarische Reproduktionen der binären Spaltung der Kolonialgesellschaft	108
3. Norman Mailer: <i>The Fight</i> (1975) aus dem Blickwinkel eines <i>White Negro</i> (1957)	112
3.1 The White Negro (1957)	113
3.2 <i>The Fight</i> – „No’min’s love affair with the Black soul“	115
3.3 The Black Jew, oder Normans Konstruktion des „weißen“ Muhammad Ali.....	117
3.4 <i>Exkurs</i> : George Foreman „defender of the capitalist system“	120
3.5 Eine staatsrassistische Matrix der Sympathie	121
3.6 Conclusio: Dekonstruktion und Rekonstruktion staatsrassistischer Weltbilder	123
4. Die staatsrassistische Trennung in der fiktionalen Literatur	126
4.1 Camus und Mailer: Zwei unterschiedliche literarische Abbilder von Staatsrassismus ..	126
4.2 Zur Frage der Reproduktion staatsrassistischer Weltbilder durch die ausgewählten Texte	128
IV. Conclusio	130
V. Unwissenschaftliche Bekenntnisse	135
Literaturverzeichnis.....	137
Anhang.....	143

Danksagungen

An den Anfang einer solchen Arbeit stellt man üblicherweise Danksagungen – und so will ich es auch halten. Mein Dank gilt zunächst meinen Eltern für ihre unschätzbare moralische und finanzielle Unterstützung während meines Studiums. Desweiteren danke ich Eva Kreisky für ihre Bereitschaft mich als Betreuerin durch den Prozess des Schreibens zu begleiten und für ihre konstruktive Kritik an meiner Arbeit. Ich weiß nicht wie diese Arbeit ohne das Glück dieser ermöglichenden Rahmenbedingungen heute aussehen würde.

Dass die Arbeit, nach über einem Jahr des Schreibens, in dieser Form nun überhaupt vorliegt, ist zu einem Großteil der unermüdlichen Lese- und Korrekturarbeit von Vicky Schuller und Lukas Raneburger zu verdanken. Nicht nur unzählige Beistriche fanden erst durch das aufopfernde Engagement von Vicky ihren rechtmäßigen Platz in dieser Arbeit. Viele inhaltliche Verbesserungen gehen auf lange Diskussionen mit diesen Beiden zurück, in denen sie nicht müde wurden mich auf Verkürzungen und Unklarheiten in meinem Text und meinem Gedankengang hinzuweisen, ohne mich jemals bei meinem Vorhaben zu entmutigen. Ich empfinde es als großes Glück Lukas zu meinen engsten FreundInnen zählen und Vicky – seit nun über einem Jahr – meine Partnerin nennen zu dürfen. Dank der Kritik und der aufbauenden Worte dieser Beiden hat diese Arbeit eine inhaltliche Qualität erreicht, die mir alleine nie möglich gewesen wäre. Ich weiß nicht wie diese Arbeit, ohne diese, nicht in Worte zu fassende, Hilfe heute aussehen würde.

Ich will diese Stelle aber ebenso nutzen um mich bei einigen, meiner Ansicht nach ausgezeichneten KursleiterInnen zu bedanken. Gerade in Zeiten widriger Studienverhältnisse an der Universität Wien, dürfen – denke ich – fordernde, motivierende und motivierte Lehrende nicht als Selbstverständlichkeit betrachtet werden. Diese jungen WissenschaftlerInnen weckten nicht nur mein Interesse an der Materie, sondern darüber hinaus auch meinen kritischen Geist und regten mich zum Weiterdenken theoretischer Probleme an. Es gelang ihnen schwierige philosophische, respektive poetische und prosaische Texte verständlich – in Diskussionen – zu entschlüsseln und deren Themen, Probleme und Potenziale aufzuzeigen. In wissenschaftlichen Arbeiten und Präsentationen boten sie den idealen Raum für die Entwicklung eigener und oft auch unausgereiften Überlegungen und trugen allesamt zu meinem momentanen Verständnis einer kritischen und engagierten Sozialwissenschaft

bei: Ich will hier zu allererst Julia Mourão Permoser danken bei der ich zwei Kurse besuchen durfte und welche mich in philosophische Debatten über den Staat, Demokratie und Gerechtigkeit einführte. Carsten Junker brachte mich in Kontakt mit Texten Toni Morrisons und verschaffte mir ein besseres Verständnis von literarischen Texten als wissenschaftlicher Forschungsgrundlage. Desweiteren danke ich Julia Lajta-Novak, in deren spannendem Kurs ich das erste Mal den Versuch unternehmen konnte Aspekte Axel Honneths Theorie der Anerkennung als Analyseinstrument für poetische Texte anzuwenden. Ohne die Eindrücke und das Wissen, welches ich durch diese Lehrveranstaltungen gewonnen habe; ohne die Möglichkeiten, die mir von diesen Menschen nicht zuletzt durch ihren persönlichen Zuspruch eröffnet wurden, wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen.

Danke euch allen!

I. Prämissen

Diese Arbeit entstand großteils in der Zeit der tiefgreifenden Umbrüche in vielen autokratischen arabischen Regimen, in der Zeit umfassender Aufstände also, in der Zeit des Arabischen Frühlings. Menschen begehren gegen politische Eliten auf, gegen Staatsgewalt und Scheindemokratien. Es sind demokratische Bewegungen, insofern, als dass sie daran erinnern, dass „die Staatsmacht“ vom Volk auszugehen habe (so meinen sie). Das Volk – mit all den Problemen und Unklarheiten die mit diesem Begriff mitschwingen – will sich als Souverän und nicht als zu unterdrückender Feind des Staates positionieren. Der Ruf nach einer Regierung der nationalen Einheit (vgl. El Gawhary 2011) wird laut. All dies passt in unsere heutige Zeit: Der Ruf nach dem gerechten Staat, nach echter Demokratie und nach gesellschaftlichem Frieden, garantiert durch eine Regierung der nationalen Einheit – der Einheit der im Staat lebenden BürgerInnen –, wirken wie ursprüngliche und geradezu natürliche Forderungen.

Und doch ist es die Aufgabe der Sozialwissenschaft, in dem Alltäglichen und vertraut Scheinendem das Bemerkenswerte, Merkwürdige und Spezielle auszumachen, das was diese Zeit von anderen Zeiten unterscheidet. Es gilt die spezifischen Auswirkungen dieser Zeit auf die Menschen und die Gesellschaft zu erfassen und kritisch mit den impliziten und expliziten *Zielen der heutigen Zeit, des Staates, der Gesellschaft* zu kontrastieren. Das eröffnet ein besonderes Problemfeld, denn es wird notwendig, das was uns vertraut scheint, als das ganz und gar Unnatürliche und Konstruierte in den Blick zu bekommen. Der moderne Staat, die Idee der Nation, die zumeist positive Bezugnahme auf Demokratie im Besonderen und andere soziale Selbstverständlichkeiten müssen zum Zwecke der Kritik, von ihrer vermeintlich naturhaften „Gegebenheit“ abstrahiert und als historisch gewachsene Gebilde betrachtet werden – mit einer Vergangenheit, einer Zukunft, unterlegenen KritikerInnen und siegreichen DemagogInnen.

Eine zentrale Frage ist hier also: Ist der moderne Staat ein brauchbares Mittel für den Kompromiss zwischen sozialem Frieden und größtmöglicher individueller Freiheit, oder aber gibt es unterbeleuchtete, dem modernen Staat inhärent mitgegebene, strukturelle Probleme bei der Herstellung dieses Kompromisses? Kann der Anspruch der Demokratie – dass alle

Menschen/StaatsbürgerInnen dieselben faktischen Rechte besitzen, sowie vor dem Gesetz und in den Augen des Gesetzgebers gleich seien – im modernen Staat seine Erfüllung finden, oder aber ist dieser Gedanke die Idee eines modernen *und* demokratischen Staates nur eine Trugbild, das in seiner höchsten Form nicht zu erreichen ist?

Die klassischerweise in den Blick genommenen und als prägend angesehenen Strukturphänomene der heutigen Zeit sind zumeist die wirtschaftliche Struktur – der Kapitalismus – und damit verbunden die soziale Struktur – die „Klassen“, um in der Marx'schen Begriffswelt zu bleiben –, sowie die prozesshafte Verbindung über die Verdinglichung und Fetischisierung der Ware, des Geldes und des Rechts. Was jedoch oft ausgespart bleibt ist der Staat als modernes ideelles Phänomen per se. Welchen Einfluss hat der Staats- und Nationsgedanken darauf, *wie* wir unsere Welt wahrnehmen?

Die Kraft und Macht, welche gewisse Kategorien und Begriffe wie Staat, Nation und Demokratie in unserer heutigen Zeit erfahren, zeigt sich nicht zuletzt in den anfangs angesprochenen revolutionären Bewegungen in den arabischen Ländern. Diese üben zwar grundsätzliche Kritik an den jeweiligen politischen Eliten, gleichzeitig werden aber die Struktur des modernen Staates, die einer repräsentativen Demokratie und das Konstrukt der Staatsnation zumeist unhinterfragt übernommen und somit aufgrund ihrer scheinbaren Natürlichkeit als alternativlos angesehen. So ist es auch nicht verwunderlich, wenn von einer Regierung der „nationalen Einheit“ die Rede ist, obwohl die nationale Einheit doch eine sehr vage und gerade bei bürgerkriegsähnlichen Zuständen durchaus zu hinterfragende Metapher darstellt. Was ist die Nation für eine Einheit und wie hat das Parlament diese zu repräsentieren bzw. die Regierung dieser Einheit Rechenschaft abzulegen? Was impliziert die Verquickung von Staat, Nation und politischer Macht? Welche Ideen charakterisieren den Nationen-Gedanken und welche Einheit strebt diese Nation, diese imaginierte Gemeinschaft (Anderson 2006) mit dem Staat an? Welche Auswirkungen hat diese angestrebte Einheit für Personen die zwar positivrechtlich StaatsbürgerInnen sind, aber in der Praxis nicht als Teile der imaginierten Nationalgemeinschaft angesehen werden? Wer hat die Macht, jemanden aus dieser imaginierten Nation auszuschließen oder in sie einzuschließen, welche Gruppen und Vorstellungen zeichnen dafür verantwortlich?

1. Forschungsfrage

In dieses Wespennest an Widersprüchen – die demokratischen Ideale auf der einen Seite und die noch immer gelebten Exklusionsideen und -praktiken auf der anderen Seite – soll diese Arbeit hineinstoßen. *Es soll also die Frage behandelt werden, ob nicht der moderne Staat beziehungsweise moderne nationalstaatliche Gesellschaften selbst eine Spaltung in ihrem Inneren aufweisen und reproduzieren (und nicht etwa, wie man meinen könnte, auflösen). Wenn dies der Fall ist wird dann nicht ein innerer Widerspruch zu den gesetzten Zielen des Staates in den sich auf die Aufklärung berufenden Gesellschaften, perpetuiert?*

Die Aufklärung postulierte einerseits Gleichheit und Freiheit der Menschen und kann daher getrost als wesentlicher ideengeschichtlicher Faktor in der Etablierung der modernen demokratischen Staaten westeuropäischer Prägung angesehen werden. Andererseits muss jedoch erkannt werden, dass der Rechtspositivismus – welchem der moderne Staat zwei seiner zentralen Momente, das gesetzte Recht und das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit verdankt – niemals zu einem positivrechtlichen Staatsgedanken in den Köpfen der Staatsbürgerinnen und Staatsbürger geführt zu haben scheint. Der Staat war nie nur das, was Gesetz war, sondern der Staat war und ist immer zu einem wesentlichen Teil eine *Idee*. Wäre der Staat nur Gesetz so müsste nach positivrechtlicher Lesart jeder Staatsbürger und jede Staatsbürgerin grundsätzlich gleich mit mir sein und käme gleichermaßen in den Genuss meiner prinzipiellen Solidarität. Doch eben jene Gedanken waren – so lässt sich mit Foucault (2009) aber auch mit Anderson (2006), Jansen & Borggräfe (2007) und Bohlender (2007) sagen – wohl kaum, zu irgendeinem Zeitpunkt, bestimmend für das gedankliche Konzept des Staates in den Köpfen der Bürgerinnen und Bürger.

Sichtbar wird die Problematik der ideellen Komponente des Staatsgedankens gerade in der Kollision der *rechtlichen* Mitgliedschaft, mit der als *legitim empfundenen* Mitgliedschaft in einem Staat. Es ist alles andere als unwahrscheinlich, dass man sich mit manchen MitbürgerInnen eher solidarisch zeigt, als mit anderen. Gleichsam wirkt das (unterschwellige) Bild, welches man von der Nation beziehungsweise dem Staat, genauer noch dem MitbürgerInnen und „VolksgenossInnen“ hat, solchermassen, dass die uneingeschränkte Solidarität mit einer Jeden und einem Jeden hinterfragt wird. Die Frage ist daher also nicht so sehr jene nach der rechtlichen Legitimität, sondern nach der moralischen / impliziten Legitimität, welche sich in gesellschaftlichen Diskussionen entwickelt und sich an wirkmächtigen Bildern und Vorstellungen von der Nation orientiert. Die Idee der Nation hat

dabei einen vorrangigen Stellenwert, während die legale Zugehörigkeit mittels Staatsbürgerschaft, oder der legale Aufenthalt mittels Aufenthaltstitel eine sekundäre Rolle spielt und zum Teil als „juristischer“ oder „legalistischer“ Betrug an der eigenen Nation und der nationalen Einheit angesehen wird.

Hier sollen also drei zentrale grundsätzliche Fragen diskutiert werden: (1) Wie erscheint Staatsrassismus in modernen Demokratien heute? (2) Welche Dynamiken sind für die Entwicklung und Veränderung staatsrassistischer Diskurse verantwortlich? (3) Welche Rolle spielt Literatur bei der Abbildung und der Reproduktion gesellschaftlich wirkmächtiger Trennlinien? Um diese Fragen zu beantworten werde ich zunächst die Methodik (Kap. I.2) klargestellt, Begriffe (Kap. I.3) bestimmt und grundsätzliche Probleme in diesem Forschungsfeld (Kap. I.4) diskutieren. In Abschnitt II sollen daraufhin, die theoretischen Ansätze von Foucault, Anderson und Honneth diskutiert und zu einem wirksamen Analyseinstrument zusammengefasst werden. Abschnitt III wird der Empirie gewidmet sein, also der Untersuchung der (Re-)Produktion der staatsrassistischen Spaltung in fiktionaler Literatur.

Bevor nun Einblick in die methodologische Herangehensweise gewährt wird, soll aber noch kurz die systematische Verbindung der drei grundlegenden Theoriekonzepte dargelegt werden. Daraufhin will ich den Versuch einer theoretischen Selbstverortung unternehmen, das heißt diese Arbeit in den Kontext aktueller Debatten innerhalb der Sozialwissenschaft zu setzen.

1.1 Begründung der theoretischen Herangehensweise

Die Spaltung der Gesellschaft in legitime und illegitime Mitglieder, sieht Michel Foucault (2009) dem modernen Staatsgedanken genealogisch eingeschrieben. Ausgehend von pazifizierten kriegerischen Konflikten (der Staat „vereinigt“ zwei Kriegsparteien unter einer nach innen pazifizierenden Gewaltordnung, welche durch die „Siegerpartei“ bestimmt wird), tragen Gesellschaften stets den Keim einer nach innen gewendeten „Hygiene“ in sich, welcher eine Trennung zwischen den „Gewinnern“ und den „Verlierern“ des kriegerischen Konfliktes fortschreibt (Kap. II.1). Diese innere Spaltung, die Foucault (2009: 81ff) als Staatsrassismus bezeichnet, lässt sich auch dank bemerkenswerter theoretischer Kompatibilität mit einem Konzept aus dem Mainstream der Politischen Theorie zusammenführen und zwar mit Benedict Andersons (2006) Vorstellung von Nationen als *imagined communities* (imaginierte Gemeinschaften), welche gewissermaßen die

Gewinnerpartei des Krieges und deren nationale Kohäsion beschreibt (Kap.II.2). Leider bleibt die Evolution staatsrassistischer Diskurse bei Foucault eher unterbeleuchtet; es wirkt geradezu so als gäbe es gar keine. Um die Prozesshaftigkeit und Veränderung dieser Ein- und Ausschlusspraktiken in den Blick zu nehmen soll auf die Theorie der Anerkennung von Axel Honneth (Honneth 2003) Bezug genommen werden (Kap. II.3). Es stellt sich dabei die Frage, ob die von Honneth stark gemachte „moralische Grammatik sozialer Konflikte“ sich auch im Kontext der Kämpfe im Staat wiederfinden lässt. Ist es Gruppen möglich sich mittels sozialer Kämpfen um Anerkennung in nationale Narrative – also in die jeweilige nationale *imagined community* – einzuschreiben? Und kämpft die sich als legitim ansehende Nation (das nationale „Zentrum“ des Staates, wie ich es ebenso nennen will) auch einen Kampf um Anerkennung?

Foucaults Staatsrassismus-Konzept bietet somit ein theoretisches Modell, nach welchem es möglich scheint die Exklusion, welche in modernen Demokratien noch immer sichtbar ist schlüssig, aus der Natur des modernen Staates selbst, zu erklären. Nichts desto weniger scheinen die theoretischen Modifikationen mit Anderson und Honneth notwendig und vielversprechend, da sie zu einer begrifflichen Klärung und zu einem besseren Verständnis der Veränderbarkeit des und Motivation zu Staatsrassismus beitragen können. Die Einbindung von Benedict Andersons heute noch gültigen Nationalismusbegriff ermöglicht es „die Nation“ an die Stelle Foucaults „Rassenbegriff“ zu setzen und damit gleichzeitig das diskursive Feld der ideellen, nationalstaatlichen Hegemonieproduktion – die *imagined community*, den ideologischen „Inhalt“ der Nation, die Vorstellungen und Bilder welche die Vorstellung der Nation determinieren – und der damit verbundenen Exklusionskriterien genau zu erfassen. Axel Honneths (2003) Theorie der Anerkennung hilft zu guter Letzt die Frage nach der individuellen Motivation zu Staatsrassismus und nach der Veränderbarkeit des „nationalen Inhaltes“ (der *imagined community*) und den damit einhergehenden Exklusionskriterien zu beantworten. Tatsächlich scheinen im modernen Nationalstaat (und der mit ihm verbundenen Vorstellungen einer mit ihm verbundenen legitimen nationalen Gemeinschaft) Missachtungspotentiale strukturell angelegt zu sein, welche sich als Motivation zu staatsrassistischer Exklusion ausdrücken.

1.2 Theoretische Selbstverortung

Es ist zu bedenken, dass die hier im Fokus stehenden Exklusionsmechanismen stets auf einer binären Spaltung basieren. Die grundlegende Vorstellung geht auf eine einseitige Grenzziehung eines imaginierten nationalen-staatlichen Zentrums gegenüber Personen und Gruppen zurück, die nicht Teil „der Nation“ sind, da sie dem „nationalen Bild“ nicht entsprechen. Ausgehend von dieser, in der Staatsbevölkerung angelegten Dichotomie zwischen „Zentrum“ und „Peripherie“, zwischen „legitimen“ und „illegitimen“ Bevölkerungsteilen, kann der Staat nicht als neutraler Akteur angesehen werden. Personen an den Rändern beziehungsweise außerhalb der imaginierten Gemeinschaft (man denke hier etwa an das Beispiel der Roma in Europa), haben nicht nur Probleme hohe politische Ämter zu erreichen – ihre Interessen und Probleme (im Bereich der Bildung, der politischen Mitsprache, etc.) sind für die staatliche Politik nicht von gleicher Wichtigkeit wie etwa Sorgen von „im Zentrum“ stehenden Bevölkerungsteilen. In diesem Sinne kann der moderne Nationalstaat als Produkt der europäischen Aufklärung kein „neutrales“ Feld der sozialen Interessensaushandlung angenommen werden, sondern muss immer mit der impliziten Vorstellungen einer legitimen, nationalen Bevölkerung gedacht werden, deren Probleme in ihm eine höhere Priorität erhalten.

Den wissenschaftlichen Hintergrund dieser Arbeit bildet somit nicht so sehr eine soziologisch-theoretische, oder literaturwissenschaftliche Rassismuskritik, sondern der kritische Blick auf den modernen Staat als partikulares Macht- und Herrschaftsinstrument eines bestimmten nationalen Zentrums über die nicht-nationale Peripherie. Das heißt, dass diese Arbeit nicht bloß das soziologische Phänomen des gegenwärtigen Rassismus interessiert, sondern vor allem die strukturelle Verquickung der inhärenten ideologischen Struktur des modernen Staates – die zu Grunde liegende Idee einer homogenen Staatsnation – und die daraus erwachsenden Exklusionsmechanismen. In diesem Sinne handelt es sich bei dem vorliegenden Text sowohl um eine Staats- und Nationalismuskritik, als auch um einen Beitrag im Sinne der „kritischen Weißseinsforschung“. Carsten Junker und Julia Roth definieren diesen Terminus: »*Critical Whiteness Studies* (etwa ›Kritische Weißseinsforschung‹) haben im Gegensatz zu den meisten rassismuskritischen Ansätzen nicht die jeweils ›Anderen‹ zum Gegenstand, sondern den Ort der Hegemonieproduktion: *Whiteness* (Weißsein). Sie setzen sich zum Ziel, Weiße Dominanz als unhinterfragte und nicht markierte Norm

zur Disposition zu stellen« (Junker und Roth 2010: 15; Hervorhebung im Original¹).² Mit der kritischen Weißseinsforschung verbindet diese Arbeit somit (neben dem methodologischen Ansatz welcher sich in besonderer Weise auf einen Gründungstext dieser Forschungstradition; auf Toni Morrisons wichtiges Werk *Playing in the Dark* stützt) vor allem der Fokus der Analyse auf den Ort der Hegemonieproduktion.

¹ „Hervorhebung im Original“, hiernach: „Herv. i. O.“; im Gegensatz zu: „meine Hervorhebung“ hiernach: „m. Herv.“.

² *Weißsein* darf im Kontext dieser Arbeit aber nicht solchermäßen verstanden werden, dass Hautfarbe als einziges Exklusionskriterium verabsolutiert wird. Viel eher handelt es sich bei Hautfarbe um ein wesentliches, aber nicht das einzige biologisierte Kriterium, welches spätestens seit der Aufklärung (siehe hierfür etwa: Buck-Morss 2000) für den modernen Nationalstaat eine Grundlage für (staats-)rassistische Exklusion bot.

2. Methodologie – fiktionale Literatur und sozialwissenschaftliche Analyse

»Living in a nation of people who *decided* that their world view would combine agendas for individual freedom *and* mechanisms for devastating racial oppression presents a singular landscape for a writer. When this world view is taken seriously as an agency, the literature produced within and without it offers an unprecedented opportunity to comprehend the resilience and gravity, the inadequacy and the force of the imaginative act«

*Toni Morrison 1993: xiii; Herv. i. O.*³

Zum Zwecke dieser Abhandlung soll im empirischen Teil, wie schon zuvor angedeutet, bestimmte Literatur in den Blick genommen werden. Hierbei ist es wichtig, dass sich in den ausgewählten Werken ein Blick aus dem „nationalstaatlichen Zentrum“ auf die gesellschaftlichen Strukturen wiederfindet, denn an diesen Stellen wird die Trennlinie zwischen einer „nationalen Gruppe“ (oder einem „Wir“) und „AbweichlerInnen“ („den Anderen“) am deutlichsten sichtbar.

Welche Bedeutung hat Literatur für eine sozialwissenschaftliche Diskussion von Exklusionsmechanismen in modernen Demokratien? Das vorangestellte Zitat der Literatin Toni Morrison bietet hierfür bereits den ersten Hinweis. Ausgehend von der imaginativen Konstruktion der *Nation* (siehe Anderson 2006; in dieser Arbeit: Kap. I.3.2 sowie ausführlicher Kap. II.2) in Verbindung mit den impliziten Versprechungen der Demokratie, wirkt der Widerspruch zwischen dem Postulat der Freiheit (via *Demokratie*) und gesellschaftlicher Exklusion (via *Nation / Nationalismus*) in die gesamte Weltsicht der beteiligten und betroffenen Personen hinein. Die Manifestation von Staatsrassismus findet sich also in der individuellen Weltsicht; in der Wahrnehmung, im Denken und im Erkennen des Staates und der Nation, in der impliziten Strukturierung und Einteilung der Gesellschaft. Die Autorin oder der Autor bildet im Text bewusst oder unbewusst seine oder ihre Wahrnehmung ab und hinterlässt damit ein Dokument über das Individuum, die Gesellschaft und somit den Staat (in einem breiten Verständnis des Begriffes). Es gilt daher, nicht so sehr offensichtlichen Rassismus in literarischen Texten nachzuweisen. Stattdessen soll

³ »Das Leben einer Nation von Menschen, die beschlossen haben, daß ihre Weltsicht ein Programm für individuelle Freiheit *und* Mechanismen einer verheerenden Rassenunterdrückung vereint, bietet dem Schriftsteller oder der Schriftstellerin eine einzigartige Landschaft. Wenn diese Weltsicht als wirkende Kraft ernstgenommen wird, dann bietet die Literatur, die innerhalb und außerhalb ihres Wirkungsfeldes produziert wird, eine nie dagewesene Gelegenheit, die Spannungskraft und Schwerkraft, die Unangemessenheit und die Schlagkraft des imaginativen Akts zu begreifen« (Morrison 1994: 16).

erstens, die implizite Konstruktion der Nation und somit die Konstruktion der als „natürlich“ und „legitim“ angesehenen Bevölkerung herausgearbeitet werden, welche sich durch eine besondere „Gleichheit“ mit dem Autor oder der Autorin auszeichnet. *Zweitens* müssen jene Personen identifiziert werden, welche zwar rein physisch die Bevölkerung stellen, aber dennoch nicht als „natürliche“ beziehungsweise „legitime“ Teile derselben angesehen werden. In einem *dritten* Schritt muss dann anhand des zu untersuchenden Textes das Schreiben über jene Personen bzw. Gruppen in den Fokus genommen und hinsichtlich staatsrassistischer Merkmale analysiert werden.

Es sei somit festgehalten, dass – entlang der Hypothesen dieser Arbeit – staatliche Macht nicht allein in der rechtlichen Sphäre gefasst sein kann. Denn darüber hinaus, muss die Macht des modernen Staates als subtil vermittelte Strukturierung der Bevölkerung verstanden werden. Es wird über die Idee der Nation eine inhärente und als „natürlich“ angesehenen nationale Substanz (gewisse Parameter dessen was gesellschaftlich anerkannt ist) angenommen, welche wiederum eine Dichotomie zwischen legitimen und illegitimen Teilen der nationalen Bevölkerung bedingt. Die Ebene der gesellschaftlichen Aushandlung dieser nationalen Substanz (einer „Leitkultur“, einer „nationalen Identität“, kurz um: „nationalen Bildern“) ist der alltäglichen Umgang miteinander, das heißt dass das Wesen der Nation in gesellschaftlichen Diskursen ausgehandelt und manifest wird. Ein Teil dieses gesellschaftlichen Diskurses der Nation wird von literarischen Texten gebildet, wenn sie die oben genannten Kriterien erfüllen; also ein mehr oder weniger vollständiges Abbild der Gesellschaft aus dem Blickwinkel des nationalstaatlichen „Zentrums“ liefern.

Literatur stellt somit einen Indikator für staatsrassistisches Denken dar und spiegelt diese Weltansicht wieder. Gleichzeitig wird durch den populären Charakter von Literatur eben diese staatsrassistische Sicht reproduziert und weitergeführt. Aus diesem Grund soll spezifisch Literatur aus der Position der legitimen Teile der imaginierten nationalen Gemeinschaft in den Blick genommen werden, da sich dort jenes wirkmächtige Bild von Nation zu reproduzieren weiß, an welchem sich der staatsrassistische Ausschluss – so die These dieser Arbeit – orientiert. Das Denken über den Staat und die Nation, welches im Schreiben über den Staat und die Nation seinen Niederschlag findet und gleichzeitig dieses Denken reproduziert, gewährt somit Einblick in die Macht des Staats- und Nationsgedankens und seine inhärenten Ausschlussmechanismen. Der näheren Diskussion Foucaults (2001) Theorie des Staatsrassismus vorgreifend, ist daher zu vermuten, dass sich in literarischen Werken, auch die innergesellschaftliche, binäre Spaltung abbildet, die sich im modernen Staat – in

gewissem Sinne pathologisch – manifestiert. Der moderne demokratische Staat, welcher die Aufteilung in legitime und illegitime Teile der Bevölkerung über das positive Recht und die Gleichheit der StaatsbürgerInnen oberflächlich aufzulösen versucht, bildet dabei die systematische Grundlage für ein Gefühl der Missachtung auf Seiten der sich als „legitim“ ansehenden Teile der Bevölkerung.

Es liegt also nahe, die Literatur hinsichtlich impliziter (und implizierter) sozialer Missachtungserfahrungen zu beleuchten. Das heißt, um das subjektive Gefühl der Missachtung als soziales Phänomen zu erkennen (also zu erkennen, dass es auf einer gesellschaftlichen Konstellation beruht) ist es notwendig eine semantische Brücke zwischen der individuellen Erfahrung des Gefühls der Missachtung und den (vermeintlich) dahinterstehenden gesellschaftlichen Mechanismen herzustellen. Diese „Erklärung“ wird – so die These dieser Arbeit – mitunter durch die literarische Reproduktion von Staatsrassismus geliefert.

2.1 „Die Anderen“ als literarischer Ausdruck des Staatsrassismus

Um hinsichtlich der literarischen Narrative und Bilder etwas konkreter zu werden, will ich hier auf Überlegungen von Toni Morrison zurückgreifen, in denen sie in Bezug auf US-amerikanische Literatur eine ähnliche Vermutung äußert. Sie erkennt in den „schwarzen“ Charakteren der „weißen“ US-amerikanischen Literatur einen notwendigen Gegenpol zu all dem was „das Amerikanische“ ausmacht. Schwarze Personen dienen dabei als Verkörperung der „amerikanischen“ Ängste von Ohnmacht, Unfreiheit, Passivität, Getriebenheit, etc. da vor diesem Hintergrund die individualistischen „amerikanischen Tugenden“ wie etwa Selbstbestimmtheit, Freiheit, Aktivität und Autonomie besonders gut hervorzutreten vermögen. Morrison schreibt:

»It occurred to me that the very manner by which American literature distinguishes itself as a coherent entity exists because of this unsettled and unsettling population. Just as the formation of the nation necessitated coded language and purposeful restriction to deal with the racial disingenuousness and moral frailty at its heart, so too did the literature, whose founding characteristics extend into the twentieth century, reproduce the necessity for codes and restrictions. Through significant and underscored omissions, startling contradictions, heavily nuanced conflicts, through the way writers peopled their work with the signs and bodies of this

presence - one can see that a real fabricated Africanist presence was crucial to their sense of Americanness. And it shows« (Morrison 1993: 5f)⁴.

In dieser negativen Spiegelung wird eine fundamentale Opposition zwischen „dem Amerikanischen“ und „dem Afrikanistischen“ deutlich, was sich wiederum als Ausdruck einer bestimmten Weltsicht lesen lässt und gleichzeitig diese Weltsicht reproduziert und somit fortschreibt.

Dieser wertvolle Hinweis soll hier nur als Vorgriff auf eine Ahnung verstanden werden welche im dritten Teil dieser Arbeit genauer verfolgt werden soll. Dort gilt es, den Nachweis von Staatsrassismus mittels literarischer Texte selbst zu erbringen. In diesem Falle bezöge sich dies auf die Herausarbeitung der literarischen Vorstellungen, Bilder und Narrative einerseits von *dem Amerikanischen* und andererseits von Personen die eben jene Tugenden auf Grund ihrer, von dem Schriftsteller oder der Schriftstellerin verliehenen „Natur“ (im wahrsten Sinne des Wortes) nicht verkörpern können. Einen weiteren Hinweis auf solche Konstruktionen lieferte Edward Said (Said 2003) mit seiner Analyse der europäischen Konstruktion des Orients in der Literatur. Hierbei wurde vor dem Hintergrund eines unzünftigen, wilden, erotisch aufgeladenen Bildes des Orients die christlich-okzidentalen, moralischen Werte entworfen und somit in eine bipolare Oppositionsstellung gebracht.

2.2 Engagierte Literatur: Poetische Intellektuelle und kollektive Semantik

Neben der Herausstellung solcher Konstruktionen darf aber die Funktion der Autorin und des Autors nicht vergessen werden. Der oder die Schreibende reproduzieren mit seinen oder ihren Texten sprachliche Bilder und Vorstellungen über die Gesellschaft, über den Staat und – nicht zuletzt – über Menschen. Was sich dabei zu entwickeln scheint ist eine *kollektive Semantik* (Honneth 2003: 256–

⁴ »Mir kam der Gedanke, daß eben die Art und Weise, wie die amerikanische Literatur sich als eine zusammenhängende Einheit auszeichnet, überhaupt nur auf diese unruhige und beunruhigende Population [der AfroamerikanerInnen; Anm.] zurückzuführen ist. So wie es zur Bildung der Nation einer kodierten Sprache und zielgerichteten Restriktionen bedurfte, um mit der rassischen [sic] Unaufrichtigkeit und der moralischen Schwäche in ihrem Kern umzugehen, so reproduziert auch die Literatur, [...] die Notwendigkeit für Kodes und Restriktionen. An bedeutsamen und hervorgehobenen Versäumnissen, verblüffenden Widersprüchen, stark nuancierten Konflikten, an der Art wie Schriftsteller ihr Werk mit den Symbolen und Körpern dieser [afroamerikanischen, Anm.] Präsenz bevölkerten, kann man erkennen, daß eine reale oder künstlich hergestellte afrikanistische Präsenz für ihr Gefühl von Amerikanischsein entscheidend war. Und sie zeigt sich deutlich« (Morrison 1994: 26).

273), das heißt ein sprachlicher Code über Personen oder Gruppen in einer ganz bestimmten Weise zu reden oder zu schreiben⁵.

Kollektive Semantiken sind stets als Gegenbewegungen zu Gefühlen sozialer Missachtung zu verstehen, das heißt eine kollektive Semantik ist stets aus sozial engagierter Literatur geboren und kann in einem überspitzten Sinne als „Kampfvokabular“ beschrieben werden. Kollektive Semantiken sind essentiell für das Selbstverständnis einer Gruppe als Gruppe, da sie mittels kollektivierender Begriffe („wir“) individuelle Erfahrungen, Gefühle, etc. die sich als gruppenspezifisch Herausstellen zu gemeinschaftlichen machen. Zweitens weisen sie auf die Wurzel des »moralischen Tatbestandes« (Honneth 2000: 98) hin und formulieren, implizite oder explizite, Strategien für einen sozialen Kampf um Anerkennung. Die kollektive Semantik bildet somit den kleinsten gesellschaftlich identifizierbaren und wirkmächtigen Baustein von sozialen Kämpfen. Sowohl legitime als auch illegitime Bevölkerungsteile bedürfen einer kollektiven Semantik um sich einerseits als Gruppe zu verstehen und darüber hinaus in dem sozialen Kampf auf dasselbe Ziel (das heißt dieselben Ursprünge des Gefühls der Missachtung) eingeschworen zu werden. Sowohl Literatur des nationalen Zentrums, als auch der nationalen Peripherie erhebt sich als Literatur eines imaginären Kollektivs von missachteten Individuen und fordert mittels der kollektiven Semantik Anerkennung, materielle Besserstellung (Fraser und Honneth 2003) oder beides.

Der poetische Intellektuelle (in Anlehnung an Antonio Gramscis organische Intellektuelle; vgl. Gramsci 1972: 118–126) sowie die kollektive Semantik (Honneth 2003: 260–263) spielen im gesellschaftlichen Missachtungsgeflecht (siehe hierfür in dieser Arbeit: Kap. II.3) eine besondere Rolle. Honneths Anerkennungstheorie vorgreifend, geht es bei Missachtung um das Ausbleiben von sozialer Anerkennung welche eine essentielle Bedingung für die Identitätsentwicklung des Menschen darstellt (Honneth 2000: 100). Falls diese moralische oder solidarische Anerkennung ausbleibt manifestiert sich dies im Gefühl der Entrechtung oder der Entwürdigung. Diese Gefühle können nun durch poetische Intellektuelle mittels einer kollektiven Semantik kanalisiert werden und in einem sozialen Kampf um Anerkennung münden.

⁵ Dies gilt auch für das Schreiben über „Weiße“, welche die nicht zu markierende Norm darstellen Junker und Roth 2010: 15. Toni Morrison bringt diese „Normalität des Weißen“ für einen Charakter in Ernest Hemingways *To Have or Have not* (dt.: Haben und Nichthaben) auf den Punkt: »Eddy is white, and we know he is because nobody says so« (Morrison 1993: 72).

Den poetischen Intellektuellen kommen in diesem Rahmen drei Funktionen zu: (1) Sie organisieren eine soziale Gruppe, indem sie die Trennlinie zwischen „uns“ (den Missachteten) und „den Anderen“ (welche „uns“ missachten) sprachlich klar machen. (2) Sie weisen auf die (rechtliche oder in der gesellschaftlichen Wertschätzung eingebettete) Missachtungsbeziehung hin, mit welcher die Gruppe in den Augen der oder des Intellektuellen konfrontiert ist. (3) Sie zeigen Lösungsmöglichkeiten auf um die Missachtungssituation zu überwinden. Zusammen genommen bilden diese drei Funktionen eine *kollektive Semantik* die es ermöglicht individuelle Missachtungserfahrungen als Teil großer gesellschaftlicher Mechanismen zu verstehen und die darüber hinaus eine Gruppe der Opfer definiert. Bei einer kollektiven Semantik handelt es sich also um ein populäres (breitenwirksames) Deutungsmuster, welches es ermöglicht Vorkommnisse ohne besondere Analyse in einen bestimmten Kausalzusammenhang zu setzen und auf ein soziales Phänomen (zum Beispiel auf Rassismus, oder die Unterwanderung der „eigenen Kultur“) zurückzuführen.

Ganz in diesem Sinne hält Honneth fest, dass »[z]ur motivationalen Basis von kollektivem Widerstand [...] derartige Verletzungsgefühle aber nur dann werden [können], wenn das Subjekt sie in einem intersubjektiven Deutungsrahmen zu artikulieren vermag, der sie als typisch für eine ganze Gruppe ausweist« (Honneth 2003: 262). Das nicht näher benannte Subjekt darf hier nicht als ein zur Erleuchtung kommendes autarkes Wesen gedacht werden, welches sich schlagartig des kollektiven Charakters des individuellen Verletzungsgefühls bewusst wird. Viel eher ist es so, dass der poetische Intellektueller diese interpretative Übersetzungsarbeit leistet. Dieser trägt dazu bei, die individuelle Missachtungserfahrung als Ergebnis eines gesellschaftlichen Mechanismus, beziehungsweise allgemeiner, einer sozialen Technik des Ausschlusses zu erkennen.

Solche Intellektuellen sind auf beiden Seiten (auf der Seite der Nation aber auch auf jener der AbweichlerInnen) gleichermaßen zu finden, und liefern somit ein Analyseinstrument, das es ermöglicht, sowohl Staatrassismus als auch gegen-geschichtliche Diskurse (vgl. Foucault 2009, sowie in dieser Arbeit: Kap. III.1) in den Blick zu nehmen. Beide Formen müssen konsequenterweise als Kämpfe um Anerkennung angesehen werden. Dies soll im Folgenden genau erläutert werden und durch das von Honneth eingeführten Konzept der *kollektiven Semantik* (2003: 260–263) für die weitere Arbeit und die Analyse fiktionaler Literatur fruchtbar gemacht werden. Zunächst ist es aber

notwendig noch auf Schlüsselbegriffe dieser Arbeit genauer einzugehen, und somit die philosophischen Standpunkte klar zu machen.

3. Das begriffliche Fundament

Im Folgenden werden die zentralen analytischen und methodischen Begriffe kurz gemäß ihres Gebrauchs in dieser Arbeit definiert. Gerade bei den strukturellen Begriffen (Staat, Staatsbürgerschaft) wird auffallen, dass mitunter auf liberal-aufklärerische, aber auch rechtspositivistische Bedeutungen rekurriert wird. Dieser Mix an unterschiedlichen gedanklichen Schulen mag zunächst ungewöhnlich erscheinen, beschäftigt sich diese Arbeit doch im Speziellen mit poststrukturalistischen Konzepten. Begrifflich erscheint dies aber insofern nicht nur sinnvoll, sondern auch notwendig, als diese Begriffe (die orthodoxen Kategorien und Bedeutungen und Konnotationen von Staat, Staatsbürgerschaft etc.) heute (noch immer) das Denken vieler Menschen und ihr Bild vom Staat entscheidend prägen. Demgegenüber scheinen materialistische Staatskonzepte, die beispielsweise auf den Staat als soziales Verhältnis der Klassen (Poulantzas 2002 [1978]) oder auf eine durch die kapitalistische Logik bedingte Entwicklung des Staates hinweisen (Esser 1975), weit weniger dem gesellschaftlich wirkmächtigen Bild des Staates zu entsprechen.

Die Begriffe in der hier dargestellten Verwendung sollen aber genau diesem Anspruch erfüllen, nämlich dem dominanten Verständnis der heutigen Zeit so gut wie möglich zu entsprechen. Nur mit Hinweis auf die geläufigen Konzeptionen und Begrifflichkeiten ist eine Kritik möglich, wie sie diese Arbeit vorsieht.

3.1 Der moderne Staat

Wie muss nun der moderne Staat im Sinne dieser Arbeit gedacht werden? Grundsätzlich gestaltet sich der Begriff entlang der von Foucault vorgeschlagenen Interpretation der europäischen Geschichte. Der moderne Staat ist dabei im engeren Sinne ein Nationalstaat, wie er sich in Europa im späten 17. Jahrhundert zu entwickeln begann. Der moderne Staat definiert sich daher unter anderem über seine zu Grunde liegende Idee einer *Nation*. Erst mit Hobbes (2002 [1651]) *Leviathan* erfuhr der Staat seine Legitimation über die Untertanen selbst. Die absolutistischen Herrscher gründeten ihre Herrschaft stets noch auf Überlieferung und göttlicher Ermächtigung. Mit Hobbes aber wurde der Staat als das Produkt einer willentlichen Entscheidung der Untertanen begriffen (vgl. Hobbes 2002: 156ff). Mit dieser Umformung kann der Staat nun nicht mehr als reines Herrschaftsinstrument „von oben“ angesehen werden, sondern erhält als den zentralen Zweck den Schutz und den Frieden der

Bürgerinnen und Bürger zu sichern und zu erhalten (denn nur unter dieser Bedingung ist es für Hobbes denkbar, dass Menschen freiwillig Rechte an einen Souverän übertragen). Der Staat zeichnet sich somit nicht mehr durch die Erhaltung der politischen Macht der Herrschenden aus, sondern durch das produktive Wirken auf das Leben der in ihm lebenden Menschen. Somit wird aus den vereinzelt Untertanen (die zuvor miteinander nur in einem vernachlässigbaren Verhältnis standen; die sie unterdrückende Macht einigte sie noch nicht zu einer als homogen imaginierten Masse) eine Bevölkerung deren Wohlergehen das zentrale Interesse des Staates ausmachte.

Das heißt, dass die orthodoxe Definition des modernen Staates, wie sie etwa Max Weber anbietet in ihren Grundsätzen für heute noch immer gilt, aber einen zentralen Punkt übersieht. Es handelt sich nicht nur um ein »auf das Mittel der legitimen (das heißt: als legitim angesehenen) Gewaltsamkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen« (1964: 9), denn darüber hinaus vermittelt der moderne Staat die Vorstellung von nationaler Selbstbestimmung und Selbstherrschaft. Der nationale Aspekt der Vergemeinschaftung ist für den modernen Staat von zentraler (und sogar konstitutiver) Bedeutung; ein Punkt welcher noch im Abschnitt zu der Theorie von Benedict Anderson (Kap. II.2) genauer ausgeführt werden wird.

3.2 Bevölkerung

Die Bevölkerung tritt ebenso wie der Staat und die Nation zu einem bestimmten Zeitpunkt in die Geschichte ein und ist also kein überzeitliches Phänomen. Die Zusammenfassung von einzelnen Individuen (Untertanen) zu einer zusammenhängenden Bevölkerung ist Ausdruck des politischen Wandels vom absolutistischen Staat (welcher das Wohlergehen der Herrschenden im Sinn hatte) zu einem Staat der die Lebensverbesserung und -sicherung der Bürger (und später auch der Bürgerinnen) zum obersten Ziel erklärt. Erst mit der Idee eines Staates, welcher zum positiven Einwirken auf das Leben der unterworfenen Bürgerinnen und Bürger geschaffen ist, bildet sich die Bevölkerung zunächst als rein statistische Größe. Die Bevölkerung ist das Objekt, über welches Daten wie etwa die Kindersterblichkeit, das durchschnittliche Einkommen, die Kriminalitätsrate, usw. erhoben werden, um sie dann – mit dem Ziel der Lebensverbesserung und Lebenssicherung – „positiv“ zu beeinflussen.

Die Bevölkerung setzt sich aus Personen zusammen die von dem staatlichen Gewaltmonopol betroffen sind und einen (temporären oder permanenten) Teil der nationalstaatlichen Gesellschaft darstellen. Das heißt, dass die Bevölkerung eines Landes nicht nur Staatsbürgerinnen und

Staatsbürger umfasst, sondern darüber hinaus auch Ausländer und Ausländerinnen die sich auf dem Staatsgebiet aufhalten und dadurch dem staatlichen Gewaltmonopol unterworfen sind. Der Begriff der Wohnbevölkerung scheint insofern irreführend, als hier einer Art zu leben der Vorzug gegeben wird – nämlich der Sesshaftigkeit. Zur Bevölkerung müssen aber eben auch jene Personen gezählt werden welche obdachlos sind, oder aber einen Lebens- und Wohnstil pflegen, der einen fixen Wohnsitz nicht einschließt. Ebenso wenig müssen nicht alle Individuen zur Legitimation des politischen Gemeinwesens durch Wahl oder Ähnliches beitragen⁶. Für den Begriff der Bevölkerung ist auch unwesentlich ob die Personen sich legal oder illegal auf dem Staatsgebiet aufhalten, denn das einzige tatsächlich wesentliche Merkmal der Bevölkerung ist das Unterworfen-sein unter eine zentrale politische Macht (dabei ist zu bedenken, dass illegal aufhältige Personen umso mehr eben jener Gewalt ausgesetzt sind).

Gleichzeitig geht die Bevölkerung eine dialektische Verbindung mit dem Staat und der Nation ein. Prinzipiell ist die Bevölkerung der Souverän im Staat (mit Ausnahme jener Personen die nicht die entsprechende Staatsbürgerschaft besitzen oder bevormundet werden) und somit auch der Angriffspunkt an welchem das nationale Zentrum versucht eine homogene, nationale Staatsbevölkerung zu verwirklichen.

3.3 Nation und Nationalismus

Die Verbindung zum tatsächlichen *Nationalstaat* tritt in einem späteren Schritt zur Kreation des modernen Staates hinzu. Auch wenn es diese Verbindung an anderer Stelle noch genau auszuleuchten gilt (siehe hierfür Kap. II.1. und II.2.), sei hier bereits vorweggenommen, dass es erst mit einer populär verbreiteten Idee einer zusammenhängenden Bevölkerung möglich war, die Nation als wirkmächtige Kategorie in den Köpfen der Menschen zu etablieren. Die Nation unterscheidet sich insofern von Familienverbänden, als dass ihre Entstehung untrennbar mit dem modernen Staat verknüpft war. Die Idee einer *nationalen* Zusammengehörigkeit gab es nicht vor dem modernen Staat.

⁶ Selbst die Idee eines einheitlichen Status durch Staatsbürgerschaft kann dem historisch-empirischen Blick nicht standhalten. Nicht nur der klassische Text von T.H. Marshall (1991) zur Entwicklung der staatsbürgerlichen Rechte, sondern darüber hinaus auch neuere kritische Analysen zur Geschlechtlichkeit des Staates (Sauer 2000), sowie zur kapitalistischen Vertragslogik moderner Staatsbürgerschaft (Somers 2008) disqualifizieren die Idee einer grundsätzlichen Gleichheit durch Staatsbürgerschaft.

Im Gegensatz zum Staat, der sich durch sein herrschaftliches beziehungsweise lebenserhaltendes Moment auszeichnet und gedanklich mit den politischen Institutionen (Bürokratie, Armee, Polizei, Justiz, etc.) verbunden ist, ist eine Nation eine, über einen imaginativen Akt sich als zusammengehörig ansehende Gemeinschaft von Menschen (Anderson 2006: 6f; Jansen und Borggräfe 2007: 10ff) die sich als legitimer, personifizierter (oder auch „biologischer“) Grundpfeiler des Nationalstaates begreift. In Abgrenzung zum Nationalismus bezeichnet die Nation die Gemeinschaft selbst (jene die sich zu ihr bekennen und vice versa: jene welche von „der Nation“ zu sich hinzugezählt / vereinnahmt werden), während der Nationalismus die ideologische Bewegung zur Etablierung einer Nation ist. Der Nationalismus (die Vorstellung einer nationalen Zusammengehörigkeit) ist der imaginative Akt, welcher der Nation (als soziale Gruppe) vorausgeht.

Immanuel Wallerstein folgend kann man den Nationalismus, aus einer funktionalistischen Sicht als Schutz vor Desintegration begreifen, wobei er darüber hinaus die Staatsbürgerinnen und Staatsbürger nach innen gegen äußere Bedrohungen vereint (Balibar und Wallerstein 1990: 101). Dennoch warnt Benedict Anderson davor, Nationalismus als ein zielgerichtetes politisches Projekt zu verstehen: »[N]ationalism has to be understood by aligning it, not with self-consciously held political ideologies, but with the *large cultural system*, out of which – as well as against which – it came into being“ (2006: 12; m. Herv.). Es stellt sich die Frage wie sehr Nationalismus in seinem Ursprung als zielgerichtetes Projekt verstanden werden kann. Nationalismus ist ohne Zweifel oft als politisches Projekt genutzt worden. Die Nation und die nationale Einheit wurden beschworen – und werden heute noch beschworen – um große Vorhaben (Krieg, Aufstände, Revolutionen und Gegenrevolutionen) zu propagieren. Jedoch ist Nationalismus als ideologisches Konzept nicht als Erfindung von *Intellektuellen* (Gramsci 1972: 118-125) zu verstehen. Nationalismus ist – so die These, die auch Foucault vertritt – zu einem nicht unwesentlichen Teil von der Struktur und der Ideologie des modernen Staates selbst bedingt. Es ist eine symbiotische Beziehung die soziale Zusammengehörigkeit von einem gemeinsamen Schicksal her annimmt, und dadurch ein »auf das Mittel der legitimen (das heißt: als legitim angesehenen) Gewaltsamkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen« (Weber 1964: 9) etabliert.

Die Nation und der moderne Staat bedingen sich gegenseitig und sind somit komplementär: eine Nation erhebt den Anspruch auf politische Selbstbestimmung und somit auf einen souveränen Nationalstaat, welcher im Wesentlichen der moderne Staat ist. Dieses Phänomen zeigt sich in der

Geschichte bis heute, exemplarisch zu erwähnen sind etwa die Sezessionsbestrebungen von NationalistInnen im Kosovo, in Spanien, oder aber auch die bis heute existierende Bewegung der *Nation of Islam* in den USA, welche lange Zeit die Loslösung einiger Teile der USA forderte um dort einen exklusiven Staat für die Nachkommen der afrikanischen Sklavinnen und Sklaven zu errichten (Marsh 2000: 31f). Was diesen Bewegungen gemein ist, ist die Annahme einer „natürlichen“ Einteilung in unterschiedliche Nationen. Robert Miles betont diesen Aspekt bei seiner Definition des Nationalismus: »Die Ideologie des Nationalismus unterstellt [...] eine *natürliche Aufteilung* der Weltbevölkerung in verschiedene Gruppen, die jeweils verschiedene *kulturelle Profile* haben und deren Fähigkeiten, einen eigenen Nationalstaat auf einem bestimmten Territorium zu errichten demzufolge auch verschieden sind» (Miles 2000: 30f, m. Herv.).

Entstehungszeitpunkt des europäischen Nationalismus bei verschiedenen Autoren	
Anderson 2006: 12	Ende des 18. Jahrhunderts
Foucault 2009: 170ff	17.-18. Jahrhundert (Foucault erkennt frühe nationale Tendenzen in England während in Frankreich solche erst einhundert Jahre später einsetzen)
Miles 2000 : 31	Ende des 18. Jahrhunderts
Jansen und Borggräfe 2007: 37ff	Ende des 18. Jahrhundert (für Deutschland, in der modernen Begriffsbedeutung vor allem auf Herder zurückgehend)

Zum richtigen Verständnis dieser Arbeit sei nochmal darauf hingewiesen, dass die Begriffe Staat und Nation nicht synonym verwendet werden. Die konsequente Unterscheidung dieser beiden Begriffe ist zentral. Anders als die Nation, soll der Staat vor allem als ein sozialkonstruiertes und legitimes legitisches und Gewalt ausübendes Gebilde erkannt werden. Zwar stehen Staat und Nation, wie oben beschrieben, in einer dialektischen und historischen Beziehung zueinander; dennoch muss der Staat vor allem als ein Machtinstrument gedacht werden, während die Nation in erster Linie das Produkt eines (ideologischen) imaginativen Aktes ist.

3.4 Rassenkonstruktion, Rassismus und staatsrassistischer Ausschluss

Bei der Auseinandersetzung mit den Begriffen die um das Phänomen des Rassismus kreisen, stößt man auf eine große Zahl ähnlich lautender – zum überwiegenden Teil deskriptiver – Definitionen.

Für den hier zu diskutierenden Fall muss aber wiederum auf Foucaults Verwendung des Begriffes geachtet werden. In seinem Verständnis ist Rasse

»(noch) nicht auf eine biologisch-soziale Bedeutung fixiert, sondern bezeichnet zunächst eine bestimmte historisch-politische Spaltung: die Vorstellung, dass die Gesellschaft sich in zwei feindliche Lager teilt und zwei antagonistische soziale Gruppen existieren, die zusammenleben, ohne sich vermischt zu haben, da sie sich etwa durch geographische Herkunft, Sprache oder Religionsausübung voneinander unterscheiden« (Lemke 1997: 224)

Auch wenn die Ähnlichkeit zu Robert Miles (1991; 2000) Konzept der ideologischen Rassenkonstruktion (einer zunächst rein „quantitativen“ Unterteilung von „Rassen“, noch ohne Wertung und ohne Einschränkung auf phänotypische Merkmale) und des Rassismus (der normativen Aufladung und Hierarchisierung gewisser „Rassenunterschiede“) auf der Hand liegt, umfasst das, was Foucault beschreibt nicht jede Form von Rassismus – vor allem nicht aus historischer Perspektive. Hierbei ist vielmehr die spezifische Form des Rassismus gemeint, wie er in Wechselwirkung mit dem modernen Staat in Erscheinung tritt. Mit Miles verbindet ihn jedoch die theoretische Offenheit gegenüber unterschiedlichen, über das alltägliche Verständnis hinausgehenden Ausprägungen von Rassismus. So qualifiziert Miles (1991) auch die Ansicht französischer Aristokraten, dass Bauern eine zu zivilisierende und zu nationalisierende „Rasse“ wären, als Rassismus. Dies ist ein Schluss, welcher mit Foucault zwar nicht in historischer Perspektive erlangt werden kann; inhaltlich jedoch ist diese Qualifizierung einer innereuropäischen und sogar inner-„Weißen“ biologischen Grenzziehung auch mit Foucault als Rassismus denkbar. Nicht zuletzt weist Foucault auf einen Wandel hin, welcher den Diskurs der Rassen in einen Diskurs der Klassen umgeformt hätte, wobei die wesentlichen sozialen Wechselwirkungen und mechanischen Charakteristika des Rassendiskurses erhalten geblieben wären (Foucault 2009: 100).

Auch wenn hier noch keine eingehende Diskussion des foucaultschen Begriffes des Staatsrassismus einsetzen kann, sei daran erinnert, dass gerade die, schon angesprochene und modernen Gesellschaften inhärente Spaltung ein besonderes Indiz für die weitere Untersuchung liefert. In Verbindung mit der ideengeschichtlichen Analyse Foucaults (2001) und den historischen Überlegungen Andersons (2006), wird sich eine besonderes Phänomen für den modernen Staat – nämlich der strukturell angelegte Ausschluss von Teilen der Bevölkerung – offenbaren.

Staatsrassistischer Ausschluss kann also wie „gewöhnlicher“ Rassismus wirken, ist aber auch die Grundlage für viele andere Ausschlussmechanismen, welche ihrem Inhalt nach auf eine „Rassenkonstruktion“ zurückgehen.

4. Fundamentale Problemstellungen

Der Theoriekomplex des Staatsrassismus beinhaltet grundsätzliche Schwierigkeiten, die sich aus der vorhandenen Literatur und der Rezeption Foucaults Konzept ergeben. Diese unterschiedlichen, verborgenen Probleme zu kennen, scheint für das Verständnis der Arbeit und ihrer Herangehensweise essentiell.

4.1 Philosophische Grundlagen

Im Jahr 1976 hielt Michel Foucault am Collège de France eine Vorlesung, welche sich mit Fragen zum modernen Staat und der Gesellschaft, zum Krieg und zur Politik als Fortsetzung des Krieges beschäftigte. Die zu Lebzeiten unveröffentlichten Aufzeichnungen Foucaults erschienen 1996 auf Französisch (*Il faut défendre la société*) und 1999 auf Deutsch unter dem Titel *In Verteidigung der Gesellschaft*. Bemerkenswert an jenen Aufzeichnungen ist, dass sie eine neue Seite von Foucaults Schaffen beleuchten (vgl. Francois Ewald und Alessandro Fontana in Foucault 2009: 11; sowie Lemke 1997, Stoler 1995), welche rückblickend betrachtet keinen signifikanten Einfluss auf sein Spätwerk gebildet zu haben. So erklärt sich auch das Fehlen der in den Vorlesungen behandelten Themen in den, interessierten Studierenden stets hilfreichen, „Einführungsbüchern“. So bemerkt etwa Hinrich Fink-Eitel (1992) in *Foucault zur Einführung* lediglich, dass Foucault »sein ursprüngliches Projekt einer Geschichte *neuzeitlicher* Sexualität fallengelassen [hat]. Er hatte sich vorgenommen, die vier Figuren des Sexualitätsdispositivs einzeln abzuhandeln. [...] Band 4: *Bevölkerung und Rassen* (das Paar und die Bevölkerung als Objekt der Sozialwissenschaft) [...]« (1992: 97, Herv. i. O.). Dies bleibt die einzige Erwähnung des „Rassenthemas“.

Selbst in neueren Publikationen wird dieser Aspekt Foucaults Staatsgenealogie nicht rezipiert (etwa in Honneth und Saar 2003; Keller 2008). Im deutschsprachigen Raum ist es besonders Thomas Lemke (1997: 222–238), der die Thematik des Staatsrassismus schon in seinem 1997 erschienen Werk *Eine Kritik der politischen Vernunft* aufgreift, Foucaults Gedanken nachzeichnet und kurz diskutiert. Auch Alex Demirović übersieht Foucaults abrupt abgebrochene Überlegungen nicht und reflektiert sie in einem *working paper* des Instituts für Politikwissenschaft der Universität Wien unter dem Titel

Das Problem der Macht bei Michel Foucault (Demirović 2008)⁷. Im angelsächsischen Sprachraum wurden Foucaults Thesen hingegen intensiv von ForscherInnen der critical race theory rezipiert, wobei hier vor allem die Arbeit von Ann Laura Stoler (1995) *Race and the Education of Desire* zu erwähnt ist.

Es zeigt sich darüber hinaus, dass – bedenkt man die Natur von *In Verteidigung der Gesellschaft* – die theoretische Grundlage, auf der Foucault dieses Werk aufbaut, durchaus dünn ist. Dies ist nicht weiter verwunderlich, handelt es sich doch lediglich um eine Vorlesungsabschrift und nicht etwa um eine durchgängig „komponierte“ Monographie. Nicht zuletzt deshalb bleiben Querverweise und viele Quellen im Verborgenen (zu diesen Problemen siehe auch: Stoler 1995: 55–62). Foucaults Theorie scheint insgesamt unausgegoren und dies war ihm durchaus bewusst, was etwa daran zu erkennen ist, dass er seine Hörerinnen und Hörer darauf hinweist: »Es wird an Ihnen sein, sie [die Forschung; Anm. CN] weiterzuführen oder umzulenken, und gegebenenfalls an mir, sie voranzutreiben oder ihnen eine andere Gestalt zu geben. Wir werden schon sehen, Sie oder ich, was wir aus diesen Fragmenten machen werden« (Foucault 2009: 16). Etwas später, noch in derselben Vorlesungseinheit, resümiert er ein zweites Mal über seine Forschung:

»Es ist klar, daß alles, was ich im Laufe der vergangenen Jahre gesagt habe, vom Modell Kampf-Repression geprägt war. [...] In dem Maße wie ich es ins Werk gesetzt habe, mußte ich es gleichwohl erneut prüfen, schon deshalb, weil es in zahlreichen Punkten ungenügend ausgearbeitet ist – *ich würde sogar sagen, daß es völlig unausgearbeitet ist* –, aber auch, weil ich glaube, daß die beiden Begriffe ‚Unterdrückung‘ und ‚Krieg‘ beträchtlich modifiziert, wenn nicht vielleicht sogar fallengelassen werden müssen. In jedem Fall muß man die beiden Begriffe ‚Repression‘ und ‚Krieg‘ näher in Augenschein nehmen oder, wenn Sie so wollen, die Hypothese ein wenig näher betrachten, nach welcher die Machtmechanismen wesentlich Repressionsmechanismen wären, wie auch diese andere Hypothese, nach welcher unterhalb der politischen Macht im wesentlichen eine kriegerrische Beziehung rumort und funktioniert« (Foucault 2009: 34f; m. Herv.).

⁷ Eine Monographie Axel Demirovićs mit dem Titel „Aktive Intoleranz. Studien zur Macht- und Staatstheorie Michel Foucaults“ ist zum Zeitpunkt dieser Niederschrift noch nicht veröffentlicht, wird aber unter anderem den bereits erschienen Artikel enthalten und somit mit großer Wahrscheinlichkeit die Thematik des Staatsrassismus nicht außer Acht lassen.

Diese selbstkritische Betrachtung sollte nicht unerwähnt bleiben, sind doch Foucaults Überlegungen – den Krieg als Primat des Staatsgedanken, als bebenden Sockel der gesellschaftlichen Verhältnisse, zu verstehen – ein grundsätzlicher Bezugspunkt dieser Arbeit. Andererseits berechtigt und ermutigt dies auch zu einem kritischen, freien und möglicherweise unorthodoxen Umgang mit eben jenen (für Foucaults selbstkritischen Maßstäbe) unausgereiften Überlegungen.

4.2 Zur Problematik einer antirassistischen Arbeit

»The would-be black *savant* was confronted by the paradox that the knowledge his people needed was a twice-told tale to his white neighbors, while the knowledge which would teach the white world was Greek to his own flesh and blood«

W.E.B. Du Bois 1990 [1903]: 4

Es gilt kritisch zu hinterfragen, wie sich eine wissenschaftliche Arbeit, die sich selbst das Ziele setzt, rassistische Motive, Stereotypen und Kategorisierungen zu vermeiden, in ein Feld begeben kann, in welchem eben jene Kategorisierungen zentrale Größe der Analyse darstellen (für eine Diskussion dieser Problematik siehe auch: Leiprecht 1992). Darüber hinaus muss sich der oder die antirassistisch Arbeitende fragen, inwiefern die in der eigenen Sozialisierung verankerten Begriffe und Bilder – welche möglicherweise aus unterschwelligen (staats-)rassistischen Narrativen herrühren – dekonstruiert beziehungsweise kritisch eingebunden werden können. Geht man von der realistischen Annahme aus, dass der eigene Blick schon gewisse rassistische Kategorisierungen „mit-sieht“, muss dieser Gefahr sprachlich entgegengetreten werden, und sei es nur um sich selbst an diese impliziten Verkürzungen zu erinnern.

Diese Probleme und Fragen beschäftigen mich seit geraumer Zeit und haben mich zu unterschiedlichen potenziellen Lösungsansätzen geleitet, die mich jedoch alle noch nicht voll und ganz zufriedenstellen.⁸ Tatsächlich kann das einzige Ziel antirassistischer wissenschaftlicher Arbeit

⁸ Etwa versuchte ich bei einer kurzen Diskussion der politischen Narrative des ehemaligen australischen Premiers John Howard, durch einen Rückgriff auf Antonio Gramscis (1972: 118–125) Begriff der Intellektuellen, dieses Problem zu umschiffen (Novak 2010a). Das hieß, ich schreibe über Intellektuelle welche eine politische Position vertraten, welche mit als die wesentlichen emanzipativen Positionen im Kampf für BürgerInnenrechte der Aborigines und Torres Strait Islander vorkamen. Dieser gut gemeinte Ansatz musste aber – so ist kritisch zu konstatieren – im Endeffekt scheitern, denn der Frage nach der Artikulationsmacht und der „Form“, Freiwilligkeit und Konstitution der Gruppe selbst wurde nicht ausreichend nachgegangen. Die „Gruppe der

nicht die „Emanzipation der Anderen“ sein, sondern einzig und allein die Emanzipation des eigenen Denkens vom Denken in Hierarchien und Abgrenzungen von kollektivierten „Anderen“, also, in meinem Fall, die Emanzipation vom europäischen Paternalismus. Das Zielobjekt der Emanzipation für eine antirassistische Arbeit ist also die eigene Arbeit selbst. Diese muss sich von den eigenen rassistischen Vorstellungen emanzipieren, denn von außen kann Emanzipation in keinem Fall geschehen.⁹ Diese Arbeit soll ein Versuch sein, diesen Anspruch zu erfüllen.

Marginalisierten“ (in dem erwähnten Fall das sprachliche Kollektiv von Aborigines und Torres Strait Islander) blieb ihrem implizit naturalisierten Wesen verhaftet; es wurden lediglich einige Stimmen und Debatten mehr wahrgenommen die „innerhalb der Gruppe“ auftraten. Für eine antirassistische Arbeit muss aber die Kategorie („Weiße“, „Aborigines“, „Torres Strait Islander“, etc.) selbst in Zweifel gezogen werden. Antirassistische Wissenschaft darf sich nicht damit begnügen angeblich wertfreie Terminologie für durch NationalistInnen und RassistInnen geschaffene Gruppen zu verwenden, sondern die rassistische Konstruktion solcher Gruppen (von „Rassen“, „Nationen“, etc.) hervor streichen.

In einer späteren Arbeit (Novak 2010b) entwarf ich daher einen anderen Ansatz. Im Sinne einer antirassistischen Arbeit muss im Hinblick auf das darin angewandten Konzept zweierlei geschehen: Einerseits dürfen eingespielte rassistische Kategorien nicht einfach ad acta gelegt werden, denn dies würde einer antirassistischen Wissenschaft den Blick auf die Opfer von Rassismus verstellen. Andererseits muss aber ein sprachlicher Akt die scheinbare Homogenität und die (über das Opferdasein hinausgehende) Gruppenhaftigkeit aufbrechen und der Naturalisierung der Kategorie konsequent entgegenarbeitet werden. Das Opfer rassistischer Diskurse und Praktiken sollte also sichtbar bleiben, während gleichzeitig die rassistische Kategorie selbst kritisiert und den „Mitgliedern“ ihre Individualität diskursiv wiederverliehen werden. Dabei – und dies ist sozusagen der aktuellste Schritt in der Frage wie eine antirassistische wissenschaftliche Arbeit aussehen sollte – darf man, im Besonderen als weißer, männlicher Wissenschaftler, nicht dem Gedanken anheimfallen, man könnte andere „emanzipieren“. Derlei Paternalismus ist insofern gefährlich, als er gerade dieselbe Hierarchie zwischen den Europäern und den post-kolonialen Subjekten erhält beziehungsweise in neuem paternalistischen Gewand reetabliert.

⁹ Zu dieser Einsicht gelangte ich durch einen Vortrag von Joyce Kemuma. Hinsichtlich der Frage wie man emanzipatorisches postkoloniales Wissen an Schulen und Universitäten lehren könne, vertrat sie den Standpunkt, dass die Möglichkeiten der PädagogInnen hier sehr beschränkt seien. Emanzipation kann – aus der inneren Logik von Emanzipation selbst – kein Prozess sein, der von außen auf ein Subjekt einwirkt, sondern muss hingegen ein internaler Prozess sein. Ein ähnlicher Punkt ergibt sich auch aus dem moralischen Bildungsprozess wie ihn Axel Honneth (2003) beschreibt.

II. Theorie des modernen Staates

Den grundsätzlichen Theorierahmen dieser Arbeit wird Michel Foucaults (1983; 2009) Analyse des modernen Staates und der Biomacht bilden, genauer noch sein Begriff des Staatsrassismus (Kap. II.1). Darüber hinaus scheint es notwendig zwei Umdeutungen und Spezifizierungen vorzunehmen. Zunächst soll durch Benedict Andersons (2006) Nationalismustheorie der im deutschsprachigen Raum umstrittene und im Kontext des Staatsrassismus wie mir scheint nicht ideal gewählte Begriff der „Rasse“, den Foucault verwendet ersetzt werden. Ich werde belegen warum die Begriffe „Nation“ und „Nationalismus“ für eine Diskussion des Staatsrassismus in der heutigen Zeit ein weit höherer Erklärungsgehalt innewohnt (Kap. II.2). Die Verbindung dieser beiden Theorien scheint vielversprechend, auch wenn Ann Laura Stoler (1995) nicht zu Unrecht darauf hinweist, dass sich Foucaults und Andersons Herleitungen des modernen Rassismus in wesentlichen Punkten unterscheiden: Wo für Anderson ökonomische Klassen die Basis für Rassismus bilden, stellt sich dies für Foucault umgekehrt dar. Vereinfacht gesprochen bildet für Foucault der Rassismus die Grundlage des (marxistischen) Klassendiskurses, während Anderson die Klassengegensätze als Grundlage des modernen Rassismus erkennt (Stoler 1995: 30). Dieser Hinweis ist wichtig, wenn es darum geht die Theorien unter dem Vorzeichen zu vereinbaren, dass strukturelle Exklusion im modernen Staat auch unabhängig von der materialistischen Klassendialektik existiert.¹⁰ Der moderne Staat – so die These dieser Arbeit – (re-)produziert den Ausschluss bestimmter Gruppen nicht auf Basis zu Grunde liegender Klassenunterschiede sondern wegen der ideologischen Voraussetzungen des Nationalstaates selbst. Insofern sind die Entstehung und Reproduktion des Ausschlusses bestimmter Bevölkerungsteile, in Anlehnung an Foucault, nicht direkt auf die ökonomischen Klassenunterschiede zurückzuführen sondern bedürfen den modernen Nationalstaat als ideologisches Gebilde. Abgesehen von dieser Inkompatibilität verspricht die Einbindung von Andersons Begriff der Nation in Foucaults

¹⁰ Möglicherweise ist es für zukünftige Forschung sinnvoll, sich verstärkt auch mit einer ideologischen Klassendialektik – einer *nicht direkt* aus den gesellschaftlichen Verhältnissen erwachsenden, sondern *ideologisch vermittelten* – auseinanderzusetzen (siehe hierfür im Besonderen These 2 in Kap. II.2.4)

Theorie des Staatsrassismus zur theoretischen Klarheit beizutragen und wertvolle Einsichten für eine Gegenwartsdiagnose des modernen Staates zu liefern.

Zugleich soll Foucaults rudimentäres Konzept so verfeinert werden, dass es möglich wird in sehr subtilen und unverdächtigen Prozessen und Verhaltensweisen, sowie in alltäglichen Phänomenen die staatsrassistische Grundlage zu erkennen, auf welche sich der moderne Staat, der Nationalstaat gründet. Die Geschichte vieler moderner Demokratien weist darauf hin, dass auch demokratische Staaten dazu tendieren staatsrassistische Exklusion in Extremfällen sehr offensichtlich (rechtlich oder „nur“ realpolitisch, also durch de facto Duldung) zu installieren (man bedenke etwa die Deportation und Kasernierung von „japanischen“ US-amerikanischen StaatsbürgerInnen während des zweiten Weltkrieges). Ziel dieses Ansatzes ist aber nichts weniger, als die ideologischen Grundvoraussetzungen für solche Ausschlüsse schon in den grundsätzlichen, ideologischen Voraussetzungen moderner Nationalstaaten nachzuweisen. Hierzu soll Staatsrassismus als sprachliche Praxis erkannt und im Sinne eines sozialen Kampfes um Anerkennung nach Axel Honneth (2003) verstanden werden (Kap. II.3). Genauer noch soll die Grundlage für staatsrassistischen Ausschluss in einer *kollektiven staatsrassistischen Semantik* erfasst werden. Dies bedeutet, dass lange bevor staatsrassistischer Ausschluss in staatlichen Praktiken sichtbar wird, sprachliche Kategorisierungen und Grenzziehungen (zwischen einem kollektiven „Wir“ und „den Anderen“) eine staatsrassistische Strukturierung der Gesellschaft andeutet. Die Diskussion von Axel Honneths Theorie sozialer Kämpfe um Anerkennung soll diese inhärent staatsrassistische, kollektive Semantik genauer beleuchten.

Durch die theoretische Diskussion von Foucaults Staatsrassismus-Konzept unter Zuhilfenahme von Andersons Nationalismustheorie sollen im Folgenden Einblicke in die Ausschlusspraktiken moderner (National-)Staaten gewonnen werden. Durch diese theoretische Verbindung ist es möglich den *strukturellen* Zusammenhang zwischen modernem Staat und den inhärenten Exklusionsmechanismen heraus zu zeichnen. Axel Honneths Theorie der Anerkennung bietet hingegen die Möglichkeit den *Prozess* des Ein- und Ausschlusses von Bevölkerungsteilen, die sprachliche Reproduktion dieser Spaltung und die Motivationsquellen von Staatsrassismus (wiederum in Verbindung mit den inhärenten Versprechungen des modernen Nationalstaates) zu beschreiben. Damit gelingt es staatsrassistische Exklusion entlang ihrer strukturellen (Foucault in Kombination mit Anderson) und prozeduralen (Honneth) Dimension theoretisch zu erfassen.

1. Michel Foucaults Konzept des Staatsrassismus

»Die Konstruktion der Gesellschaft als einer biologischen Gesamtheit setzt die Einrichtung einer zentralisierenden Instanz voraus, die sie steuert, lenkt und führt, ihre ‚Reinheit‘ garantiert und stark genug ist, ihren ‚feindlichen Elementen‘ im inneren und äußeren zu begegnen: der moderne Staat«

Thomas Lemke 1997: 228

1976 stellte Michel Foucault am Collège de France eine sehr umstrittene Genealogie des modernen Staates vor. Bemerkenswerterweise fand dieses Projekt Foucaults ein abruptes Ende, ohne dass die präsentierten Überlegungen jemals in einer Monographie Foucaults publiziert worden wären. Ann Laura Stoler schreibt: »Foucault was not only unwilling to have them published; as we know, he abruptly abandoned the project while on leave from the Collège the following year« (Stoler 1995: 57). Die von ihm nie zu Ende geführten Überlegungen zeichneten sich dadurch aus, dass sie sich klar von traditionellen Überlegungen zum Staat abhoben. Foucault betonte ein staatliches Prinzip, welches sich in den herkömmlichen Theorien zum Verständnis des modernen Staates nicht finden lässt, nämlich den biologischen, ideologischen Charakter der „Bevölkerung“, der zu einer inneren normativen Spaltung, zu Ausschluss und zu „Staatsrassismus“ führen würde (Foucault 1983: 132ff). Der moderne Staat hätte die Vorstellung einer biologischen Einheit der Staatsbevölkerung in den Köpfen der Menschen verankert, welche auf einer „naturhaften“ Vorstellung nationaler Zusammengehörigkeit basiere und sich gleichzeitig gegen diejenigen Elemente der Bevölkerung richtete, welche jene scheinbare Homogenität gefährdeten. Diese Vorstellung des Staates als nationaler Staatsorganismus, als „Volkskörper“, fand nicht bloß Einfluss in sprachliche Figuren und Metaphern (Kreisky et al. 2011), sondern, wie später gezeigt werden soll, in versteckter, uneindeutiger und widersprüchlicher Weise auch in die alltägliche Wahrnehmung selbst.

Wie bemerkenswert Foucaults Überlegungen zum inhärenten Staatsrassismus des modernen Staates sind, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass weder der hobbesche Vertragsgedanke noch der Rechtspositivismus (siehe etwa: Jellinek 1929) oder die spezifische Form der rationalen, legalen Herrschaft (1964: 9) dieser „biologisierten“ Einheit der Nation¹¹ bedürfen. Es ist daher, der Diskussion

¹¹ Im Gegensatz hierzu wird Jean-Jacques Rousseau (etwa von Ernst Cassirer) die Position zugeschrieben, eine gewisse Vorstellung der Zusammengehörigkeit und Homogenität für die staatliche Kohäsion als notwendig erachtet zu haben. Cassirer schreibt zu Rousseaus Begriff des „Gemeinwillens“ (*volonté générale*): »Vor der

des Nationalismusbegriffs von Anderson in Kap. II.2 vorgehend, anzunehmen, dass sich in der Vorstellung der nationalen Zusammengehörigkeit ein unabhängiges Charakteristikum des modernen Staates widerspiegelt, das von orthodoxen Theorien nur unzureichend erfasst wird. Damit wird klar, warum und wie diese zentrale Komponente derart lange ein theoretisches Schattendasein fristen konnte¹²; es taucht als zentraler Aspekt in kaum einer der „großen Staatstheorien“ auf. Der Schluss der nun aber für den modernen Staat gezogen werden muss lautet: Der moderne Staat war nie nur Vertrag, Gesetz und Herrschaft sondern war notwendigerweise stets auch mit einer populären Idee der „Nation“ beziehungsweise des „Nationalen“ verbunden und legitimierte sich über eben diese „nationale“ Komponente. Die Vorstellung eines biologisierten, kollektiven Bevölkerungskörpers ist die Grundlage des imaginierten „nationalen Charakters“ des Staates. Gleichzeitig ist die Idee einer nationalen Zusammengehörigkeit eine legitimierende Größe – möglicherweise noch mehr als das Prinzip der rationalen Herrschaft – für das Monopol an legitimer Gewaltsamkeit des Staates, da sich darin die Vorstellung einer „Selbstbeherrschung“ (im Gegensatz zu einer Fremdbeherrschung) wiederfindet.

Foucault bietet mit seinen staatsgenealogischen Betrachtungen ein konsistentes Bild des modernen Staates und zeigt dabei nicht nur die Besonderheiten der Genese politischer Vorstellungen von „Bevölkerung“ und „Nation“, sondern weist darüber hinaus auf eine innere Spaltung moderner nationalstaatlicher Gesellschaften hin. Der Staat hat in seiner modernen Ausprägung in den Köpfen und Vorstellungen der Menschen eine substantielle Form angenommen, nämlich die einer abgeschlossenen und in bestimmten Aspekten homogenen Nation. Die nationale Bevölkerung ist somit nicht nur die messbare und beeinflussbare Größe, die im modernen Staaten die Voraussetzung für Bio-Politik (das heißt für die Steuerung von Bevölkerungsphänomenen) bildet (siehe etwa:

Macht des ›volonté générale‹ zerbricht jeder Sonder- und Einzelwille. Schon der Eintritt in den Staat besagt den völligen Verzicht auf alle Sonderwünsche. Man gibt sich dem Staat und der Gesellschaft nicht, ohne sich beiden ganz zu geben. Von einer wahrhaften Einheit des Staates kann nur gesprochen werden, wenn die Einzelnen in dieser Einheit aufgehen und in ihr verschwinden« (1975: 14). Cassirers Auslegung steht jedoch in Konflikt mit neueren Rousseau-Interpretationen (siehe etwa: Cohen 2010).

¹² Allein die marxistische, beziehungsweise materialistische Tradition erkannte diese merkwürdigen Schein der Homogenität, welcher es verstand die Klassengegensätze zu verschleiern und den Staat nicht als Instrument der herrschenden Klasse sondern als neutrale Arena der rationalen Interessensaushandlung darzustellen (siehe hierzu etwa: Neumann 1937). Aber auch dieser Traditionsstrang tappte hinsichtlich der Frage wie sich diese Einheit – welche den Klassencharakter bis heute überlagert – herstellt und erhält lange im Dunkeln.

Bohlender 2007), denn darüber hinaus ist die populäre Vorstellung der Nation als zusammenhängende nationale Bevölkerung ein theoretisch unterschätzter Grundbaustein des modernen Staates.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen soll nun Foucaults Argumentationsstrang im Bezug auf den modernen Staat und die innere Spaltung der Bevölkerung nachgezeichnet werden. Anfangen soll dies mit einer Darstellung von Foucaults grundsätzlichen Überlegungen zur historischen Genese des modernen Staates und der modernen Form politischer „Macht“.

1.1 Vorbemerkung: Zur Genese des modernen Staates, seiner Machttechniken und Grundausrichtung

Zunächst scheint der Versuch notwendig, Foucaults Verständnis des modernen Staates zu erläutern. Erschwerend wirkt der von Foucault nicht aufgeklärte, theoretische Bruch zwischen dem Theoriekomplex rund um den Begriff der Bio-Macht (Bio-Politik, Staatsrassismus, etc.) und seinem Spätwerk, in welchem er den Neologismus „Gouvernementalität“ (die moderne Form des Regierens) ins Zentrum seiner Forschung rückte. Trotz großer inhaltlicher Ungereimtheiten zwischen diesen nebeneinander existierenden Theoriegebilden und dem Fokus dieser Arbeit auf die Bio-Macht scheint ein Rekurs auf das in seinem Spätwerk präsentierte Staatsverständnis hilfreich.

Charakteristisch ist dabei, dass es für Foucault keine ungebrochene Tradition „des Staates“ selbst gibt. Viel eher bezieht sich „Staat“ auf sehr unterschiedliche historische Formen der politischen Macht. In der *Geschichte der Gouvernementalität I* (2004) unterscheidet er zwei historische Formen vom aktuellen „Regierungsstaat“: einerseits den Staat der Gerichtsbarkeit, welcher durch feudale Strukturen geprägt war und sich auf Gewohnheitsrecht und / oder das geschriebene Gesetz stützte; andererseits den Verwaltungsstaat, welcher durch räumliche Grenzen strukturiert war und eine Politik der Disziplinierung über Verordnungen und Strafandrohung, beziehungsweise über soziale Institutionen (Gefängnis, Klinik, Schule, Universität, etc.) verfolgte (Foucault 2004: 164). Im gegenwärtigen Staat, also im Regierungsstaat, werden die letztgenannten Institutionen der Disziplinierung tendenziell unwichtiger, da sich die Instrumente der Selbstdisziplinierung und Selbstnormierung schon verinnerlicht haben. Hardt und Negri (2002) sprechen in diesem Zusammenhang (in Anschluss an Gilles Deleuze) auch von einer Kontrollgesellschaft, die nicht mehr auf äußerer Mittel der Disziplinierung angewiesen ist.

Neben dieser Systematisierung der verschiedenen „staatlichen“ Formationen, weist Foucault (1983; 2009) in seinen früheren Schriften auf ein charakteristisches Element des modernen Staates

hin, welches auf einen grundsätzlichen Wandel der Staatslegitimation zurückgeht. Es handelt sich um eine Verschiebung des Zielobjektes „legitimer“ staatlicher Politik. Am deutlichsten ist dies am historischen Übergang vom feudalen, beziehungsweise absolutistischen Herrschaftssystemen zum modernen Nationalstaat sichtbar. Den wesentlichen funktionalistischen Aspekt, der den absolutistischen und den modernen Staat verbindet und gleichzeitig den markantesten Unterschied in deren grundsätzlichen Ausrichtung darstellt ist das Recht des Souveräns über Leben und Tod zu entscheiden (vgl. Foucault 1983: 131–153).

In Zeiten des Absolutismus artikuliert sich dieses Recht in der Weise, dass die politische Macht des Herrschers im Wesentlichen darin bestand, dass er seine Untertanen dem Tod ausliefern konnte. »Das sogenannte ›Recht über Leben und Tod‹ ist in Wirklichkeit das Recht sterben zu *machen* und leben zu *lassen*« (Foucault 1983: 132, Herv. i. O.). Mittels dieses Rechts war es dem Souverän möglich, das Leben der Untertanen zum Zwecke seines eigenen Überlebens, wie auch zu seiner umfassenden Machterhaltung zu beenden, beziehungsweise die Untertanen in Lebensgefahr zu versetzen (sie etwa für seinen Machterhalt in einen Krieg zu schicken). Dieses Recht über Leben und Tod war damals die wesentliche Form legitimer politischer Macht. Das Überleben des Souveräns, sowie die Vermehrung der Macht und des Wohlstandes der Herrschenden war das Ziel der absolutistischen Politik. Das Leben der folgsamen Untertanen wurde „geduldet“ während Verstöße gegen den Willen der Herrscherin oder des Herrschers (also gegen das faktische oder gesetzte Recht), sozusagen „aktiv“ mit dem Tod bestraft werden konnten. Die Tötungsfunktion fand ihr Mittel somit im *Recht* des Herrschers und im Untertan als Subjekt dieses Rechtes.

Mit Thomas Hobbes *Leviathan* (2002 [1651]) lässt sich eine ganz „neue“ Ausrichtung des Staates beziehungsweise der staatlichen Politik besonders anschaulich umreißen. Zum Einen, ist der Staat nun nicht mehr nur Ausdruck göttlichen Willens, sondern des Willens der beherrschten Menschen, die sich freiwillig zum Staat entschließen (beziehungsweise, bei Hobbes: sich *einmalig* freiwillig zum Staat entschlossen haben). Zum Anderen, werden dem Staat die Gewährung von Schutz und die Erhaltung des Friedens als zentrale Zielbestimmungen zugeschrieben. Die Politik hat nun nicht mehr die Funktion das Leben der Untertanen zu *beenden*, sondern im Gegenteil, es zu *erhalten* und zu „verbessern“. Die politische Macht, die sich zuvor dadurch auszeichnete, destruktiv, repressiv und (im wörtlichen Sinne) mörderisch auf die Untertanen zu wirken, wird nun zu einer produktiven,

lebensfördernden Macht, zum Wohle und im Dienste „der Bevölkerung“ – zu einer Bio-Macht (Foucault 1983).

Kontrastiert man nun den absolutistischen mit dem modernen Staat, so zeigt sich also einerseits ein Wandel in dem Zielobjekt der Politik: Die politische Macht im Absolutismus war darauf ausgerichtet, positiv auf das Leben der Monarchin oder des Monarchen zu wirken, es zu schützen, zu verlängern, den Wohlstand des Souveräns zu mehren und seine Gesundheit zu erhalten. Die Staatsgewalt stand nicht im Dienste der Untertanen, sondern verhielt sich diesen gegenüber lediglich repressiv und destruktiv. Die politischen Maßnahmen richteten sich gegen Aufständische und AufrührerInnen, und ebenso gegen andere Adelige; kurz, gegen die Feinde des Souveräns und seiner Macht. Der moderne Staat hingegen, entfaltet seine Wirkung nicht bloß darin, das Leben der Staatsspitze zu verbessern, sondern zielt mit seiner Politik auf die Bevölkerung als Kollektiv ab. Das Wohlergehen der Bevölkerung wird nicht nur Zweck des Staates, die Bevölkerung selbst wird zu seinem Souverän. Der Staat und dessen Legitimität werden nun an seinem positiven Wirken gegenüber den Bürgerinnen und Bürgern gemessen. Er steht somit nach wie vor im Dienste des Souveräns (hierin zeigt sich die Kontinuität), welcher aber nun ein Volkssouverän ist. Er hat weiterhin das Ziel, das Leben des Souveräns zu verlängern und qualitativ zu verbessern.

Um dieser zentralen Staatsaufgabe nachzukommen ist es notwendig Wissen über diese Menschen in ihrer Allgemeinheit als Bevölkerung anzuhäufen. Dies geschieht mit der Erhebung statistischer Daten, wie etwa Geburtenraten, Kindersterblichkeit oder Einkommensstrukturen (für die historische Entwicklung vgl. etwa Bohlender 2007: 141–174). Andererseits ist der Staat nun auch an der Steuerung von Bevölkerungsphänomenen interessiert, was zu einer Verwissenschaftlichung und Politisierung der Körper der Individuen führt. Dabei gerät besonders die Sexualität in den Blick. »Allgemein wird [...] der Sex am Kreuzungspunkt von ›Körper‹ und ›Bevölkerung‹ zur zentralen Zielscheibe für eine Macht, deren Organisation eher auf der Verwaltung des Lebens als auf der Drohung mit dem Tod beruht« (Foucault 1983: 142). Die Sexualität ist zum Einen besonders interessant, weil sich in der Kontrolle individueller Sexualität schon Möglichkeiten für weitere Formen der individuellen Disziplinierung zum Zwecke der gesellschaftlichen Normierung ergeben (etwa im Kontext der Aufklärung über „richtige“ und „falsche“ Sexualität oder Sexualpraktiken, der Kindererziehung, dem Familienleben etc.); zum Anderen weil sich mittels einer regulierten Sexualität und dem medizinischen Diskurs Bevölkerungsphänomene wie Über- oder Unterpopulation, sowie

Kindersterblichkeit regulieren lassen. Die Bevölkerung wird also im Allgemeinen zu einem messbaren und beeinflussbaren „Volkskörper“, während das Individuum im Besonderen mittels Disziplinierung und Normierung manipulierbarem Wesen wird.

»[Die Disziplartechnik] richtet sich auf den Körper, sie produziert individualisierende Wirkungen, sie manipuliert den Körper als Zentrum von Kräften, die zugleich nützlich und gelehrig zu machen sind. Und auf der anderen Seite haben wir eine Technologie, die sich nicht an den Körper, sondern an das Leben wendet; eine Technologie die die einer Bevölkerung eigenen Masseneffekte zusammenfaßt und die Serie der Zufallereignisse, die in einer lebendigen Masse auftauchen können zu kontrollieren sucht; eine Technologie die danach strebt, deren Wahrscheinlichkeit zu kontrollieren (und gegebenenfalls zu modifizieren), in jedem Fall deren Wirkung zu kompensieren« (Foucault 2009: 294).

Mit dem Mittel der Disziplinierung gelingt es dem Staat, seine Bürger und Bürgerinnen einerseits zu produktiven Elementen im Kontext der kapitalistischen Wirtschaftsordnung zu machen, andererseits – und für unseren Fall von großer Wichtigkeit – konstruiert und strukturiert er Wahrnehmungen und Gewohnheiten und schreibt sich dadurch in zentrale Vorstellungen der Menschen ein. Jedoch geschieht dies nicht unter dem Anschein von Destruktivität, sondern mit dem erklärten Ziel, das Leben der Bürgerinnen und Bürger zu fördern. »Im Gegensatz zu traditionellen Herrschaftsformen wie Sklaverei und Leibeigenschaft gelingt es der Disziplin, die Kräfte des Körpers zugleich zum Zwecke ihrer wirtschaftlichen Nutzung zu steigern und zum Zwecke ihrer politischen Unterwerfung zu schwächen« (Lemke 1997: 72). Foucault beschreibt diese Politik mit dem Ziel der gesellschaftlichen Normierung als »eine ganze Politik der Bevölkerung, der Familie, der Ehe, der Erziehung, der gesellschaftlichen Hierarchisierung, des Eigentums und eine lange Reihe ständiger Eingriffe in den Körper, das Verhalten, in die Gesundheit, in das Alltagsleben« (Foucault 1983: 144).

Die äußere Disziplinierung der Individuen, wie sie noch im Verwaltungsstaat im 15. und 16. Jahrhundert angewendet wurde, ist aber heute, wie zuvor schon erwähnt, von weit geringerer Bedeutung. Die von außen wirkenden Formen der gesellschaftliche Normierung haben, so Hardt und Negri (2002), in der Gegenwart einen derart hohen Grad der Verinnerlichung erreicht, dass die normierenden und disziplinierenden Instrumente selbst keine konkreten, sozialen Orte der Ausübung mehr benötigen. Die wirkmächtige Vorstellung des Staates und die sich daraus ergebende Akzeptanz der staatlichen Autorität ist auf die Aufrechterhaltung des status quo ausgerichtet und dank der

verinnerlichten Disziplinierung, weit weniger auf äußere Repression angewiesen als dies zuvor der Fall war. Hardt und Negri schreiben in Bezug auf unsere gegenwärtige Gesellschaftsformation:

»Die Kontrollgesellschaft könnte man also durch die Intensivierung und Verallgemeinerung der normalisierenden Disziplinarmechanismen charakterisiert sehen, die, nunmehr verinnerlicht, unsere gewöhnlichen und alltäglichen Praktiken regeln, doch im Gegensatz zur Disziplin dehnt sich die Kontrolle über die strukturellen Orte sozialer Institutionen hinaus durch flexible und modulierende Netzwerke aus« (Hardt und Negri 2002: 38).

Dies stellt eine sozialwissenschaftliche Analyse des modernen Staates vor gewisse Hindernisse. In Anbetracht dieser Erkenntnis scheint es nämlich nicht zu genügen gelenkte Formen staatlicher Disziplinierung und Normierung zu kritisieren, welche Bürgerinnen und Bürger im modernen Staat aktiv zu gewissen Überzeugungen bringen (zum Beispiel über Sexualität, „richtiges“ Familienleben oder Gehorsam). Umso eher ist es unumgänglich, die Verinnerlichung einer gewissen Staats- und Gesellschaftsvorstellung und die damit einhergehende Selbstdisziplinierung und Selbstnormierung zum Objekt der Forschung zu machen. Im konkreten Fall stellt die Idee einer biologisierten, zusammenhängenden, nationalen Bevölkerung den wesentlichen Punkt im Geflecht der verinnerlichten Vorstellungen zum modernen Staat dar. Die Ideen die sich über den etablierten Nationalstaates implizit, subtil und unterschwellig vermitteln, sind nun nicht mehr notwendigerweise „top-down“ von den politischen Eliten forciert, sondern haben schon einen hohen Grad der Verselbständigung erreicht. Bestimmte Vorstellung über den Staat werden somit im alltäglichen Raum reproduziert, ohne dass ein disziplinierender Einsatz „von oben“ oder durch Institutionen notwendig wäre, ja sogar ohne dass diese Vorstellungen tatsächlich reflektiert werden müssten.¹³ Eine der wesentlichsten, unterschwellig vermittelten Vorstellungen dieser Art soll im Folgenden näher erläutert werden: der Staatsrassismus.

¹³ Es scheint sogar so, dass oft explizite staatliche Disziplinierungsversuche *gegen* implizite „nationale Vorstellungen“ forciert werden; also dass die gewollte politische Disziplinierung (etwa im Bereich der sogenannten *political correctness*) gegen implizite, sich selbst unterschwellig reproduzierende Vorstellungen „des Nationalen“ (siehe Kap. II.2) ins Spiel gebracht wird.

1.2 Der Mythos der Souveränität und die Gegen-Geschichte

Rufen wir uns den Wandel von einer auf das Leben des Königs gerichteten hin zu einer positiv auf das Leben der Bevölkerung zielenden Macht in Erinnerung. Diese Veränderung bildet sich nicht nur in den beschriebenen Legitimations- und Regierungstechniken des modernen Staates ab, sondern geht dialektisch auch mit einem Wandel der gesellschaftlich wirkmächtigen Vorstellungen, Begriffen und Selbstverständlichkeiten (Staat, Souveränität, Gesellschaft, Bevölkerung, etc.) einher.

In seiner genealogischen Untersuchung des Staatsgedankens erkennt Foucault zwei Perioden bzw. Diskurse, die er mittels einer Diskussion der gesellschaftlichen Funktion der Geschichtsschreibung verdeutlicht. So war in der antiken und mittelalterlichen Geschichtsschreibung die Geschichte des Staates stets mit der Vorstellung einer überdauernden und sich fortsetzenden Souveränität der Staatsmacht verbunden. Während etwa bei den römischen Chronisten die Souveränität der Herrscher Roms die Konstante in der Geschichte bildete, wandelte sich dies mit dem zuvor beschriebenen neuen Staatsverständnis im 17. Jahrhundert hin zu der Idee eines konfliktbeladenen, kriegerischen Ursprungs des Staates. Denn mit der neuen, am positiven Einwirken auf das Leben der Bevölkerung gemessenen Legitimationsbasis des Staates wandelte sich auch der Fokus der Geschichtsschreibung, welche nun nicht mehr nur von den Herrschenden, ihrer gottgegebenen Macht und Tugend und ihren Heldentaten erzählte. Die Geschichtsschreibung war nicht mehr an der ungebrochenen Herrschaft „seit den Königen Trojas“ interessiert, sondern viel mehr an den Kämpfen und Streitigkeiten um diese Macht und den Opfern dieser Kämpfe und Kriege (in der Bevölkerung). Der natürlichen, „gottgewollten“ Basis der politischen Macht wird somit ein wesentlich neuer Mechanismus entgegengesetzt, eine neue Art der Geschichtsschreibung, eine Gegen-Geschichte der Kämpfe um die Macht.

»In diesem neuen Typ von Diskurs und historischer Praxis führt die Souveränität nicht mehr alles zu einer Einheit zusammen, die eben die Einheit der Stadt, der Nation, des Staates ist. Die Souveränität hat eine besondere Funktion: Sie bindet nicht, sie unterwirft. Und dem Postulat, dass die Geschichte der Großen *a fortiori* die Geschichte der Kleinen wie daß die Geschichte der Starken die Geschichte der Schwachen mitliefert, wird nun ein Prinzip der Heterogenität entgegengesetzt: Die Geschichte der einen ist nicht die Geschichte der anderen« (Foucault 2009: 87 Herv. i. O.).

Somit erreicht Gegen-Geschichte einen Wert im Sinne eines kritischen Blickes auf die Kämpfe um die staatliche Macht und auf gesellschaftliche Gruppen, welche als Sieger oder Verlierer aus diesen Kämpfen hervorgingen. Gegen-Geschichte ermöglicht es, »das in den Gesetzbüchern eingetrocknete Blut und nicht das Absolute des Gesetzes in der Flüchtigkeit der Geschichte wiederzufinden« (Foucault 2009: 76). Was dies für die gesellschaftliche Funktion der Geschichtsschreibung bedeutet, bringt Ann Laura Stoler auf den Punkt: »This counter-narrative does not represent the difference between an official discourse that produces knowledge and one that does not. On the contrary, it signals a *paradigmatic shift* in the function of European historical knowledge as an instrument of permanent war« (1995: 71; m. Herv.). Die Idee des Staates löst sich von der Vorstellung des friedlichen Überganges der staatlichen Gewalt auf sich ablösende herrschende Personen oder Gruppen. Die Geschichtsschreibung beleuchtet nun nicht mehr Glanz und Gloria der Herrschenden, sondern stellt die Frage nach vergangenen Kämpfen, den Unterlegenen und Opfern.

Souveränität und Legitimation bleiben dabei zweitrangig, sind sie doch erst nachträglich ins Werk gesetzte Mechanismen. Würde man das Gewicht auf die Souveränität legen, so käme es im Krieg zu einer einfachen Übertragung von der Partei der Verlierer auf die der Gewinner; die Führung hätte sich verändert – was aber weiter keine große Bedeutungen für die an sich schon immer unterworfenen Bürgerinnen und Bürger hätte. Max Weber hängt so einer romantiserten Vorstellung des Krieges um die politische Macht nach, wenn er schreibt: »Statt [...] nach einem Kriege nach dem ›Schuldigen‹ zu suchen, [...] wird jede männliche [sic!] und herbe Haltung dem Feinde sagen: ›Wir verloren den Krieg – ihr habt ihn gewonnen. Das ist nun erledigt: nun laßt uns darüber reden, welche Konsequenzen zu ziehen sind entsprechend den sachlichen Interessen, die im Spiel waren [...]‹ Alles andere ist würdelos und rächt sich« (1964: 54f). In diesem Bild ist der Krieg die natürliche Krise, der seltene aber natürliche Extremfall in der Transition der souveränen Herrschaft auf andere Personen. Es ist eine juristische, positivrechtliche Kriegsvorstellung und geht von einer vollständigen Befriedung, von der Möglichkeit eines vollständigen Endes des Krieges, aus. Die Souveränität bleibt dabei ungebrochen, denn der Wechsel der Herrschenden durch den Krieg ist im Sinne Clausewitzs ein natürliches Extremphänomen der Politik¹⁴. Für Weber kommt es im Krieg somit zu einem Kampf zwischen Führungseliten aber nicht zu einem Kampf gegen die Herrschaftsform der Souveränität, zu

¹⁴ »Der Krieg ist eine bloße Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln« (von Clausewitz 1963: 22).

einem Kampf um der Macht willen (vgl. Weber 1964: 9), welcher sich aber nicht auf das Alltagsleben der Bevölkerung auswirkt. Das Wissen um den Kampf hätte nach dem Krieg keine Bedeutung mehr, da sich zwar das Personal an der Staatsspitze verändert hätte, aber dadurch wieder eine souveräne Herrschaft vollständig, eindeutig und dauerhaft etabliert wäre.

Dem kann mit Foucault nicht beigeplichtet werden, denn der Fokus auf die Souveränität ist für eine Analyse der politischen Macht höchst trügerisch. Anders gesprochen: Die Souveränität ist als Ausgangspunkt für eine Analyse des Staates als auch der politischen Macht insofern unbrauchbar, als dass sie sich erst nach dem Kampf um die Macht, beziehungsweise nach einem Krieg, nach einem Sieg einer Gruppe über die andere überhaupt herstellen kann. Es gilt also nicht, von der Souveränität ausgehend politische Macht zu analysieren oder »die Untertanen [zu] fragen, wie, warum und in wessen Namen sie es hinnehmen können, sich unterwerfen zu lassen, sondern [zu] zeigen, inwiefern die Unterwerfungsbeziehungen effektive Untertanen fabrizieren« (Foucault 2009: 60), sondern es geht um die tatsächliche Installierung von Herrschaft. Welche Mechanismen schaffen die Bande der Unterwerfung und der Unterdrückung? Es geht um eine Analyse, die den Kampf, die Konfliktparteien und ihre Bedeutung für die Konzeption des modernen Staates in den Blick nimmt, den kriegesischen Ursprung der Herrschaft und nicht die nachträglichen Versuche der Legitimierung beleuchtet.

Somit ergibt sich aus diesem neuen Diskurs – der nicht mehr die ungebrochene Souveränität der staatlichen Herrschaft in den Vordergrund rückt, sondern die innere Konflikthaftigkeit der Gesellschaft und die Verlierer der Kämpfe um die Macht – ein interessanter und für die weiteren Überlegungen zentraler Aspekt: Die Gegen-Geschichte wird zu einem wichtigen Faktor für die Formulierung von Kritik an staatlicher Herrschaft, da sie die Legitimität der Herrschaft nicht mehr auf Gott oder Ahnenreihen zurückbindet, sondern das Einwirken der politisch Mächtigen auf die Lebenskräfte der Bevölkerung (als naturalisiertes Kollektiv) untersucht. Insofern, als dadurch Kritik an der Natürlichkeit der Herrschaft geübt wird, handelt es sich dabei tatsächlich um einen emanzipatorischen Diskurs. Wie zuvor zitiert, erkennt Ann Laura Stoler in der Gegen-Geschichte nichts weniger als einen Paradigmenwechsel in der europäischen Geschichtsschreibung. Die scheinbare Legitimität der Herrschaft wird hinterfragt und mit der Idee »aus dem Frieden den Krieg heraus [zu] lesen« (Foucault 2009: 67) in ihren Grundsätzen kritisierbar.

Das Konzept der Gegen-Geschichte wird später nochmals in genau dieser Weise von Bedeutung sein, nämlich dort, wo fiktionale Literatur (Kap. III.3) als Kritik an staatsrassistischem Ausschluss

formuliert wird. Gegen-Geschichte, soviel sei hier schon gesagt, ermöglicht es zwischen emanzipativen und reaktionären Diskursen zu unterscheiden. Gerade in Schriften von Proponenten exkludierter sozialer Gruppen finden sich gegenhegemoniale Diskurse. Beispielhaft für den US-amerikanischen Kontext sind hier etwa die literarischen (und natürlich auch wissenschaftlichen) Werke des afroamerikanischen Philosophen und Soziologen W.E.B. Du Bois (1990 [1903]; 1996) darüber hinaus auch Texte von zeitgenössischen Autorinnen wie June Jordan (1994) oder Toni Morrison (1993; 1999). Auch wenn in ihnen nicht von „Krieg“ in einem militärischen Sinn die Rede ist, so legen diese AutorInnen in ihren Texten doch den Finger auf die klaffenden Wunden der Kämpfe um Inklusion und Anerkennung in den USA. Diese Art der Geschichtsschreibung aus der Position der Verlierer historischer Kämpfe ist eine Form eben jenes emanzipativ gegen-geschichtlichen Diskurses, welcher den Krieg, das heißt vorgängige, gewaltsame Auseinandersetzung, als Grundlage aktueller politischer Kräfteverhältnisse erkennt und kritisch in den Blick nimmt.

1.3 Der Krieg im Staat

Der Krieg, so Foucaults These, ist gedanklicher Kondensationspunkt des modernen Staates. Der pazifizierte kriegerische Konflikt ist dabei nicht als eine umfassende Befriedung zu verstehen, sondern ist nur eine friedliche Phase im Kampf um Macht. In diesem Sinne kehrt er Clausewitz These um und proklamiert, dass »die Politik die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln ist« (Foucault 2009: 32). Den Tag nach den letzten Kampfhandlungen darf man sich gerade nicht als tatsächliches Ende des Krieges vorstellen, sondern nur als eine temporär friedliche Periode.

»Und wenn es stimmt, daß die politische Macht den Krieg beendet und Friede in die Zivilgesellschaft einziehen oder dort herrschen läßt, dann geschieht dies keineswegs, um die Wirkung des Krieges zu beseitigen oder das Ungleichgewicht, das sich aus dem Endkampf des Krieges ergeben hätte aufzuheben. Die politische Macht hätte in dieser Hypothese die Aufgabe, dieses Kräfteverhältnis mittels einer Art stillen Krieges beständig von neuem in die Institutionen, die ökonomischen Ungleichheiten, in die Sprache und bis in die Körper der einen oder anderen hineinzutragen« (Foucault 2009: 32).

Folgerichtig, ist es also keineswegs der Fall, wie gemeinhin angenommen wird, dass mit dem Ende des Krieges ein Zustand hergestellt wird, welcher auf eine dauerhafte friedliche Koexistenz der beteiligten

Parteien hinausläuft. Es ist nicht so, wie Max Weber (1964: 54) meint, dass nach einem Krieg eine Art ritterliche Nachsicht die beteiligten Personen befällt. Diese Vorstellung ist irreführend, denn der Krieg findet selbst im Frieden nur ein scheinbares und im Endeffekt vorläufiges Ende. Der Konflikt wird in das Innere des Staates transferiert, das heißt, durch die regulierende Macht der (vorläufigen) SiegerInnen über die VerliererInnen, soweit dies möglich ist, für den Moment befriedet. Was aber bewusst bleibt, ist das historische (wenn auch möglicherweise verklärte) Wissen um den Krieg und die Zuordnung jedes und jeder Einzelnen zu einer der jeweiligen Kriegspartei. Auch das demokratische Recht ist somit nichts Neutrales, sondern das Recht der momentanen „Sieger“ über die „Verlierer“.

Für Foucault steht damit fest, dass die Analyse der politischen Macht den kriegerischen Konflikt als Ausgangspunkt zu nehmen hat. Die Umkehrung von Clausewitz, Politik als mit anderen Mitteln fortgesetzten Krieg zu betrachten, hat dabei drei wesentliche Konsequenzen, für die gesellschaftlich wirkmächtige Vorstellung des modernen Staates: (1) Der Krieg ist Ursprung des Staates, insofern, als er für den aktuellen Aufbau sowie für die aktuellen Kräfte- und Herrschaftsverhältnisse hauptverantwortlich ist. (2) Die Souveränität ist nicht mehr Ursprung der politischen Macht. An ihre Stelle treten Kampf und Unterwerfung. (3) Nachdem der Krieg nie endgültig beendet sein kann, ist dem Staat stets ein schwelender Konflikt zentral eingeschrieben und ist somit auch stets aufs Neue entfachbar – zumindest solange die „alten Wunden“, der Kriegsparteien nicht in absolute Vergessenheit geraten sind und in der Gegenwart identifizierbar bleiben.

1.4 Vom Diskurs der Rassenkämpfe zum Staatsrassismus

Nun ergibt sich für den modernen Staat eine besondere Situation. Fand in dem Mythos der immerwährenden und sich „legitim übertragenden“ Souveränität der Staatsmacht noch die von oben gedachte Idee der inneren Homogenität des Staatsvolkes ihren Ausdruck, so änderte sich dies mit dem Aufkommen der Gegen-Geschichte. Dieses neue Wissen über die Geschichte des Staates offenbarte nämlich auch die wirkliche Struktur im Denken über die Bevölkerung: Die Spaltung in VerliererInnen und den GewinnerInnen des Kampfes um die Macht wurde sichtbar und bildete sich im aktuellen Herrschafts- und Beherrschungssystem ab. Foucault meint hierzu:

»[Die Gegen-Geschichte] macht sichtbar, daß das Licht - diese berühmte Blendung der Macht - den gesamten Gesellschaftskörper nicht festigt und versteinert und damit in Ordnung hält, sondern ein teilendes Licht ist, das eine Seite erhellt und einen anderen Teil des Gesellschaftskörper im Dunkel läßt oder in die Nacht zurückstößt. Und eben die Historie, die Gegen-Geschichte, die mit der Sage von den Rassenkämpfen anfängt, spricht von der Seite des Schattens, aus diesem Schatten heraus« (Foucault 2009: 88).

Der Begriff der Rasse, den Foucault hier verwendet, spielt noch nicht auf eine biologische Vorstellung von Rasse an, sondern meint zunächst eine rein politisch-historische Spaltung (vgl. Foucault 2009: 96, sowie auch Lemke 1997: 224). Der Fokus liegt auf einer Kritik aktueller Herrschaftsverhältnisse, der gesamten politischen Machthierarchie und wendet sich somit gegen den König, gegen die Regierung und gegen die herrschende Klasse.¹⁵ Der entscheidende Wandel von der Gegen-Geschichte zum Staatsrassismus passiert, wenn der Diskurs der Rassen (im Plural) zu einem Diskurs der Rasse (im Singular) transformiert wird. Der plurale Rassendiskurs muss dabei in einem historischen Sinne als emanzipative Gegen-Geschichte verstanden werden. Ihm sind Aussagen zuzurechnen, welche »die implizite Identifizierung von Volk und Monarch, von Nation und Souverän« grundsätzlich in Frage stellen, da sie den »ständigen Rassenzusammenstoß« (Foucault 2009: 87) (das heißt die Konfrontationen zwischen Kriegsparteien oder „Rassen“) und nicht die ungebrochene Geschichte der Souveränität in den Fokus rücken.

Auf der anderen Seite schlägt der singuläre Rassendiskurs eine zeitliche Brücke in die Gegenwart; ganz im Sinne der Aussagen: *Die siegreiche Kriegspartei herrscht über uns als biologische Entität – jeder einzelne und jede einzelne von ihnen herrscht über uns alle. Das von ihnen gesetzte Recht benachteiligt uns seit der letzten Kampfhandlung. Wir stehen heute genauso im Krieg wie damals. Wir müssen die Schmach, die unserer Rasse durch den Sieg der Anderen zugefügt wurde bereinigen.* Unter Singularität versteht Foucault also die Vorstellung einer überzeitliche Existenz beziehungsweise Identifizierbarkeit einer bestimmten „Rasse“ zu welcher man sich selbst hinzu zählt und in deren „Biographie“ man sich selbst verortet. Die Historie und das Schicksal „der Rasse“ wird Teil der eigenen, persönlichen Geschichte.

¹⁵ Es gilt auch zu betonen, dass Foucaults im marxistischen Diskurs des Klassenkampfes eine tatsächliche historische Umformung des Rassenkampfes (also der Gegen-Geschichte in ihrer emanzipativen Form) erkennt (vgl. Foucault 2009: 99).

Die Gegen-Geschichte kritisiert also zunächst die Legitimität der Herrschaftsverhältnisse, transformiert sich aber in einem zweiten Schritt zu einem Mittel des Ausschlusses und der inneren Hygiene – sie wird zur (historischen) Grundlage des Staatsrassismus. Die beiden Kriegsparteien werden naturalisiert und biologisiert und als solches als verfeindete Einheiten in der Gesellschaft sichtbar. Dieser Schritt passiert wenn die „Vergangenheit“ der einen Rasse neu in den alltäglichen politischen Diskurs eintritt. »Europa bevölkert sich mit Erinnerungen und Vorfahren, für die es bis dahin keine Genealogie gab« (Foucault 2009: 94f).

Von nun an geht es nicht mehr darum, die Herrschaftsverhältnisse ihrem System nach zu kritisieren, also etwa die Legitimität des absolutistischen Herrschers zu hinterfragen, sondern den Staat und die staatliche Bevölkerung als Konglomerat von siegreichen und unterlegenen „Rassen“ zu erkennen. Diese Sicht zweifelt nun nicht bloß an der aktuellen Herrschaftsform sondern darüber hinaus auch an der Zusammensetzung des Staates selbst. Die wiederbelebten (beziehungsweise neu erfundenen) Erinnerungen an eine „historische Rasse“ werden in die Gegenwart transportiert und in Verbindung mit der Gegen-Geschichte zu einem legitimen Herrschaftsanspruch umgeformt. Die leitende Vorstellung besteht hierbei darin, dass nur durch eine Homogenisierung der staatlichen Bevölkerung die scheinbar *verlorene Souveränität der einen Rasse* wieder hergestellt werden könne. Es geht darum, die feindlichen Elemente, die nun nicht mehr aus einem tatsächlichen Kampf stammen müssen, sondern tatsächlich biologischen Ursprungs sind und damit die Homogenität der einen Rasse und deren absoluten Herrschaftsanspruch bedrohen, zu identifizieren und zu beseitigen.

»Die Idee der Reinheit der Rasse mit allem, was sie zugleich an Monistischem, Staatlichem und Biologischem enthält, tritt an die Stelle der Idee des Rassenkampfes. Sobald das Thema der Reinheit der Rasse jenes des Rassenkampfes ablöst, wird wie mir scheint, der Rassismus geboren, vollzieht sich die Umwandlung der Gegen-Geschichte in biologischen Rassismus“ (Foucault 2009: 101).

Während die Gegen-Geschichte noch eine emanzipative Kritik der Macht ermöglichte, entsteht mit dem Diskurs um die Reinheit der Rasse, um die Homogenität der Bevölkerung und des Staates ein klar anti-revolutionärer, reaktionärer Diskurs. Es gilt nicht mehr in erster Linie, die politische Macht mit dem Hinweis auf die vergangenen Kämpfe zu kritisieren, sondern die Zusammensetzung der Bevölkerung an sich als illegitim und als Unrecht aufzufassen. Ziel ist es, die vermeintliche, ehemalige

Souveränität „der Rasse“ gegen die störenden Elemente zu reetablieren. Reaktionär ist diese Vorstellung, oder dieser Wunsch, insofern als dass die Rückkehr zu „souveränen Zeiten“ gleichzeitig die Rückkehr zu einer nicht zu hinterfragenden Form der legitimen politischen Beherrschung darstellt. Außerdem wird die gegen-geschichtliche Kritik an der Vorstellung Herrschende und Bevölkerung könnten gleichgesetzt werden mit Hinweis auf eine frühere Souveräne Herrschaft der Rasse einfach vernachlässigt. Darin zeigt sich der Wunsch, die staatliche Bevölkerung in eine Art „goldenes Zeitalter“ im Sinne Anthony Smiths zurückzuführen. Smith schreibt in diesem Zusammenhang:

»[A] golden age is used to establish and delineate the nature of the ›true self‹, the authentic being, of the collectivity. This is essential to an evolutionary perspective that sees nations as developing from small, original and pure beginnings in some distant time to a first pristine flowering in the golden age, followed by decline and ossification - until it experiences a second birth at the hands of the nationalists« (1997: 49).

Diese zweite Geburt ist in einem foucaultschen Sinne nichts anderes als ein Ausdruck des Staatsrassismus, beziehungsweise des Diskurses der Rasse im Singular. Die in dieser Arbeit vertretene These reicht aber weiter als Smiths Vorstellung. Es scheint, als ob es keiner derart plastischen und konkreten Vorstellung eines goldenen Zeitalters, keiner dezidiert nationalistischen Propaganda bedarf, um gesellschaftliche Akzeptanz für staatsrassistischen Ausschluss zu erwirken. Vage Vorstellungen nationaler Zusammengehörigkeit und nationale Ideale und/oder Narrative erfüllen die Voraussetzungen, um eine Abgrenzung zwischen den Legitimen und den Illegitimen herzustellen.

Die emanzipative Tendenz der Gegen-Geschichte und der damit einhergehenden Kritik der Macht wird also in ihr Gegenteil verkehrt. Die Herrschaft ist nicht kritikwürdig, weil sie auf Krieg und Unterdrückung beruht, sondern weil sich in ihr ein falscher Kriegsausgang, eine falsche Friedensordnung und ein falscher (das heißt „unreiner“) Bevölkerungskörper widerspiegelt. Nicht die Herrschaft selbst ist das Ziel der Kritik, sondern die biologisch als zusammenhängender Körper imaginierte Bevölkerung. Die Idee der Unrechtmäßigkeit basiert auf der Vorstellung, dass nur durch die Unterwerfung der eigenen Rasse, die andere(n) Rasse(n) in den Genuss der lebensfördernden Maßnahmen der Staatsmacht kommt. In dem zur Korrektur dieses Unrechts heraufbeschworenen Kampf geht es somit tatsächlich um das Überleben der Nation als ein biologisch und „rassisch“

naturalisiertes Ganzes. In *Wille zum Wissen* schreibt Foucault, dass »Kriege nicht mehr im Namen eines Souveräns geführt [werden], der zu verteidigen ist, sondern im Namen der Existenz aller« (1983: 133), wobei „alle“ im Falle der Kämpfe innerhalb der Gesellschaft als eine imaginierte nationale „Rasse“ zu denken sind. Die um diese Rasse gezogene Demarkationslinie innerhalb der Gesellschaft strukturiert die Wahrnehmung und das Denken über den Staat selbst und ist dadurch dialektisch mit dem Staat verbunden. »Modern racism is born out of this conversion from a discourse on races in the plural to a discourse on race in its singular form, *from a discourse directed against the state to one organized by it*« (Stoler 1995: 71 m. Herv.).

Was dies für die Gesellschaft bedeutet, bringt Foucault wie folgt auf den Punkt: »Wir stehen miteinander im Krieg; eine Schlachtlinie zieht sich durchgängig und dauerhaft durch die gesamte Gesellschaft, und diese Schlachtlinie ordnet jeden von uns dem einen oder anderen Lager zu. Es gibt kein neutrales Subjekt. Man ist zwangsläufig immer jemandes Gegner« (Foucault 2009: 67). Diese »binäre Struktur« (Foucault 2009: 67) liegt der Gesellschaft und dem Staat also fundamental zu Grunde und äußert sich in unterschiedlichen Phänomenen. Lemke schreibt hierzu: »Es sind die ›Fremden‹, ›Abweichenden‹, ›Anderen‹, das heißt die (Neben-)Produkte der Gesellschaft selbst, die ihre Bedrohung ausmachen« (1997: 226). Der moderne Staat, als demokratischer Rechtsstaat, schafft es zwar den Konflikt zwischen jenen zwei Kriegsparteien bis zu einem gewissen Grade zu pazifizieren und die Bevölkerung über Kohäsionstechniken¹⁶ zu einer relativ friedlichen Koexistenz zu bringen, jedoch ist dies kein dauerhafter Zustand.

1.5 Zusammenfassung und Umformung: Staatsrassismus im Sinne dieser Arbeit

Bei Staatsrassismus im Sinne Foucaults handelt es sich um den pathologischen Aspekt eines zunächst kritischen Verständnisses der Geschichte der staatlichen Macht. Während es durch eine Gegen-Geschichte – einer Geschichtsschreibung, die den Fokus nicht mehr auf die makellose Geschichte der Souveränität, sondern auf die Geschichte der Kämpfe um die Macht legt – möglich wird, die staatliche Herrschaft zu kritisieren, bildet sich auf der Kehrseite dieser Idee ein reaktionärer Diskurs. Dieser teilt zwar auch die Idee des Kampfes um die Macht, konzentriert sich aber auf *einen* Kampf, welcher

¹⁶ So kommt etwa dem Recht eine Kohäsionsfunktion zu (vgl. Buckel 2007), welche aber – wie sich im Laufe der weiteren Diskussion zeigen wird – die binäre Spaltung der Gesellschaft nicht aufzulösen vermag,

wiederum nicht nur als Grundlage der gesellschaftlichen Machtverhältnisse begriffen wird, sondern darüber hinaus personifiziert, „biologisiert“ und als überzeitlich angesehen wird. Das bedeutet, dass er im Sinne einer tatsächlichen Konfrontation zwischen zwei Gruppen verstanden wird, welche es in der Gegenwart auszutragen gelte. Mehr noch geht es in dem Kampf darum, ein historisches Unrecht, eine illegitime, die (staatliche) Selbstbestimmung und Souveränität der einen Gruppe unterlaufende frühere Entwicklung (von einem „reinen“ Staat einer Rasse, hin zu einem heterogenen Staat mehrerer Rassen wieder rückgängig zu machen. Anders gesprochen geht es darum, die verlorene staatliche Souveränität der *einen*, beziehungsweise eigenen, „Rasse“ wiederherzustellen.

»Der Rassismus ist buchstäblich der umgedrehte revolutionäre Diskurs. Oder anders: Wenn der Diskurs der Rassen gegen den historisch-politischen Diskurs der Souveränität gerichtet war, so ist der Diskurs der Rasse (der Rasse im Singular) eine Methode, diese Waffe umzukehren und ihre Schärfe zugunsten der bewahrten Staatssouveränität einzusetzen, einer Souveränität, deren Glanz und Kraft nun nicht mehr durch magisch-rechtliche Rituale, sondern durch medizinisch normalisierende Techniken gesichert wird« (Foucault 2009: 101f).

Diese für den modernen Staat charakteristische Vorstellung der Bevölkerung ist dabei in Verbindung mit dem Wunsch, eine verloren geglaubte Souveränität der *legitimen* Bevölkerung gegen ihre illegitimen Teile wieder herzustellen, die Grundlage des Staatsrassismus. »[Racist discourse] establishes a positive relation between the right to kill and the assurance of life. [...] It is neither racism nor the state that invented this connection, but the permanency of war-like relations inside the social body« (Stoler 1995: 84). Stoler meint damit die Vorstellung, dass es sich beim modernen Staat tatsächlich um die biologische Konfrontation zwischen einer legitimen und einer oder mehreren illegitimen Gruppe(n) handelt. Insofern ist es zwar nicht dem Staat (in seinem orthodoxen Verständnis) verschuldet, dass sich diese Vorstellungen verselbständigen, sehr wohl aber dem modernen Staat. Denn erst in ihm verbindet sich die Idee der Bevölkerung als zusammenhängender, biologischer Körper mit der Gegen-Geschichte und den Rassenkämpfe.

Staatsrassismus muss also als ein dem modernen Staat eingeschriebenes Prinzip des Ausschlusses betrachtet werden. Der Ausschluss ergibt sich auf Basis sozialer Konstruktionen, die mit dem gängigen Verständnis von Rassismus korrelieren können, aber nicht müssen. Staatsrassismus ist daher offen für Phänomene, die mit normativ geprägten Rassismusdefinitionen nicht unbedingt als Rassismus fassbar sind. Jedoch bleibt der hier angesprochene Rassismus dialektisch mit dem

modernen Staat verbunden und ist somit nicht auf vormoderne Kontexte anzuwenden. Gleichzeitig ist Foucaults Rassismusbegriff relativ weit gefasst, da er, ähnlich wie Robert Miles (1991; 2000), auch innereuropäische, und inner-„Weiße“ Rassenkonstruktionen einschließt. Auch Miles betont etwa, dass zu Zeiten der französischen Revolution und noch bis in die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts gewisse Aristokraten der Ansicht waren, die französischen Bauern wären eine zu nationalisierende und zu zivilisierende „Rasse“ (vgl. Miles 1991: 203). Eine derartig weite Definition, welche die soziale Konstruktion der „Rasse“ nicht auf heutige Phänomene beschränkt, sondern historische Begriffe und Grenzziehungen auf ihren rassistischen Gehalt hin untersucht, scheint dem foucaultschen Verständnis sehr nahe. Dabei ist jedoch ein Unterschied ganz offensichtlich ist: Foucault sieht Staatsrassismus tatsächlich als Phänomen des modernen Staates, während Miles diese dialektische Verbindung nicht herstellt und sich auch auf historische Ausformungen von Rassismus vor der Entstehung des modernen Staates bezieht.

Insofern ist es ratsam, den Begriff des Staatsrassismus möglichst deutlich von dem soziologischen Begriff des Rassismus zu trennen, denn Staatsrassismus meint tatsächlich eine genuin politisch-historische Ausformung und ist nur in Verbindung mit der Etablierung des modernen Staates zu denken. Der moderne Staatsgedanke verbindet sich dabei mit der Vorstellung der Rasse und der Spaltung der Staatsbevölkerung in ein legitimes und ein illegitimes Lager¹⁷. Der Staat, die „Rasse“ und die Bevölkerung werden dabei zu den drei zentralen Begriffen. Durch den Staatsrassismus wird die legitime politische Macht der „Rasse“ gegenüber den illegitimen Teilen der Bevölkerung ins Feld geführt. Der moderne Staat wird zum zentralen politischen Mittel der Rasse mit dem Ziel eine autonome, souveräne Herrschaft über sich selbst zu etablieren. Die homogene Rasse repräsentiert hierbei eine „natürliche Reinheit“, während die Bevölkerung selbst nur das Produkt verschiedener frühere Kämpfe ist und somit ein „unreines Konglomerat“ aus zumindest einer weiteren „Rasse“ darstellt.

»Es ist ein Paradox angesichts der Ziele und der anfänglichen Form des von mir dargestellten Diskurses [der Gegen-Geschichte; Anm.CN], daß dieser nun in einen Staatsrassismus mündet, und zwar in einen Rassismus, den die Gesellschaft gegen sich selber, gegen ihre eigenen Elemente, ihre eigenen Produkte kehrt; ein innerer Rassismus permanenter Reinigung, der zu

¹⁷ Foucault nennt als besonders deutliches Beispiel dieses Diskurses die nationalsozialistische Massenvernichtung (2009: 102f).

einer der grundlegenden Dimensionen der gesellschaftlichen Normierung wird« (Foucault 2009: 81).

Diese Theorie über den modernen Staat soll im Anschluss hieran modifiziert werden. Es scheint nicht schwer zu erraten, dass das, was Foucault „die Rasse“ nennt, im Folgenden als „Nation“ wieder die Bühne betreten wird. Im nächsten Abschnitt wird die vorgestellte Theorie Foucaults um eine wichtige Facette, nämlich um die Idee der vorgestellten nationalen Gemeinschaft (*imagined communities*) von Benedict Anderson (2006) bereichert werden. Es scheint nämlich so, dass die zwei biologischen Umformungen, welche die Untertanen zunächst über die Zusammenfassung zur Bevölkerung und dann über die Beschwörung der „Unreinheit“ der Bevölkerung und der verlorenen Reinheit der „Rasse“ erfahren haben, nicht als Prozesse mit einem statischen Ergebnis (einer einmalig fixierten Vorstellung der „Rasse“) zu denken sind; zumindest nicht mehr. Viel eher, bilden sich heute die wirkmächtige Kategorie über welche sich staatsrassistischer Ausschluss und die binäre Spaltung artikulieren, in der permanente Neuerfindung der Idee „des Nationalen“ und „der Nation“.

Ann Laura Stoler wirft hier ein, dass das binäre Konzept Foucaults in Verbindung mit der Nation unterkomplex bleibt: »For the discourse of the nation, as much recent work has shown, did not obliterate the binary conception of society but rather replaced it with a finer set of graded exclusions in which cultural competencies continued to distinguish those who were echte Dutch, pure-blood French, and truly English« (1995: 93, Herv. i. O.). Es ist gewiss richtig, dass sich in unterschiedlichen Kontexten verschiedene Formen staatsrassistischen Ausschlusses finden lassen, welche man untereinander differenziert betrachten kann. Was aber all den unterschiedlichen Ausformungen inhärent ist, ist eine eklatante Asymmetrie zwischen der sich ins metaphorische Zentrum des Staates setzenden „Rasse“, welcher es vorbestimmt scheint, den Staat zu bilden und zu formen, und den Personen, welche als Gefährdung dieser „Rasse“ und deren politischen Herrschaftsanspruch definiert werden. Insofern scheint eine Analyse auf Basis des binären Schemas durchaus zulässig und sinnvoll. Es mag zwar sein, dass man unterschiedlichen feindlichen Gruppen verschiedene „Gefährlichkeit“ beimisst (und somit eine Abstufung und Hierarchisierung von AbweichlerInnen vornimmt). Die grundsätzliche Struktur ist aber dennoch – wenn man analytisch auf die Vorstellungen der im Zentrum stehende „Rasse“ fokussiert – von einer dichotomen Ordnung der Welt geprägt.

2. Von der Rasse zur Nation: Benedict Andersons Genealogie der Nation

»As we have seen earlier, in everything ›natural‹ there is always something unchosen. In this way, nation-ness is assimilated to skin-colour, gender, parentage, and birth-era - all those things one can not help.«

Benedict Anderson 2006: 143

Die innere Spaltung der Gesellschaft, wie Foucault sie skizzierte und wie sie im vorherigen Abschnitt rekonstruiert wurde, scheint sich im heutigen durch große Migrationsbewegungen geprägten Europa in einer besonderen Weise abzubilden. Mögen es bis ins frühe 20. Jahrhundert vor allem tatsächliche kriegerische Konflikte gewesen sein, welche in der Geschichtsschreibung in doppelter Weise beschworen wurden – nämlich entlang von Gewinnern und Verlierern eben jener Kämpfe und Kriege –, so zeigt sich die innergesellschaftliche Spaltung heute auch an den Folgen globaler Migration, also an einem gegenwärtigen Phänomen, nach demselben Muster. Der globale Süden scheint seine (post-)kolonialen Konflikte mit den (post-)imperialistischen Staaten durch Migrationsbewegungen „körperlich“ (im wahrsten Sinne des Wortes) nach Europa zu tragen. Dies soll gewiss keine Verengung auf ehemalige Kolonialstaaten bedeuten, denn auch in Ländern ohne Kolonialgeschichte scheinen Vorstellungen geschichtlicher GegnerInnenschaft um Lebensraum und Lebenschancen zentrale Antriebsfaktoren für die Konstruktion einer innergesellschaftlichen Spaltung zu sein. Der tatsächliche historische Kampf tritt aber auf jeden Fall in den Hintergrund, wird abstrakt und metaphorisch.¹⁸ Wichtig sind hierbei keine geschichtlichen Fakten, sondern viel eher eine angenommene, „natürliche“ Feindschaft um den Lebensraum, die Lebenschancen, einer als biologisch, natürlich, einheitlich und zusammenhängend gedachten „Nation“.

Die einseitige Konstruktion einer idealisierten, homogenen Staatsnation, welche es zu beschützen und „reinzuhalten“ gilt, ist heute ebenso wie in Zeiten des Kolonialismus sichtbar. Die Gefährdung der Einheit der Nation bezieht sich dabei auf unterschiedliche Charakteristika, etwa auf Herkunft,

¹⁸ Hier kann etwa die berühmte Rede des britischen Ministers Enoch Powell aus dem Jahr 1968 genannt werden, welche unter dem Titel „Rivers of Blood Speech“ bekannt wurde. Darin warnt er vor einer übermäßigen Einwanderung aus den karibischen Gebieten des Commonwealth mit dem Hinweis, dass sich die schwarze Bevölkerung in England nicht integrieren und die englische Lebensart nicht teilen würde. Powell sah Rassenkriege als unausweichlich an – was in Hinblick auf die gewaltsamen Proteste von Schwarzen in vielen englischen und US-amerikanischen Städten in den 70er Jahren nicht vollkommen verfehlt gewesen zu sein scheint. Die apokalyptischen Zustände, die er vorhersah, bewahrheiteten sich jedoch nicht.

Religion, Hautfarbe, (wiederum) Nationalität, eine gemeinsame Kultur (im deutschsprachigen Raum kursiert auch der Begriff „Leitkultur“) oder die zweifelhafte Vorstellung einer „gemeinsamen Geschichte“. So behauptet etwa Thilo Sarrazin, der Autor des populärwissenschaftlichen Bestsellers *Deutschland schafft sich ab*, während einer Pressekonferenz: »Nach einer *mehr als 1000-jährigen Geschichte* ist das deutsche Volk rein quantitativ auf dem Weg, sich selbst abzuwickeln« (Sarrazin zit. n. Fritz 2010 m. Herv.). In dieser Aussage wird ein, für die heutige Zeit charakteristisches Denkmuster deutlich, welches von einem aktuellen Ideal (der Existenz des deutschen Volkes) ausgehend, retrospektiv eine natürliche Genese der Nation konstruiert. Mittels dieser Argumentationsstrategie mutiert die „allgemeine“ Geschichte zu einer „Geschichte der Nation“. Das in diesem Fall beschworene, scheinbar „natürliche“ und „homogene“ deutsche Volk wird dabei zum Resultat eines naturhaften, schon immer in der Menschheitsgeschichte angelegten Entwicklungsprozesses der Nationen stilisiert. Diese Sichtweise geht vom status quo aus – eben von der Existenz der „deutschen Nation“ – und interpretiert die europäische Geschichte als evolutionär-zivilisatorische Geschichte der Nationen. Die Nation wird dabei zum vorgeblich natürlichen Ergebnis geschichtlicher Prozesse. Aus einem ernsthaften historischen Blickwinkel ist diese ex-post Rationalisierung beziehungsweise nachträglich ins Werk gesetzte Nationalisierung der Geschichte freilich nicht haltbar. Die Idee der Nationen im modernen Sinne existierte auf keinen Fall vor dem Westfälischen Frieden. Viele Autoren verorten die Entstehung von Nationalstaaten gar erst 100 Jahre später, also im 18. Jahrhundert, da erst seit dieser Zeit populäre Vorstellungen von Nationen belegt sind (Anderson 2006: 12; Jansen und Borggräfe 2007: 37–43; Miles 2000: 31).

Dennoch ist es heute möglich, Geschichte ab einem gewissen Zeitpunkt als Geschichte *der Nation* zu erzählen. Historische Ereignisse (oftmals Schlachten) oder Figuren (zumeist Herrscher) werden dabei zu Kondensationspunkten nationaler Narrative, beziehungsweise zu Bezugspunkten für nationale Ideale und Gefühle nationaler Zusammengehörigkeit. Im sowjetischen Russland wurde beispielsweise in einem monumentalen Propagandafilm Sergei Eisensteins die Entstehung der russischen Nation an den Kampf des Fürsten Alexander Newsky gegen die deutschen Ritterorden im 13. Jahrhundert geknüpft. In Serbien kreist diese Geschichte um die Schlacht gegen das Osmanische Reich auf dem Amselfeld im 14. Jahrhundert, in Ungarn um den Nationalheiligen König Stephan I. (969–1038), in Deutschland um Otto I. (912–962), König des Heiligen römischen Reiches (so gesehen in der 20-teiligen Dokumentation *Die Deutschen* des öffentlich-rechtlichen Fernsehsenders ZDF).

Ausgehend von dieser widersprüchlichen und stets retrospektiv sinnstiftenden Nationalisierung der Geschichte ist es notwendig, das gedankliche Konzept und die Genese dieses stark verinnerlichten Phänomens „der Nation“ zu beleuchten. Hierzu werde ich mich auf Benedict Andersons (2006) 1983 entstandenes Werk *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* beziehen. Damit bezwecke ich, die staats- und nationalismuskritische Komponente des Staatsrassismus durch einen modernen Nationalismusbegriff deutlich zu machen und somit die Aktualität der foucaultschen Thesen nachzuweisen. Die Nation beweist sich damit – durch ihren genuin modernen, etatistischen und politischen Charakter – als die heute wirkmächtige Ausformung des foucaultschen Begriffs der „Rasse“ im Kontext des Staatsrassismus.

2.1 Grundsätze der modernen Nation

Wie entsteht nun jenes dominante Bild der Nation, welches dann wiederum die innere Spaltung der modernen Gesellschaft hervorbringt? Dazu soll in diesem Abschnitt kurz in Benedict Andersons Theorie zur Entstehung der Nation und des Nationalismus eingeführt werden. Anderson geht in seinem Werk der ideellen (oder ideologischen) Genese moderner Nationen nach. Ihm zufolge sind Vorstellungen von Nationen im europäischen Kontext Phänomene des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts. In Amerika setzte die gedankliche Zusammenfassung von Menschen zu Nationen schon ein Jahrhundert früher ein, nämlich mit den Unabhängigkeitsbestrebungen der Kolonien. Das besondere an Andersons Analyse der Nation stellt, neben der historischen Herleitung, die Herausstellung der wesentlichen zivilisatorischen Techniken dar, die dem Nationalgedanken den Weg bereiteten. Zusätzlich beleuchtet er dabei die Struktur des gedanklichen Konstrukts „Nation“. Eine Nation ist demnach (1) imaginiert (*imagined*), (2) begrenzt (*limited*), (3) und souverän (*sovereign*) (Anderson 2006: 6). Die Nation wird insofern imaginiert, als sie keine echte, „objektive“ Substanz besitzt, das heißt nur sozial konstruiert ist und sich nicht auf „natürliche“ Unterschiede berufen kann. In der Tat sind selbst „nationale“ Sprachgrenzen fließend und stets politisch und sozial konstruiert; ein Umstand welcher sich nicht zuletzt in Bezug auf die serbokroatische und serbische Sprache machen lässt.

Für Anderson steht fest, dass die Idee der Nation, wie wir sie heute kennen, ihren Ausgangspunkt im 17. Jahrhundert nahm, und davor keine Entsprechung kannte. Das Besondere und Neue an der Idee der Nation ist, dass sie Menschen nicht nur über räumliche, sondern auch über zeitliche Distanz

zu einer Nation verbindet. Dies bringt uns zu dem Aspekt der Begrenzung. Die Nation ist und war nie etwas Globales, sondern stets begrenzt und gedanklich von anderen Räumen (nationalen oder „unzivilisiert, nicht-nationalen“) umgeben. Neben Annahmen über sprachliche Zusammengehörigkeit wurden aber auch Grenzen auf Grundlage der traditionellen Zusammenfassung (etwa auf Grund der etablierten Verwaltungseinheiten im kolonialen Südamerika) zu nationalen Grenzen. Zwar ist in der heutigen Zeit mit der Vorstellung der Nation noch nicht automatisch der explizite Wunsch nach einem eigenen, vollständig souveränen und autonomen Staatsgebiet verbunden¹⁹, jedoch kann von einem, prinzipiell als legitim erachteten, moralischen Anspruch auf nationale Selbstbestimmung (Autonomie, Souveränität) ausgegangen werden.

Das einleitende Zitat zu diesem Kapitel weist auf eine Besonderheit hin, welche es zu beachten gilt: Anderson erkennt, dass Nationalismus weniger als Ideologie (wie etwa Faschismus, Marxismus oder Liberalismus) angesehen werden sollte, sondern soweit naturalisiert ist, dass er in seiner heutigen Form eher den „natürlichen“ und „nicht wählbaren“ Aspekten des menschlichen Lebens zuzurechnen ist (wie Hautfarbe, Religion oder der Generation, welcher man angehört).

»Part of the difficulty is that one tends unconsciously to hypostasize the existence of Nationalism-with-a-big-N (rather as one might Age-with-a-capital-A) and then to classify ›it‹ as an ideology. (Note that if everyone has an age, Age is merely an analytical expression.) It would make things easier if one treated it as if it belonged with ›kinship‹ and ›religion‹, rather than with ›liberalism‹ or ›fascism‹« (Anderson 2006: 5).

In seiner Gegenüberstellung von Alter, Religion, Abstammung und Nationalität wird deutlich, dass bei all diesen Charakteristika eine aktive Wahl im Sinne einer Selbsteinordnung entweder unmöglich oder aber bis zu einem gewissen Maß „unnatürlich“ ist. Bedenkt man die sozialkonstruierte Natur der Nation, muss daraus geschlossen werden, dass hier offenbar ein besonderer Grad der Verinnerlichung des Nationen-Gedankens erreicht wurde, welchen diesen Gedanken auf eine Stufe mit Religion und Gender stellt. Die Nation ist somit weniger politische Ideologie als politische Realität, in welche Jede

¹⁹ Jeffrey Shepherd (2010: 115ff) verdeutlicht in seiner Geschichte der in Arizona ansässigen Hualapai, dass diese ein nationales Selbstverständnis ausgeprägt hätten. In seinem Werk mit dem Titel *We are an Indian Nation*, weist er auf nationale Vorstellungen der Hualapai hin, welche sich im 20. Jahrhundert entwickelt hätten, aber heute – möglicherweise auf Grund der politischen Aussichtslosigkeit einer solchen Forderung, sowie der schwierigen ökonomischen Situation die eine Loslösung von den USA mit sich ziehen würde – keine Ansprüche auf ein eigenes, vollständig souveränes und autonomes Staatsgebiet erheben.

und Jeder zwangsläufig hineingeboren wird²⁰. Da dies aber nicht immer so war – die Nation ist schließlich ein relativ junges Phänomen –, gilt es zunächst, die Entwicklung der Nation und des Nationalismus nachzuzeichnen.

Einige historische Schritte waren für die Genese des Nationalgedankens elementar. Hier ist einerseits die Herausbildung von einheitlichen Schrift-/Hochsprachen in Europa zu nennen, während andererseits in den amerikanischen Kolonien vor allem der Konflikt bezüglich der bürokratischen Strukturen und Aufstiegschancen zwischen dem europäischen Zentrum und der exterritorialen Peripherie zentral waren. Beide diese Schritte sind im Wesentlichen Elitenprojekte, was deutlich wird, wenn man die kleine bürokratische Kaste der kolonialen Beamten sowie die über lange Zeit geringen Alphabetisierungsraten in Europa bedenkt. Es war daher notwendig, die elitäre Vorstellung der nationalen Gemeinschaft zu popularisieren und sie entweder über das gesamte Staatsgebiet (wie etwa in Russland) oder zum Zwecke der Sezession gegen eine zentralisierte Staatsmacht (wie etwa in Ungarn) auch unteren gesellschaftlichen Schichten schmackhaft zu machen.

2.2 Die historisch-konkrete Genese des Nationalen: Gemeinsame Sprache und koloniale Pilger

Für die Entwicklung der europäischen Nationen war die jeweilige gemeinsame Sprache von zentraler Bedeutung. Während, wie später noch genauer gezeigt werden wird, in Amerika andere Faktoren die Vorstellung von der Nation beeinflussten, war in Europa also vor allem die Idee der sprachlichen Zusammengehörigkeit bestimmend. Mit der Erfindung des Buchdrucks und der darauffolgenden raschen Verbreitung von Büchern und Druckwerken ging eine sprachliche Homogenisierung einher. Um den Buchdruck wirtschaftlicher zu betreiben, war es notwendig, unterschiedliche Sprachen zu einer weithin lesbaren, einheitlichen Schriftsprache zu verbinden. Bestimmte sprachliche Formen wurden daher privilegiert (erst damals setzte sich etwa in England die East Midland Variety – der Vorläufer des modernen „Oxford Englisch“ – als Standardschriftsprache durch).

Die Rolle des Kapitalismus in dieser sprachlichen Vereinheitlichung darf dabei nicht unterschätzt werden. Anderson schreibt: »Nothing served to 'assemble' related vernaculars more than capitalism,

²⁰ Es muss hier offen bleiben, inwieweit Nationalgedanken in sogenannten *failed states* vorzufinden sind. Eine Vermutung, die jedoch einer eingehenden Analyse bedürfen würde, lautet, dass auch in diesen Staaten Nationalitätskonstrukte vorzufinden sind, welche jedoch keine Einheit mit dem politischen Gebilde des Staates bilden (etwa in Belgien).

which, within the limits imposed by grammars and syntaxes, created mechanically reproduced print-languages capable of dissemination through the market« (Anderson 2006: 44). Die Homogenisierung der Sprachen hatte dabei sowohl qualitative als auch quantitative Auswirkungen auf die bis dato stark differenzierte Sprachvielfalt. Quantitativ trug die Homogenisierung zur Transformation und Annäherung von Lokalsprachen zur Hochsprache bei, oder, anders ausgedrückt, zum Aussterben von Sprachen und somit zur Verminderung der Sprachenvielfalt. Qualitativ kam es zu einer impliziten Hierarchisierung der Sprachen, wobei die zur Schriftsprache für die Wertigkeit einer Lokalsprache ausschlaggebend war. Von diesem Zeitpunkt an war es möglich zwischen „Hochsprache“ bzw. Standardsprache und „Dialekten“ zu unterscheiden und gleichzeitig »languages of power« (Anderson 2006: 45) zu etablieren.

Populäre Zeitungen und Bücher förderten jedoch nicht nur die Herausbildung und Verbreitung der privilegierten Sprache, sondern schufen durch die sprachliche Homogenisierung auch eine Vorstellung der (Sprach-)Gemeinschaft und ihrer Grenzen. Sie organisierten und informierten die sprachliche Gruppe über das, was dieser Gruppe „wichtig“ erscheinen mochte, vermittelten deren Grenzen und verbanden Menschen, welche die Zeitung lesen konnten, zu einer Gemeinschaft „der LeserInnen“, beziehungsweise jener, welche die Sprache lesen und sprechen konnten. Hierbei muss aber darauf verwiesen werden, dass die „populäre Zeitung“ selbst nur einer Bildungselite zugänglich war. Noch im 19. Jahrhundert konnte ein überwiegender Teil der Bevölkerung Europas nicht lesen (in Frankreich und England, den in dieser Hinsicht fortschrittlichsten Ländern Europas, lag die AnalphabetInnenrate im Jahr 1840 bei etwa 50 Prozent und in Russland sogar bei 98 Prozent (vgl. Anderson 2006: 75f).

Über die Homogenisierung der Sprache und ihrer einheitlichen Verschriftlichung infolge des Buchdrucks wurde nicht nur ihre Tendenz, sich zu wandeln vermindert, sondern sowohl räumliche als auch zeitliche Distanzen gedanklich überbrückbar. Die homogene Sprache bot die Möglichkeit sich in einer größeren Gemeinschaft über Generationen hinweg zu betrachten. Anderson hält im Bezug auf die heutige Zeit fest: »[F]or three centuries now these stabilized print-languages have been gathering a darkening vanish; the words of our seventeenth-century forebears are accessible to us in a way that to Villon his twelfth-century ancestors were not« (Anderson 2006: 45). Sprache konnte also erst über populäre Vermittlungsmedien (Bücher und Zeitungen) zur wesentlichen zivilisatorischen Voraussetzung der Nation werden. Erst dadurch war es möglich, sich in einer säkularen (das heißt

nicht durch das Band der gemeinsamen Religion verbundenen) Gemeinschaft mit Menschen zu sehen, welche man nie zuvor getroffen hatte und wohl in den meisten Fällen nie treffen würde. Gleichzeitig war es nun erstmals möglich, die Nation über zeitliche Distanzen hinweg mit einer durchgängigen Geschichtsschreibung abseits der Geschichte des Herrschergeschlechts zu denken, nämlich als Geschichte der durch die gemeinsame Sprache zusammengefassten Menschen.

Für die sich entwickelnden Nationen auf dem amerikanischen Kontinent stellte sich der Fall allerdings anders dar. Dort konnte nicht die Sprache als Einheit spendender Faktor herangezogen werden, teilten die Vertreter der Kolonialmacht doch dieselbe Sprache mit ihren Nachbarn und mit ihrem europäischen Mutterland. Dennoch entwickelten sich die amerikanischen Nationen vor den europäischen. Zum Einen geschah dies – wie in Europa auch – auf Basis der Verbreitung lokaler Zeitungen. »[T]he newspaper of Caracas quite naturally, and even apolitically, created an imagined community among a specific assemblage of fellow-readers [...]« (Anderson 2006: 62). Zum Anderen war, wie Anderson hervorhebt, die geteilte Leidensgeschichte der etatistischen Pilger – das heißt der kolonialen Beamten – von Bedeutung. Während in Europa mit den sich ausdifferenzierenden absolutistischen Staaten eine zunehmend professionalisierte Bürokratie die Aristokraten verdrängte, blieb den kreolischen Beamten eine Karriere in der höheren Bürokratie im europäischen Mutterland zumeist verwehrt. Aufgrund von Vorurteilen und rassistischen Ansichten über die in den südlichen Kolonien geborenen Staatsdiener hatten Kreolen in der Verwaltung in Spanien kaum Möglichkeit, längerfristig Fuß zu fassen (Anderson 2006: 58ff). Dieses geteilte Schicksal der Mitglieder der kolonialen Beamtenkaste, welches sie gegenüber ihren „spanischen“ Kollegen benachteiligte, bildete laut Anderson einen wesentlichen Faktor in der Herausbildung der Unabhängigkeitsbestrebungen und damit der Nationen. Gegenüber der europäischen Entwicklung, wurden in Amerika daher keine Sprachgrenzen zur territorialen Abgrenzung der Nationen herangezogen, sondern vor allem die schon existierenden, von der Kolonialmacht etablierten Verwaltungsgrenzen.

2.3 Die populäre Nation: offizieller und inoffizieller Nationalismus

Die Unabhängigkeitsbestrebungen in Amerika waren zunächst ein elitäres Projekt von kolonialen Beamten, welche ihre hohe Stellung in der Machthierarchie in Amerika nicht für ihre Karriere im Mutterland nutzen konnten. Aus dieser Enttäuschung heraus, versuchte man entgegen den Interessen des europäischen Mutterlandes die erwirtschafteten Profite nicht abzuführen, sondern zu behalten.

Dabei traten bemerkenswerte Koalitionen zum Vorschein: Kämpften die Kolonisten für die Erhaltung ihrer wirtschaftlichen Basis, also unter Anderem für die Beibehaltung der Sklaverei, versuchte das europäische Mutterland durch rechtliche Verbesserungen für die Ausgebeuteten deren Loyalität gegen die Sezessionisten zu nutzen. Erst später erkannten manche Unabhängigkeitskämpfer, dass besonders in den südamerikanischen Gebieten die Inklusion der Sklaven und Indigenen notwendig war, um gegen das europäische Mutterland effektiv vorgehen zu können(vgl. Anderson 2006: 48ff).

In Europa vollzog sich die Popularisierung des Nationalgedankens anders, wenn man so will, in Form von zwei einander entgegenwirkenden Bewegungen: einerseits einer Stärkung der Zentralmacht, andererseits sezessionistischen Bewegungen. Im letzteren Fall formierte sich die Nation vor allem durch das Verlangen nach politischer Selbstbestimmung einer (über eine gemeinsame Sprache oder ein gemeinsames, unglückliches Pilgerschicksal) nationalisierten Gruppe gegen eine zentralisierte – möglicherweise mit einer bestimmten Hoch- oder „Machtsprache“ verbandelten – Staatsmacht. Die tatsächliche Form der angestrebten Nation konnte dabei stark variieren. »The ›nation‹ thus became something capable of being consciously aspired to form early on, rather than a slowly sharpening frame of vision. Indeed, as we shall see, the ›nation‹ proved an invention on which it was impossible to secure a patent. It became available for pirating by widely different, and sometimes unexpected, hands« (Anderson 2006: 67). Im Falle des ungarischen Nationalismus wird die Tendenz der gewünschten Popularisierung von Seiten der ungarischen Aristokraten besonders deutlich. Im späten 18. Jahrhundert hatte Joseph II. Deutsch als offizielle Amtssprache im österreichisch-ungarischen Reich eingeführt. Dies ließ nicht so sehr den deutsch-österreichischen Nationalismus im Vielvölkerreich erstarken, sondern vor Allem den Nationalismus der unterlegenen Sprachgruppen, nicht zuletzt den der ungarischen Aristokraten. Um aber ihren ungarischen *Nationalismus* bzw. „die ungarische Nation“ in die realpolitische Waagschale werfen zu können, waren die Aristokraten darauf angewiesen durch gewisse Zugeständnisse an die Ungarisch sprechende Bevölkerung die Vorstellung einer ungarischen Nation zu popularisieren. Anderson hierzu:

»[P]recisely because [the nation; Anm. CN] was by then a known model, it imposed certain ›standards‹ from which too-marked deviations were impermissible. Even backward and reactionary Hungarian and Polish gentries were hard put to it not to make a show of 'inviting in' (if only to the pantry) their oppressed compatriots. [...] If 'Hungarians' deserved a national

state, then that meant Hungarians, all of them; it meant a state in which the ultimate locus of sovereignty had to be the collectivity of Hungarian-speakers and readers« (Anderson 2006: 81f).

Die Aristokraten mussten ihren bis dato „Untertanen“ also entgegenkommen, was so viel bedeutete wie, ihre Herrschaft nicht mehr vornehmlich zur eigenen Bereicherung zu nutzen, sondern (zumindest in bestimmten Punkten) zum Wohle ihrer „Bevölkerung“. Zu den Zugeständnissen zählten unter Anderem die Abschaffung der Leibeigenschaft, die Ausweitung des Wahlrechts und Verbesserungen im Bildungsbereich (Anderson 2006: 82). An dieser Stelle ist es sinnvoll, an Foucaults Überlegungen zur Schaffung der Kategorie der Bevölkerung als dem Bezugspunkt des modernen Staates bzw. moderner Politik (Foucault 1983: 183ff) zu erinnern. Zum Zwecke ihres persönlichen Machterhalts gegenüber dem Kaiser waren die Aristokraten genötigt, sich an ihre Bevölkerung zu wenden und Versprechungen zu machen. Anders gesagt: Da sie ihre Herrschaft nicht mehr durch die Souveränität des Kaisers geschützt sahen, waren sie dazu bereit, sich einer neuen Quelle der Souveränität zu zuwenden, nämlich sie direkt von ihrer Bevölkerung abzuleiten beziehungsweise zu erhalten.

Als Reaktion auf derlei secessionistische nationale Bewegungen strebten auch die zentralstaatlichen Herrscher eine Nationalisierung an, einen „offiziellen“ Nationalismus. »These ›official nationalisms‹ can best be understood as a means for combining naturalization with retention of dynastic power, in particular over the huge polyglot domains accumulated since the Middle Ages, or, to put it another way, for stretching the short, tight, skin of the nation over the gigantic body of the empire« (Anderson 2006: 86). In einer Doppelbewegung nationalisierten sich die Herrscherfamilien auf der einen Seite (die Habsburger wurden „Österreicher“, die Romanovs „Russen“) und ihre Reiche auf der anderen Seite (im Habsburgerreich hatte sich Deutsch als Amtssprache etabliert, im Zarenreich wurden andere Sprachen als Russisch aus den Schulen und Universitäten verbannt, obwohl der Großteil der Aristokraten Deutsch sprach). Die Dynastien wurden nachträglich „nationalisiert“. Dieser offizielle Nationalismus verschaffte der Herrschaft einerseits Legitimität, andererseits konnte damit eine Nationalisierungspolitik betrieben werden, welche sich gegen sprachliche Minderheiten richtete. Mit dieser Popularisierung der „Nation“ ging aber auch eine grundsätzliche Neuausrichtung der zentralstaatlichen Politik einher. Obwohl, anders als in den europäischen Kolonien in Amerika und im Kontext inoffizieller Nationalismen, keine Eliten einen Schulterschluss mit der Bevölkerung suchten um gegen staatliche Herrschaftsstrukturen

aufzubegehren, wurde es mit diesem forcierten offiziellen Nationalismus auch notwendig Politik zu betreiben die „positive“ Einwirken das Leben der Bevölkerung (beziehungsweise der „nationalen“ Teile der Bevölkerung) als erstrangiges Ziel postulierte.

Zusammenfassend kann hier also konstatiert werden, dass in Europa die sprachliche Homogenisierung die ersten Grenzen und Einschlüsse der *imagined community* für eine Bildungselite vorstellbar machte. In Amerika vermittelte sich das Zusammengehörigkeitsgefühl einerseits über lokale Zeitungen, andererseits über den Ausschluss der in den Kolonien geborenen Beamten von hohen Staatsämtern im Mutterland. Der Prozess der Popularisierung wurde einerseits in Europa wie auch in Amerika von sezessionistischen Eliten, andererseits in den europäischen Großreichen von den zentralstaatlichen Herrschern betrieben. Grundlage waren in beiden Fällen gramscianischen Intellektuell (Gramsci 1972: 118–123), das sind Medien, Zeitungen, Bücher oder tatsächliche Menschen die es schaffen eine soziale Kohäsion innerhalb einer Gruppe – in diesem Fall einer Nation – herbeizuführen. Wobei als Einschränkung zum Verständnis Gramscis bemerkt werden sollte, dass diese Intellektuellen teils „organisch“ ihren Sprachgruppen entwachsen – wie etwa die von Anderson erwähnte Lokalzeitung in Caracas – aber ebenso von gewissen Intellektuellen aktiv forciert wurden – wie im Falle des ungarischen Nationalismus. Als Reaktion auf diese populären Bewegungen versuchten sich die Herrscherfamilien in Europa in einem nationalen Gewand zu geben und in unterschiedlicher Intensität auch eine „Nationalisierung“ ihrer Reiche zu betreiben.

2.4 Drei Thesen zur Nation: Ideologie, binäres Weltbild, Staatsrassismus

Wie muss nun die Nation analytisch gedacht werden? Anderson zeigt in seinem historischen Abriss, welche sozialen Hintergründe unterschiedliche Nationalismen und nationale *imagined communities* begünstigt und geformt haben; wie, von welchen Schichten und entlang welcher gemeinsamen Muster Nationen geformt wurden. Für eine analytische Entschlüsselung der Nation muss aber von dieser historisch-konkreten Rekonstruktion abstrahiert werden. Der für diese Arbeit wesentliche Aspekt ist also weniger der tatsächliche historische Ausgangspunkt bestimmter Nationen, sondern der Prozess der ideologischen, gedanklichen Zusammenfassung und die mit der Vorstellung nationaler Zusammengehörigkeit einhergehenden Selbstverständlichkeiten. Ein wichtiger Punkt betrifft den ideologischen Gehalt des Nationalismus. Diese ideologische Komponente des Nationalismus ist somit

der Ausgangspunkt für die erste von drei Thesen, die ich im Folgenden aufstellen und diskutieren werde:

(1) *Der Nationalismus, als Vorstellung von nationaler Zusammengehörigkeit, ist eine Ideologie.*

Der ideologische Gehalt des Nationalismus wurde lange Zeit ignoriert, ist aber alles andere als inexistent oder nur schwach ausgebildet. Dazu beigetragen hat unter Anderem die Universalität des Konzepts der Nation. Unabhängig von Herkunft, Religion oder Klasse zählt sich heute beinahe Jede und Jeder zu einer Nation (oder zu mehreren). Postkoloniale Staaten haben ebenso Nationalismen ausgebildet wie die Staaten der KolonisateureInnen. Gewiss gibt es Staaten, bei denen die Vorstellung nationaler Zusammengehörigkeit in Zweifel zu ziehen ist, wie etwa in Belgien oder Somalia. Nichtsdestotrotz fühlt man sich heute zumeist einer oder mehreren Nationen zugehörig. Vor allem im europäischen Kontext gilt daher: Jede und jeder hat eine Nationalität.

Dass der ideologische Charakter so lange übersehen wurde, lässt sich mit Anderson auch auf die marginale philosophische Rezeption der Thematik zurückführen: »[U]nlike most other isms, nationalism has never produced its own grand thinkers: no Hobbes, Tocquevilles, Marxes or Webers« (Anderson 2006: 5). Tatsächlich scheint Nationalismus nicht wie andere „-ismen“ philosophisch untermauert zu sein, was aber nicht darüber hinwegdeuten kann, dass es sich durchaus um eine Ideologie handelt. Zwar erscheint „Nationalität“ heutzutage als etwas von Natur aus Gegebenes, als würde die Vorstellung nationaler Zugehörigkeit auf keiner besonderen „Ideologie“ fußen, jedoch kann dies einer genaueren Untersuchung nicht standhalten. Insofern ist Andersons Einwand, man solle Nationalismus eher wie „Abstammung“ oder „Religion“ (als etwas dem Menschen „natürlich“, von Anfang an Mitgegebenes) betrachten, bestenfalls als Hinweis zur korrekten Deskription des populären Verständnisses des Nationalismus zu verstehen, nicht aber als analytischer Hinweis.

Viel eher ist Nationalismus nämlich eine Ideologie der naturhaften Zusammengehörigkeit einer Nation. Nationen wiederum sind die kollektiven sozialen Gebilde (*imagined communities*), auf welche sich der moderne Staat und „legitime“ (das heißt eigentlich: durch einen signifikanten Teil einer „Bevölkerung“ getragene) Ansprüche auf politische Autonomie und Selbstherrschaft zurückführen lassen. Bedenkt man, dass es sich dabei um eine imaginierte, genuin politisch-herrschaftliche Gemeinschaft handelt, welche in der Regel eine relativ einheitliche Sprache, gewisse etatistische Strukturen und die Idee der Volkssouveränität, beziehungsweise des Nationalstaates voraussetzen, so wird klar, dass sich die Nation nur in einem bestimmten historisch-sozialen Kontext

herausbilden konnte. Der Nationalismus ist insofern eine der ganz wenigen Ideologien, welche tatsächlich aus bestimmten historischen und gesellschaftlichen Verhältnissen – ohne signifikante philosophischer Fundierung – direkt abgeleitet werden kann.

(2) *Der imaginative Akt der Zusammenfassung setzt Ein- und Ausschlüsse voraus und basiert heute auf einer doppelt-binären Weltsicht.* Ein- und Ausschlüsse bilden das logische Fundament der Nation. Nur durch die Abgrenzung zu Anderen hat es überhaupt Sinn, von einer eigenen Nation auszugehen. Die erste binäre Grenzziehung betrifft die Abgrenzung nach außen gegenüber anderen Nationen und Nationalstaaten. Es ist die Annahme, dass es mehrere Nationen auf der Welt gibt, die jeweils legitime Ansprüche auf einen eigenen staatlichen Verband, auf politische Selbstbestimmung, das heißt auf einen Nationalstaat, erheben (und zu einem Großteil diese Ansprüche auch realisieren konnten; also heute als Nationalstaaten existieren). Dieses Bild wird über eine vereinfachte Sicht auf das Weltsystem als die Verwirklichung eines Systems von autonomen, souveränen Nationen beziehungsweise Nationalstaaten vermittelt. Diese erste binäre Struktur (die eigene Nation – andere Nationen) geht noch nicht so sehr in die Tiefe des „Wesens“ der eigenen Nation, oder ihres nationalen Charakters, sondern blickt vornehmlich auf die anderen Nationalstaaten, ihren Repräsentationsanspruch gegenüber bestimmten als homogen imaginierten Nationen. Die anderen Nationen treten dabei als handelnde Akteure in der Geschichte (oft verquickt mit der Geschichte vorangegangener Feudalstaaten) und in der internationalen Politik mit anderen Nationen in Interaktion. Manchen dieser Nationen wird dabei eine gewisse makropolitische Wesenhaftigkeit beigemessen, beziehungsweise unterstellt (ein bestimmter Charakter oder Eigenschaften).

Die zweite binäre Struktur zeigt sich im Inneren des eigenen Staates (verstanden als Raum, in dem die legitime Staatsgewalt im weberschen Sinn direkt wirksam ist). Während die erste Grenzziehung jenseits dieses Raumes verortet ist und andere Nationalitäten in den Blick nimmt, welche im internationalen Staatensystem als getrennt vom eigenen Staat/von der eigenen Nation begriffen werden, bedarf die zweite Grenzziehung die Vorstellung einer nationalen Substanz im Sinne eines kollektiven Bevölkerungskörpers. Die Nation erlangt eine Art Wesenhaftigkeit und wird als an sich homogene Gemeinschaft mit bestimmten Eigenschaften inklusive einer eigenen Kunst, moralischen Wertvorstellungen und einer spezifischen Geschichte imaginiert. Dies ermöglicht, die soziale (und politische) Welt entlang eines „nationalen Rasters“ zu begreifen, einzuteilen zu strukturieren, zu benennen und zu dechiffrieren. Dieser Ein- und Ausschluss geht einher mit der

Vorstellung einer wesenhaften Nation, also einer Nation mit einem bestimmten Charakter, einer exklusiven Bevölkerung und einer spezifischen Geschichte. Die gedankliche Selbstverortung in einer Nation setzt demzufolge eine klare Abgrenzung von Individuen und/oder gesellschaftlichen Gruppen voraus, welche nicht keine Teile der eigenen Nation darstellen. Die Ein- und Ausschlüsse, werden heutzutage also einerseits über die Existenz anderer Nationalstaaten im Weltsystem vermittelt, andererseits aber auch über die universelle Annahme der Existenz von spezifisch-nationaler Kunst und Geschichte. All dies trägt zu der Idee eines nationalen Idealtypus bei.

Menschen können durch diese nationale Wesenhaftigkeit innerhalb oder außerhalb der Nation verortet werden – je nachdem wie sie aufgrund ihrer individuellen Lebensführung, Herkunft, Umgangssprache, Religion, etc. in die imaginierte Nation hinein passen²¹; je nachdem wie sie dem nationalen Idealbild, dem nationalen Bevölkerungskorpus entsprechen. Zum Beispiel werden über die nachträglich propagierte „Geschichte der Nation“ inhaltliche Aspekte vermittelt, welche die Grundlage einer Bewertung von Individuen und Gruppen entlang eines nationalen Rasters ermöglichen. Während etwa in den USA und Australien europäische Einwanderungsnarrative das Selbstverständnis der Nation dominieren und etwa indigene Bevölkerungsgruppen zumeist außerhalb oder nur am Rand der nationalen Narrative vorkommen, ist Mitteleuropa durch Vorstellungen einer migrationslosen „Alteingesessenheit“ der Bevölkerung geprägt. ZuwanderInnen beziehungsweise MigrantInnen im Allgemeinen kommen in diesen Bildern nur peripher vor, da ihre „Geschichte“ keinen Platz im dominanten nationalen Narrativ einnimmt und sie als Gruppe nicht dem nationalen Ideal entsprechen.

(3) *Die Nation – als durch ein binäres Weltbild geprägte Ideologie der nationalen Zusammengehörigkeit – ist der dem modernen Staat innewohnende Ausdruck des Staatsrassismus.* Aus den oben beschriebenen zwei Punkten – dem ideologischen und dem „binären“ Aspekt – lässt sich schließen, dass es sich bei der Vorstellung von „Nationen“ um einen Ausdruck der

²¹ Das heißt jedoch noch nicht, dass Jede und Jeder die oder der die Vorstellung von nationaler Zugehörigkeit teilt oder einer nationalen Kategorisierung anhängt, sofort ein Ausländerfeind oder eine Ausländerfeindin wäre. Viel eher wird es durch die nationale Strukturierung der heutigen Gesellschaft beinahe unmöglich, das Faktum unterschiedlicher Nationalitäten nicht in der einen oder anderen Weise wahrzunehmen und als zentrale Strukturkategorie anzuerkennen. Dies muss weder per se mit einer unumstößlichen Antipathie gegenüber „anderen Gruppen“, noch mit der Verunmöglichung des Umgangs mit einzelnen Individuen anderer Nationalität einhergehen. Hingegen weist dies auf eine die Wahrnehmung strukturierende Sicht hin, welche sich über die Begriffe der Nation und des Nationalismus vermittelt.

staatsrassistischen Struktur des modernen Staates handelt. Die Nation ist heutzutage eine weithin verinnerlichte, unreflektierte und universalistisch verklärte Vorstellung, welche ihren ideologischen Aspekt gekonnt zu verstecken weiß. Nationale Zugehörigkeit wirkt wie ein natürlicher Aspekt unserer heutigen sozialen Welt wodurch die sozial und politisch konstruierten Ein- und Ausschlüsse, die damit einhergehen, verdeckt werden. Die nationalen Vorstellungen und Ideale rekurren sich aus der nationalen Geschichtsschreibung, Mythen und Geschichten und vermitteln ein nationales Raster anhand dessen die soziale Welt wahrgenommen, eingeteilt und benannt wird. Auf Basis dieser verinnerlichten Vorstellung ist es möglich, zwischen „Mitgliedern der Nation“ und „AbweichlerInnen“ zu unterscheiden. Nichts anderes kann das „Wesen“ der Nation ausmachen, als eine konkrete Versinnbildlichung einer nationalen Substanz – der Verabsolutierung und Nationalisierung bestimmter Wertvorstellungen, der staatlichen Geschichte, Kunst- beziehungsweise Kulturleistungen und einer bestimmten Zusammensetzung der Bevölkerung. Die Nation wird mit „typischen“ Charaktereigenschaften verbunden, welche sich aus diesen nationalen Narrativen, Mythen und der nationalen Geschichtsschreibung speisen. Dies wiederum determiniert nicht bloß den „Charakter“, sondern auch das soziale „Erscheinungsbild“ der souveränen, nationalen Bevölkerung.

Die Souveränität, nach welcher „die Nation“ strebt, bezieht sich unweigerlich auf die politische, staatliche Herrschaft in Form eines Nationalstaates. Der Grundsatz dieser Forderung der Nation ist die Gewissheit ihrer inneren Homogenität, welche wiederum auf Basis der nationalen Substanz und nationaler Ideale beurteilt wird. Diese Gewissheit wird durch individuelles oder kollektives Abweichen in „nationalen Punkten“ in Frage gestellt. Dadurch, dass gewisse Personen den impliziten oder expliziten Verhaltensvorschriften (moralischen Wertvorstellungen, Religion) der Nation nicht nachkommen können oder wollen, oder bestimmten Vorstellungen durch ihre physischen, biologischen oder biographischen Eigenschaften nicht entsprechen, manifestieren sie in ihrem Wesen die Heterogenität der Gesellschaft. Diese Diskrepanz zu beseitigen wird mit dem Anspruch der Nation auf souveräne, politische Selbstherrschaft zu einer wesentlichen nationalen Zielbestimmung.

Es handelt sich dabei um nichts anderes als um eine nach innen gerichtete Hygiene welche mit dem Bild der Nation und dem Wunsch nach nationaler Souveränität (und „nationaler Einheit“) einhergeht. Die Anklänge die hier an den Staatsrassismus erinnern, keineswegs zufällig. Der Staatsrassismus hat in der modernen Vorstellung von Nationen seinen heutigen Ausdruck gefunden,

nicht zuletzt, weil Nationen, wie auch der Staatsrassismus, nur im Kontext moderner Staatlichkeit als Konzepte wirkmächtig sind. Die Nation entspricht somit der foucaultschen „Rasse“, wobei der Begriff der Nation den Vorteil hat, den Ort der Hegemonieproduktion – das nationale Ideal – exakt zu benennen und weniger an „Rassenklassifizierungen“ anknüpft wie sie etwa im 19. Jahrhundert aufgestellt wurden. Die jeweiligen nationalen Selbstbezeichnungen haben längst die großen „Rassentheorien“ abgelöst. Staatsrassismus, beziehungsweise die verschiedenen Nationen haben viele Bereiche gefunden, auf denen staatsrassistische Exklusionsmechanismen basieren können (Sprache, Religion, Herkunft, „genetische/körperliche Unversehrtheit“, Hautfarbe, Wohlstand/finanzielle Mittel, ethische/moralische Werthaltungen, sexuelle Vorlieben, Patriotismus, etc.). All diese Kriterien heute noch mit „Rassen“ in Verbindung zu bringen scheint den Begriff zu weit zu spannen und vernachlässigt die Zentralität des Staates in dem gesamten Bild.

Dem Begriff der imaginierten, sozial konstruierten, biologisierten und durch Mythen und eine spezifische Geschichte vermittelten Nation (oder nationalen Substanz) gelingt es die soziale Vorstellung – auf welcher Staatsrassismus basiert – viel schärfer zu benennen und den Raum der Reproduktion staatsrassistischer Exklusion genau zu treffen, ohne auf den modernen Staat als zentralen Akteur in diesem Geflecht zu vergessen.

3. Motivationsquelle und sprachliche Reproduktion des Staatsrassismus:

Überlegungen auf Basis Axel Honneths Theorie der Anerkennung

Bislang lag der Fokus der Diskussion auf der Herausarbeitung einer kohärenten Staatstheorie mit Foucaults (2009) Überlegungen zum Staatsrassismus und Andersons (2006) Nationalismustheorie im Zentrum. Der Staatsrassismus bezeichnet dabei die Tendenz einer Gruppe, welche sich als der „wahre, legitime, nationale Bevölkerungsteil“ des Nationalstaates selbstverortet – ich will diese Gruppe aus Gründen der Einfachheit von nun an „die Nation“ nennen –, eine Demarkationslinie zu den nationalen AbweichlerInnen zu definieren und darüber hinaus auch noch eine Reinigung des Staates von diesen Elementen explizit oder implizit zu fordern und diese bewusst oder unbewusst, aktiv oder passiv zu verfolgen. Staatsrassismus umfasst also das Bewusstmachen sowohl einer gedanklichen Trennung, als auch von Handlungen, die diese Trennung politisieren, das heißt, die einen Ausschluss fordern oder vollziehen. Es ergab sich dadurch die Idee des modernen Staates als einer binären Struktur, mit „der Nation“ auf der einen und den Abweichlern und Abweichlerinnen auf der anderen Seite, beziehungsweise „der Nation“ im Zentrum und den AbweichlerInnen an der Peripherie des Staates. Damit sind im Wesentlichen die Vorstellungen beschrieben, welche den modernen Staat, abseits von Vertrag, Gesetz und legaler, rationaler Herrschaft, umkreisen und sich mit dem Begriff des Nationalstaates trefflich zusammenfassen lassen.

Dieser Abschnitt soll sich nun mit der bislang noch nicht diskutierten Frage beschäftigen, was Menschen zum Staatsrassismus motiviert und wie sich die gedankliche Grenzziehung sozial vermittelt. Warum sollten Personen, welche im modernen Staat aufgewachsen und sozialisiert sind, motiviert sein, diese innergesellschaftliche gedankliche Trennung herzustellen und sie im Extremfall bis zu ihrer mörderischen finalen Konsequenz zu treiben? Bei der Diskussion dieser Frage soll nicht der Versuch unternommen werden, individuelle und persönliche Beweggründe zu ergründen, sondern die in den modernen Staat strukturell eingelassene Motivationsquelle auszumachen. Diese strukturelle vorhandene Motivationsquelle darf aber nicht als eine, jedes Individuum gleichermaßen beeinflussende Kraft angenommen werden, welcher man nicht entkommen könnte, sondern sie muss als eine grundsätzliche Tendenz verstanden werden, die unterschiedliche Menschen zu unterschiedlichen Taten und Reaktionen veranlasst. Räume für Widerstand und Kritik sollen hier also nicht negiert werden; hingegen soll die grundsätzliche Struktur, auf welcher die Motivation zum Staatsrassismus beruht herausgestrichen werden. Hierzu werde ich zunächst Axel Honneths (2003)

Theorie der Anerkennung in zwei Unterkapiteln einführen. Danach soll die dialektische Beziehung von Missachtungserfahrung und Motivation, sowie die Bedeutung von Sprache (genauer noch: von kollektiven Semantiken) bei der Reproduktion des Staatsrassismus diskutiert werden.

3.1 Vom moralischen Tatbestand zum sozialer Kampf

Axel Honneths (2003) Sozialphilosophie, die er in *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* systematisch entwirft, diagnostiziert ein grundsätzliches Problem vieler moderner Gesellschaftstheorien in einer vereinfachten Sicht auf die Motivationen menschlichen Handelns, welche die moralische Dimension (etwas ungenau könnte man dies mit dem Anspruch gut zu handeln und gut behandelt zu werden umreißen) außer Acht ließen. Gesellschaftlicher Wandel müsste daher »mit Bezugnahme auf die normativen Ansprüche erklärt werden [...], die in der Beziehung der wechselseitigen Anerkennung strukturell angelegt sind« (Honneth 2003: 8) und sich aus einem moralischen Empfindungshorizont ergeben. Die oder der *phänomenologisch Andere* (das heißt jemand, der nicht ich bin) ist die Bedingung zur Erweiterung und Selbstwerdung des Individuums und zwar mittels der Anerkennung, die mir von dieser oder diesem Anderen entgegengebracht wird. Diese Anerkennung ist verantwortlich für eine gelungene „Ich-Genese“ (Honneth 2003: 114) und die Herausbildung von Selbstbewusstsein, Selbstschätzung und Selbstvertrauen. Nur durch die ständige Entwicklung dieses »praktischen Selbstverhältnisses« (Honneth 2003: 148) kann man sowohl zu einem vergesellschafteten (entspricht: „gesellschaftsfähigen“, „sozialen“), als auch zu einem individuierten (entspricht: „eigenständigen“, „selbstsicheren“) Menschen werden.

Der Raum, in welchem sich wechselseitige Anerkennung herstellen, kann, ist (unter Berufung auf Hegels *System der Sittlichkeit* und die empirische Sozialpsychologie von George Herbert Mead) die Sphäre zwischenmenschlicher, kommunikativer Beziehungen²². Das fundamentale menschliche Bedürfnis nach Anerkennung ist in der Sphäre der Interaktion mit Anderen schon immer eingelassen.

²² Honneth bleibt damit der habermas'schen Tradition treu, nach welcher sich in der Sphäre der Kommunikation die wesentlichen Elemente einer Gesellschaftstheorie finden lassen. Dies bedeutet eine Betonung des intersubjektiv-konstruktivistischen Charakters moderner Gesellschaften, deren soziale Kräfteverhältnisse, sowie der Macht-Wissen Komplex (d.h. Wahrheitsparadigmen) und das grundsätzliche Selbstverständnis einer Gesellschaft (als „aufgeklärt“, „christlich“, „sozialistisch“, etc) sich in kommunikativen Akten produzieren und reproduzieren.

Anerkennung darf dabei jedoch nicht als bloße „Wertschätzung“ missverstanden werden, sondern bezieht sich auf das vollständige Wahrnehmen und Achtung der oder des Anderen als emotional bedürftiges, mit mir moralisch gleiches und auf Basis seiner oder ihrer individuellen Eigenschaften und Fähigkeiten sozial wertzuschätzendes Wesen (Honneth 2003: 211).

Wird einem Individuum die Anerkennung in einem dieser Bereiche verwehrt, so manifestiert sich dies als Missachtungserfahrung, welche wiederum die Herausbildung gesunder Formen des Selbstvertrauens, der Selbstachtung oder der Selbstschätzung gefährden. Honneth schreibt: »[W]eil die Erfahrung sozialer Anerkennung nämlich eine Bedingung darstellt, an der die Identitätsentwicklung des Menschen im ganzen hängt, geht mit deren Ausbleiben, der Mißachtung also, notwendigerweise die Empfindung eines drohenden Persönlichkeitsverlustes einher« (2010: 100). Wird dieses Anerkennungsbedürfnis missachtet, wird meine „Ich-Genese“ verhindert und es entsteht somit ein »moralischer Tatbestand« (Honneth 2000: 98).

Ausgehend von dem Gefühl der Missachtung entwickelt sich ein innerer Antrieb, diese Verletzungen zu überwinden. Die Missachtung wird also zu einer Motivationsquelle für einen individuellen oder sozialen, metaphorischen oder tatsächlichen Kampf gegen das Verletzungsgefühl mit dem Ziel, die zuvor verwehrte Anerkennung durch den oder die Andere(n) auf diese Weise zu erhalten. Da der Ursprung der Missachtungserfahrung auch in gesellschaftlichen Mechanismen, wie dem Recht oder der Solidarität, angelegt sein kann, ist es in bestimmten Fällen möglich, die »Ziele über den Horizont individueller Absichten hinaus, bis zu einem Punkt [zu] verallgemeinern [...], an dem sie zur Basis einer kollektiven Bewegung werden können« (Honneth 2003: 259).

Soziale Kämpfe gewähren somit »Einblicke in die geschichtliche Bedeutung von Mißachtungserfahrungen« und »die moralische Logik sozialer Konflikte« (Honneth 2003: 8). Individuelle Missachtungserfahrungen werden dann zu charakteristischen Verletzungsgefühlen einer ganzen Gruppe, wenn mittels einer »kollektiven Semantik« (Honneth 2003: 262) der verantwortliche, gesellschaftliche Mechanismus im Hintergrund benannt wird (etwa Rassismus, Sexismus oder Antisemitismus). Durch diesen Ansatz lassen sich Bürgerrechtsbewegungen (die Frauenbewegung, die ArbeiterInnenbewegung, die vielen unterschiedlichen Bürgerrechtsbewegungen in den USA, Australien, etc.) als Reaktion auf moralische Missachtungserfahrungen verstehen, welche durch eine kollektive Semantik als typisch für eine bestimmte Gruppe nachgewiesen wurden.

3.2 Sphären der Missachtung: Liebe, Recht, Solidarität

Es gibt drei Sphären, in denen unterschiedliche Bedürfnisse nach Anerkennung eingelassen sind. Dies sind die Bereiche der (1) *Liebe* (die Anerkennung der eigenen emotionalen Bedürftigkeit mittels individueller Zuneigung durch LebenspartnerInnen, FreundInnen und Familie), des (2) *Rechts* (die Anerkennung der moralischen Zurechnungsfähigkeit, vermittelt über rechtliche Gleichstellung) und der (3) *Solidarität* (die Anerkennung der individuellen Fähigkeiten und Eigenschaften, vermittelt über Empfindungen gesellschaftlicher Wertschätzung). Zu jeder dieser Formen der Anerkennung kann eine spezifische Form der Missachtung ausgemacht werden: Misshandlung und Vergewaltigung im Bereich der Liebe; die Entrechtung und Ausschließung im Bereich des Rechts; die Entwürdigung und Beleidigung im Bereich der Solidarität (Honneth 2003: 211). Die Systematik dieser Dreiteilung wird deutlich, wenn man sich die spezifischen Räume und Anerkennungsstrukturen genauer ansieht.

(1) Das Anerkennungsbedürfnis im Kontext der *Liebe* richtet sich auf die eigenen emotionalen und intimen Bedürfnisse. Es geht darum, durch ein Gegenüber (also durch mit mir vertraute Personen) zu einer „Bejahung“ meiner Person als nach Liebe und Freundschaft bedürftiges Individuum zu gelangen. Dieses Anerkennungsbedürfnis, welches sich in sogenannten Primärbeziehungen (Mutter-Kind, zwischen Liebenden, in der Familie und in Freundschaften) vollzieht, ist aber nicht dazu geeignet, eine gesellschaftliche, sozialgeschichtliche Relevanz zu entwickeln. »[E]in Kampf ist nur in dem Maße als ›sozial‹ zu charakterisieren, in dem sich seine Ziele über den Horizont individueller Absichten hinaus, bis zu einem Punkt verallgemeinern lassen, an dem sie zur Basis einer kollektiven Bewegung werden können« (Honneth 2003: 259). Da sich im Bereich der Liebe der Kreis der Betroffenen zumeist auf wenige Person beschränkt und eine möglicherweise notwendige Erkämpfung dieser Anerkennung meistens nicht über das betroffene, missachtete Individuum hinausgehend intersubjektiv verallgemeinert werden kann, bietet dieser Bereich der Anerkennung kaum Potential für soziale Kämpfe²³. Nicht zuletzt wenn man bedenkt, dass sich Kämpfe um Anerkennung in dieser Sphäre zumeist an einzelne Personen richten. Ein gesellschaftlich wirksamer *moralischer Tatbestand* ist hingegen im Bereich des Rechts sowie im

²³ Es gilt jedoch zu überlegen, inwiefern auch Missachtungen in diesem Bereich zu spürbaren, gesellschaftlich relevanten Kämpfen führen können – selbst wenn sie nicht als „sozial“ im eigentlichen Sinne bezeichnet werden können. Es ist etwa denkbar, dass die Missachtung von Eltern gegenüber ihren Kindern zu Kämpfen der Kinder gegen ihre Eltern führt, was wiederum nicht weit von der Form sozialer Kämpfe um Anerkennung entfernt sein muss.

Bereich der Solidarität schon immanent. Diese Bereiche setzen soziale Formen als Quelle der Anerkennung voraus.

(2) Im *Recht* (Honneth 2003: 173–195) manifestiert sich eine genuin moderne Bedingung zur praktischen Selbstwerdung, da sich über einen geteilten rechtlichen Status die Anerkennung der Fähigkeit zum moralischen und „vernünftigen“ Handeln vermittelt. Das Recht richtet sich dabei an die Menschen in ihrer Gleichheit und geht davon aus, dass „alle“ Menschen bestimmte Vorstellungen von Richtig und Falsch teilen. Dies ermöglicht es, sie mit den gleichen Freiheitsrechten auszustatten. Das heißt also, über den „universalen“ Status der Staatsbürgerschaft wird die Fähigkeit zum moralisch richtigen Handeln bestätigt und sozial vermittelt. Ein inhomogenes Recht, welches – wie etwa im Kontext von Sklaverei, oder bezüglich „BürgerInnen zweiter Klasse“ – gewisse Personen strukturell legislativ benachteiligt, vermittelt diese moralische Gleichheit mit „den Anderen“ nicht. Heute noch sind etwa Kinder bis zu einem gewissen Alter nicht strafmündig, weil ihnen ein korrektes gesellschaftlich-moralisches Einschätzen ihrer Handlungen nicht zugebilligt wird. Dies ist auch bei Sachwalterschaften der Fall. In der Geschichte finden sich aber noch weitere Beispiele, wie auch außerhalb der Sklaverei rechtliche Kategorien geschaffen wurden, die eine Entrechtung aufgrund von unterstellten Defiziten in den Fähigkeiten zum „richtigen“ Handeln oder zum „richtigen“ Einschätzen von Situationen bedeuteten.²⁴ Ein Beispiel hierzu liefert T.H. Marshall in einer Diskussion über die Entwicklung von Arbeiterrechten in England:

»Although in fact they [the early Factory Acts; CN] led to an improvement of working conditions and a reduction of working hours to the benefit of all employed in the industries to which they applied, they meticulously refrained from giving this protection directly to the adult male-the citizen par excellence. And they did so out of respect for his status as a citizen, on the grounds that enforced protective measures curtailed the civil right to conclude a free contract of employment. Protection was confined to women and children, and champions of women's right were quick to detect the implied insult. Women were protected because they were not citizens« (Marshall und Bottomore 1991: 15).

²⁴ Noch heute sind beim olympischen Eishockey die Frauenmannschaften dazu verpflichtet, einen vollständigen Gesichtsschutz, also einen Vollvisierhelme zu tragen. Für die Männermannschaften ist dies nicht vorgeschrieben.

Hier zeigt sich nicht zuletzt die Vielschichtigkeit der rechtlichen Form der Anerkennung. Die Missachtung oder Nicht-Zuerkennung der Fähigkeit zum „richtigen“ Handeln und Beurteilen einer Situation manifestiert sich nicht nur in offensichtlich diskriminierenden Gesetzen, sondern auch bei Fragen, wie viel Schutz bestimmte Menschen vor ihrer eigenen „natürlichen“ Unvernunft brauchen. Andere Formen der Missachtung sind die offensichtliche Ungleichheit hergestellt durch die rechtliche Manifestierung einer gesellschaftlichen Trennung, wie sie etwa in einigen Bundesstaaten der USA nach der Sklaverei etabliert wurde (die so genannte Jim-Crow-Gesetze). Honneth schreibt dazu: »Was also hier der Person durch Mißachtung an Anerkennung entzogen wird, ist die kognitive Achtung einer moralischen Zurechnungsfähigkeit, die ihrerseits erst in Prozessen sozialisatorischer Interaktion, mühsam erworben werden muss« (Honneth 2003: 216). Diese sozialisatorischen Prozesse können entweder als Prozesse der Anpassung an die moralischen Wertvorstellungen und Normen der Nation verstanden werden (Integration, Assimilation), oder aber als emanzipatorische Prozesse der Kritik an der innergesellschaftlichen moralischen Hierarchie (etwa die Herabstufung der moralischen Zurechnungsfähigkeit von Frauen, Kindern, sowie bestimmten ethnischen oder religiösen Gruppen, gegenüber der unmarkierten, männlichen, erwachsenen, weißen, christlichen „Norm“).

(3) Die *solidarische Anerkennung* (Honneth 2003: 196–210) verläuft nicht über ein gleichermaßen institutionalisiertes Instrument wie das Recht und ist somit auch keine explizit moderne Quelle der Anerkennung. Prinzipiell besteht „Solidarität“ in der Anerkennung des gesellschaftlichen Wertes eines Menschen in seiner individuellen Besonderheit. Während das Recht auf die Gleichheit der Menschen abzielt, erfolgt im Bereich der Solidarität eine Anerkennung des Individuums als wertvolles (und sozusagen „erwünschtes“) Mitglied, mit wertvollen individuellen Eigenschaften und Fähigkeiten. Honneth schreibt: »[I]nnerhalb der auf konflikthaftem Weg zustandegekommenen Werteordnung bemißt sich das soziale Ansehen der Subjekte doch an den individuellen Leistungen, die sie im Rahmen ihrer besonderen Formen der Selbstverwirklichung gesellschaftlich erbringen« (2003: 207). Es handelt sich dabei um die Anerkennung der vom Individuum gewählten Lebensführung, seines stets unfertigen Projektes der Selbstverwirklichung. Zwischen Selbstverwirklichungen und der gesellschaftlichen Anerkennung dieses individuellen Projektes besteht also eine dialektische Beziehung.

Hierbei sind die Werthaltungen der solidarischen Gemeinschaft von besonderer Bedeutung. Sich als Teil der Gruppe anerkannt zu fühlen »ist daher ein Gefühl des Gruppenstolzes oder der

kollektiven Ehre; darin weiß der Einzelne sich als Mitglied einer sozialen Gruppe, die gemeinsam Leistungen zu erbringen in der Lage ist, deren Wert für die Gesellschaft von all ihren übrigen Angehörigen anerkannt wird« (Honneth 2003: 208). Die damit verbundene Missachtungserfahrung beschreibt Honneth so:

»[I]st nun eine gesellschaftliche Werthierarchie so beschaffen, daß sie einzelne Lebensformen und Überzeugungsweisen als minderwertig oder mangelhaft herabstuft, dann nimmt sie den davon betroffenen Subjekten jede Möglichkeit, ihren eigenen Fähigkeiten einen sozialen Wert beizumessen« (2003: 217).

Bestimmten Berufen wird ihr gesellschaftlicher Wert nur halbherzig zugebilligt oder überhaupt auf Basis gesellschaftlicher Wertvorstellungen in Abrede gestellt (zum Beispiel im Bereich der Prostitution oder Reinigungsdienstleistungen, im Bereich unbezahlter häuslicher Arbeit, Kindererziehungsarbeit oder Sozialarbeit²⁵). Ebenso wird gesellschaftliche Solidarität auch Personen vorenthalten, die Eigenschaften haben, welche in einem nationalen Solidaritätshorizont nicht vorkommen (etwa eine bestimmte Muttersprache, Hautfarbe, Herkunft und/oder Religion). Diesen Menschen wird die Solidarität der Gruppe – zum Beispiel der Nation – nicht zu teil, da diese Eigenschaften dem imaginierten Selbstbild der Gruppe nicht entsprechen. Sie sind daher auch nicht im Stande, sich als gleichberechtigte Mitglieder dieser Gemeinschaft zu begreifen.

Die Nicht-Zuerkennung von Solidarität kommt einer Entwürdigung, beziehungsweise der Beleidigung gleich, einer Verletzung der „Ehre“ und der „Würde“ des Individuums durch eine als gesellschaftlich dominant angenommene Werthierarchie. Es wird die Existenz gewisser Wertvorstellungen angenommen, welchen man durch Fähigkeiten, Eigenschaften oder den individuellen Lebensentwurf nicht entspricht, entsprechen kann oder will.

Ein besonderer Aspekt dieser Form der Anerkennung ist die Konzeption der Gruppe nach deren Solidarität man strebt. Historisch betrachtet muss dies in flexiblen sozialen Räumen gedacht werden (Berufsständen, Arbeiterschaft, religiöse Gemeinschaften, etc.), also im Sinne nationaler und nicht-nationaler *imagined communities*. Heute scheint aber die Naturalisierung der nationalen

²⁵ Es ist gewiss kein Zufall, dass die hier angeführten Berufsfelder zu einem überwiegenden Teil auf der Arbeitskraft von Frauen basieren. Es scheint sich hier in der Tat um die geringe Anerkennung und Wertschätzung von sogenannten „frauenspezifischen“ Berufen zu handeln.

Gemeinschaft ein besonderes Maß erreicht zu haben, wodurch dieses Gesellschafts- und Gruppenverständnis andere stark überlagert zu haben scheint (zum Beispiel das „Klassenbewusstsein“). Benedict Anderson bemerkt dazu pointiert: »Dying for one's country, which usually one does not choose, assumes a moral grandeur which dying for the Labour Party, the American Medical Association, or perhaps even Amnesty International can not rival, for these are all bodies one can join or leave at easy will« (2006: 144). Durch die inzwischen lange Existenz der Nationen und die subtile Kraft der Vorstellung nationaler Zusammengehörigkeit scheint auch ein spezifisch nationaler Blickwinkel die solidarische Anerkennung nicht bloß deutlich zu beeinflussen, sondern geradezu zu unterminieren.

3.3 Zusammenfassung und Beispiele für Missachtungsbeziehungen

In diesem Abschnitt wurde deutlich, dass die wesentliche motivationale Basis gesellschaftlichen Wandels, in den menschlichen Bedürfnissen auf individuelle Anerkennung angelegt ist. Soziale Kämpfe um Anerkennung sind dabei gesellschaftlich wirksame Gegenbewegungen zu erlittener Missachtungserfahrung und organisiert sich über eine kollektive Semantik die wiederum durch eine besondere Art gramscianischer Intellektueller (Gramsci 1972: 118–125) vermittelt wird. Das heißt, dass man nicht davon ausgehen kann, dass Intellektuelle „organisch“ aus den ökonomischen Klassen erwachsen (wie Gramsci es noch dachte), sondern, dass missachtete Individuen zu einer Gruppenhaftigkeit gelangen, indem sie sich über vermittelnde Medien (poetische Intellektuelle) und sprachliche Codes und Kausalzusammenhänge (kollektive Semantiken) ihr gemeinsames Schicksal bewusst machen. Erst durch eine kollektiv geteilte Interpretation erlittener Missachtungserfahrungen – also durch eine Zurückführung der individuellen Missachtung auf einen gesellschaftlichen Mechanismus (wie etwa struktureller oder staatlich geduldeter Rassismus) – kommt es zu einer Gruppenbildung, welche die Voraussetzung für soziale Kämpfen darstellt. Beispiele für solche soziale Bewegungen sind dabei etwa die diversen Bürgerrechtsbewegungen in den USA oder Australien, Homosexuellen-Initiativen, oder Frauenrechtsbewegungen.

Abseits von diesen organisierten gegenhegemonialen Formen sozialer Kämpfe lassen sich aber auch Formen des Staatsrassismus in diese Grammatik sozialer Konflikte um Anerkennung eingliedern. Eine Motivationsquelle für Staatsrassismus ist etwa in einer besonderen Form der Missachtung der Exklusivität der Nation durch den Rechtsstaat angelegt. Es handelt sich um die rechtliche Inklusion

von „neuen“ Bevölkerungsgruppen in den Staat (zum Beispiel von ZuwanderInnen oder „nationalisierten“ indigenen Bevölkerungsgruppen), welche die Exklusivität und die Souveränität der Nation in Frage stellt (zu diesem Problemfeld mehr im anschließenden *Exkurs* Kap. II.3.4).

Dabei wird deutlich, dass sich auch staatsrassistische Exklusion als sozialer Kampf artikuliert, welche sich auf Basis einer Missachtungserfahrung gründet und mittels Intellektueller kollektive Semantiken hervorbringt. Es handelt sich dabei um die Produktion und Reproduktion der kollektiven Semantik der Nation, welche in verinnerlichten, naturalisierten Bahnen abläuft (Anderson 2006: 5) und in unterschiedlichen Texten – in Literatur ebenso wie in der Alltagssprache – identifiziert werden kann. Besonders deutlich wird dies natürlich, wenn sich die Aussagen in der einen oder anderen Weise mit „den Anderen“, „der Andersheit vom Eigenen“ auseinandersetzen, oder die Fremdheit am Rand der Erzählung deutlich zu Tage tritt.

Die Missachtungserfahrung welche „die Nation“ erleidet und auf welcher eben die Motivation zu Staatsrassismus / zum sozialen Kampf der Nation fußt, muss dabei aus einer Kontrastierung des verinnerlichten Nationalismus mit den inhärenten demokratisch-rechtstaatlichen Prinzipien des modernen Staates gewonnen werden. Um das Spannungsfeld, in dem sich „die Nation“ befindet zu begreifen sollen in einem kurzen Exkurs grundsätzliche Paradoxien, Probleme und Widersprüche im populären Verständnis des demokratischen Prinzips hingewiesen werden, um dann in einem zweiten Schritt auf die konkrete Missachtungserfahrung „der Nation“ näher einzugehen.

3.4 *Exkurs:* Einige Paradoxien des demokratischen Staates

Um die weiterführende These zu entwickeln, dass sich „die Nation“ im demokratischen Staat einer grundsätzlichen Missachtungserfahrung ausgesetzt sieht, soll in diesem Abschnitt Augenmerk auf die Unschärfen und Widersprüchlichkeiten demokratischer Konzeptionen gelegt werden. Dieser Abschnitt erhebt insofern keinen Anspruch auf Vollständigkeit und soll nur eine gewisse Ahnung für die Schwierigkeiten vermitteln, welche der weithin akzeptierte Begriff „Demokratie“ heute zu verschleiern weiß. Dabei soll es nicht um den formalen Aufbau einer Demokratie gehen, sondern um Vorstellungen und scheinbare Selbstverständlichkeiten, die durch die besondere Form des modernen demokratischen Staates vermittelt werden. Es ist daher weniger ein politikwissenschaftliches, sondern das Alltagsverständnis, auf das hier Bezug genommen wird. Grundsätzlich kreisen die Erwartungen an

liberale Demokratien um drei Prinzipien: Freiheit, Gerechtigkeit, Selbstbestimmung (zu dieser Dreigliederung siehe: Bauböck 2009: 2–5). Jedes dieser drei Felder ist dabei gleichzeitig ein Spannungsfeld der gesellschaftlichen Aushandlung. Die Vorstellungen, was der wesentliche Aspekt der Demokratie ist oder zu sein hat, ist dabei für verschiedene Personen (welche sich allesamt als „DemokratInnen“ verstehen mögen) oftmals sehr unterschiedlich. Jene drei vorangestellten Prinzipien scheinen aber das Terrain der populärsten demokratischen Grundprinzipien im Groben abzustecken.

Das Prinzip der Freiheit wird im modernen Staat konterkariert mit der Zielvorstellung des sozialen Friedens. Es müssen gewisse Rechte eingeschränkt werden, um andererseits eine friedliche soziale Koexistenz der Bürgerinnen und Bürger sicher zu stellen.²⁶ Sozialer Frieden steht also in einer dialektischen Verbindung mit dem Prinzip der Freiheit; Sicherheit und Freiheit bilden hier die Eckpunkte des Spannungsfeldes.

Dem Prinzip der Gerechtigkeit stehen der Rechtsstaat und das positive Recht gegenüber. Der Rechtsstaat, welcher sich auf das positiv gesetzte Recht stützt, erzeugt nicht immer Gerechtigkeit, sondern hat dem Buchstaben des Gesetzes (beziehungsweise, in der „common law“- Rechtstradition auch zu einem großen Teil den bisherigen Auslegungen) Rechnung zu tragen²⁷. Es besteht hier ein Spannungsfeld zwischen der Idee der autonomen Anwendung von juristischer Macht zum Zwecke der Gerechtigkeit und dem positiven Recht auf der anderen Seite. Oder kurz formuliert: es besteht keine statische Koppelung zwischen dem positiven Recht und dem Prinzip der Gerechtigkeit.

Dem Grundsatz der demokratischen Selbstbestimmung steht die Definition der legitimen politischen Gemeinschaft und des politisch mündigen (weil moralisch handlungsfähigen) Menschen gegenüber. Während das demokratische Urprinzip die Legitimation der staatlichen Herrschaft durch die Bevölkerung vorsieht, ist die Frage ob damit auch die Legitimation verbunden ist über die Form und die Elemente einer zu einem späteren Zeitpunkt legitimierenden *demos* zu entscheiden. Darüber hinaus darf nicht vergessen werden, dass vertragsfähige und „politikfähige“ Subjekte, welche die politische Gemeinschaft konstituieren, lange Zeit ausschließlich weiß, männlich und christlich gedacht wurden (vgl. hierzu etwa: Maddison 2009; Marshall und Bottomore 1991; Sauer 2000). Hier

²⁶ Für Hegel sind gerade das Gesetz und der Staat selbst die wesentlichen Bedingungen für individuelle bürgerliche Freiheit.

²⁷ Hier setzt nicht zuletzt die radbruchsche Formel an, die sich die Frage stellt, ob ein Gesetz, das große Ungerechtigkeit bewirken würde, in jedem Fall angewendet werden muss.

besteht ein Spannungsfeld zwischen der Idee demokratischer Selbstbestimmung und dem Konstrukt einer legitimen politischen Gemeinschaft.

Alle drei Größen – Freiheit (vs. sozialer Friede), Gerechtigkeit (vs. positives Recht), Selbstbestimmung (vs. Definition der legitimen politischen Gemeinschaft) – sind aber nicht nur in sich selbst ambivalent, sondern stehen darüber hinaus miteinander in Konflikt. In diesem Falle stellt sich die Frage, welchem liberalen, demokratischen Prinzip das meiste Gewicht beigemessen wird.²⁸

Abgesehen von diesen Vorstellungen und Prinzipien, die liberale Demokratien prinzipiell mit sich führen, gibt es weitere Problemfelder in der demokratischen Idee. T.H. Marshall stellt fest, dass in einer demokratischen Gesellschaft, nicht, wie der Rechtspositivist Georg Jellinek meint »[d]en Richter im eigenen Interesse in Bewegung setzen zu können [...] das wesentlichste Merkmal der Persönlichkeit« (1929: 420) sei. Marshall macht hingegen deutlich: »A modicum of legally enforceable rights may be granted, but what matters to the citizen is the superstructure of legitimate expectations« (1991: 34). Hier gibt Marshall einen Hinweis auf eine Grenze der Kohäsionsfunktion des Rechts (siehe kritisch: Buckel 2007), denn die Erwartungshaltungen die an den Staat herangetragen werden, sind um einiges vielschichtiger und zeigen sich in vielen Bereichen staatlichen Handelns und staatlicher Repräsentation. Der Anspruch der BürgerInnen an den Staat erschöpft sich also nicht in der Möglichkeit den Rechtsweg beschreiten zu können, sondern viel eher davon ausgehen und darauf vertrauen zu können, dass staatliche Politik um alle Staatsbürgerinnen und Staatsbürger in gleichem Maße besorgt ist und Anstrengungen unternimmt „Gerechtigkeit“ nicht erst über den Rechtsweg, sondern schon davor gesellschaftlich zu verwirklichen.

3.5 Honneth weiterdenken: Motivation und Missachtung der Nation

Wenn man nun Honneths Sozialphilosophie auf die als kollektiv imaginierte Nation umlegt, erkennt man, dass es sich auch bei Staatsrassismus um einen sozialen Kampf um Anerkennung handelt. Dem modernen Staat inhärente, spezifisch nationale Anerkennungsbedürfnisse bergen in sich das Potential für nationale Missachtungserfahrungen. Die Motivation zum Staatsrassismus stammt aus der Ahnung eines legalistischen Betruges an „der Nation“ von Seiten der staatlichen Herrschaft und der Gerichte,

²⁸ In der Schweiz trat das Prinzip der Selbstbestimmung im Zuge der Abstimmung über das sogenannte Minarettverbot mit dem Prinzip der Gerechtigkeit (der rechtlichen Gleichheit aller StaatsbürgerInnen) und dem Prinzip der Freiheit (der Religionsfreiheit) in Konflikt.

kurz gesagt: dem Rechtspositivismus gepaart mit liberalen demokratischen Prinzipien. Gleichzeitig ist dieser Betrug nur dann logisch nachvollziehbar, wenn sich eine Gruppe (das heißt, eine „sich als legitime Nation wahrnehmende Gruppe“) im Staat auf eine exklusive souveräne Herrschaft über eben diesen Staat beruft, beziehungsweise umgekehrt, wenn der Staat als Nationalstaat gedacht wird. Selbst dort, wo das nationale Selbstverständnis aus einer Zusammenfassung mehrerer „ursprünglicher“ Nationen erwächst – in den klassischen Einwanderungsländern wie z.B. den USA oder Australien –, gibt es ein nationales Ideal, an dessen Grenze Staatsrassismus zu finden ist. In diesen Ländern sind dies – wie schon im Begriff des *Einwanderungslandes* selbst deutlich wird – beinahe immer die indigenen Bevölkerungsteile, sowie im US-amerikanischen Kontext zusätzlich noch die afroamerikanische Bevölkerung²⁹. Darüber hinaus lässt sich argumentieren, dass etwa die amerikanischen Idealvorstellungen von Individualismus und Selbstverantwortung (siehe hierzu etwa: Jordan 1994: 11–25; Morrison 1993: 31–59) als eben solche nationalen Grutmesser für solidarische nationale Anerkennung dienen. Im Wesentlichen handelt es sich also um eine Missachtung der als legitim empfundenen Ansprüche der Nation durch den Rechtsstaat. Diese strukturell in den modernen demokratischen Nationalstaat eingelassene Missachtungsbeziehung ist eng mit dem alltäglichen Verständnis der Nation, dem alltäglichen Nationalismus, verwoben.

Der moderne Staat sieht Formen der rechtlichen und symbolischen Inklusion vor, wenn gewisse Kriterien erfüllt sind, wie etwa eine gewisse Aufenthaltsdauer und/oder bestimmte, messbare oder nachweisbare „Integrationsleistungen“. Durch Einbürgerungsgesetze, welche den „die Nation“ definierenden Aspekten nicht ausreichend Rechnung tragen, werden Menschen gegen das nationale Selbstverständnis auf denselben rechtlichen Status gehoben wie Mitglieder „der Nation“. Diese Inklusionskriterien müssen aber den impliziten Ansprüchen auf autonome, souveräne Herrschaft „der Nation“, dem Selbstverständnis (etwa in Hinsicht auf Herkunft, Umgangs- oder Muttersprache, Religion, Hautfarbe, etc.) der Nation nicht ausreichend Rechnung tragen. „Die Nation“ erfährt somit eine Missachtung ihrer Exklusivität, eine Missachtung der Forderung nach nationaler Souveränität und Selbstbestimmung, weil die demokratische Legitimation, gepaart mit den Prinzipien eines Rechtsstaates, nur durch eine bestehende Bevölkerung hergestellt werden kann. Das heißt, dass, wenn

²⁹ Die Gruppen gegen die sich dieser Staatsrassismus wendet, werden oft als „hoffnungslose Fälle“ dargestellt, an welchen die staatliche Hilfe abzuwachen scheint. In Australien ist hier oftmals die indigene Bevölkerung gemeint, welche trotz staatlicher Unterstützung noch immer mit vielen sozialen und wirtschaftlichen Problemen zu kämpfen hat (Maddison 2009).

sich Fragen der demokratischen Inklusion nicht direkt an den nationalen Charakteristika der Nation orientieren, sich darin Missachtungsmechanismen der Nation selbst manifestieren. Die Missachtung äußert sich in dem Gefühl, „nicht mehr Herr im eigenen Haus zu sein“ und durch die nationalstaatlichen Institutionen / die politischen Eliten hintergangen und missachtet zu werden. Wenn dies so gesehen wird, schlägt sich das als kollektive Missachtung des nationalen Selbstverständnisses nieder – als Missachtung der Nation in ihrer Exklusivität und somit Besonderheit. Es ist eine nicht entgegengebrachte Solidarität der staatlichen Institutionen mit der „Nation“ – eine Entehrung oder Beleidigung der Nation durch die demokratischen staatlichen Institutionen und das Recht. Im Sinne Foucaults sind Einwanderungsbestimmungen, die dem nationalen Selbstverständnis nicht entsprechen, somit Aspekte eines zu Ungunsten „der Nation“ stehenden kriegerischen Konfliktes.³⁰

Die Missachtung der „Nation“ wird darüber hinaus als Entrechtung spürbar, da mit dem rechtlichen Status auch die Annahme gleicher moralischer Urteilsfähigkeit einhergeht und der nationalen Exklusivität in diesem Aspekt nicht Rechnung getragen wird. Die „neuen“ StaatsbürgerInnen werden als feindliche Subjekte angesehen, welche durch den demokratischen Rechtsstaat nun auf eine rechtlich-moralische Ebene mit Mitgliedern der Nation gehoben wurden; also eine Gleichheit hergestellt wurde, welche in den Augen „der Nation“ nicht vorhanden ist. Die sich selbst als legitim und souverän herrschend ansehende „Nation“ erfährt dadurch, dass ihre rechtlich manifestierte Solidargemeinschaft (die nationalstaatliche Staatsbürgerschaft) auf Subjekte ausgeweitet wird die nicht als Teile der „Nation“ angesehen werden, was eine Entrechtung³¹

³⁰ Auf der anderen Seite der Demarkationslinie, auf der Seite der AbweichlerInnen, liegt natürlich ebenso (und wohl noch deutlicher) eine Missachtungsbeziehung vor: Die aus dem Bild der Nation exkludierten Personen leiden unter einer Missachtung des solidarischen Gefüges innerhalb des modernen Staates und oft auch unter Entrechtung, wenn trotz langen Aufenthaltes der rechtliche Status noch immer nicht angeglichen oder verbessert wurde. Abgesehen vom rechtlichen Status, werden im Bereich der Solidarität die rechtspositivistischen Versprechungen der Demokratie – das Versprechen der Gleichheit aller Staatsbürgerinnen und Staatsbürger – von „der Nation“ nicht eingelöst, was wiederum zu sozialen Kämpfen um Anerkennung motiviert. Es scheint auch so, als ob sich entlang dieser Bruchlinie zwei besondere Formen von Foucaults Theorie finden lassen: Während „die Nation“ mittels Staatsrassismus versucht die verlorene Souveränität wieder zu erlangen, wird ein gegen-geschichtlicher Diskurs auf der Seite der AbweichlerInnen ins Treffen geführt. Während „die Nation“ (in der extremsten Form) eine biologische Reinigung des Staatskörpers versucht, wird auf der Seite der AbweichlerInnen das Wissen über die vergangenen Kämpfe und aktuellen (ungleichen) Kräfteverhältnisse zur systemischen Herrschaftskritik verwendet.

³¹ Dies scheint sich nicht zuletzt in dem populären Argument widerzuspiegeln, dass man durch zu intensive Zuwanderung „nicht mehr Herr im eigenen Haus“ sei.

hinsichtlich ihres Anspruchs auf absoluter, autonomer Selbstherrschaft darstellt. Die Motivation durch einen sozialen Kampf die Missachtungserfahrung zu überwinden, basiert also auf einer Entwürdigung durch die politischen, nationalen Repräsentantinnen und Repräsentanten, sowie auf deren empfundene Entrechtung, da in dieser Logik eine „Verwässerung“ der Bevölkerung betrieben wird, welche die moralische Urteilsfähigkeit „der Nation“ in Frage stellt.

4. Bubers Irrtum – eine streitbare Theorie des modernen Staates

»Den Begriff ‚Verrat‘ gebraucht man im Bereich der Beziehungen zwischen dem Staat und seinen Bürgern nur im Sinne des Verrates von unten nach oben; man spricht von verräterischen Bürgern, von ihrem Verrat am Staat. Aber der schlimmste Verrat dieser Art kann nicht so unheilschwanger sein wie der, den der Staat an einem Teil seiner Bürger begeht.

Wenn irgendein Staat, wie es nun Deutschland mit seinen Juden tat, eine seiner Minderheiten, diejenige die am meisten auffällt, aus dem Bereich seines Schutzes und seiner Verantwortung stößt und sie langsam oder schnell vernichtet, ohne dass sie sich an ihm vergangen hätte, so erschüttert er damit die Fundamente seines eigenen Bestandes«

Zum ersten Jahrestag der sogenannten Reichskristallnacht (in neuerer, kritischer Literatur: Reichspogromnacht);

Martin Buber 1993 [1939]: 633

In der vorangegangenen Diskussion der Theorien von Foucault, Anderson und Honneth hat sich gezeigt, dass der Idee des modernen Nationalstaates eine innere Spaltung der Bevölkerung zu Grunde liegt. Diese stützt sich auf nationale Idealbilder, welche wiederum auf nationale Mythen und nationale Geschichtsschreibung zurückgeht. Staatsrassismus bezeichnet dabei die Tendenz die Bruchlinie zu definieren, die zwischen Jenen die dem nationalen Bild entsprechen und den AbweichlerInnen verläuft, und darüber hinaus eine Reinigung des Staates von diesen Elementen zuzulassen, explizit oder implizit zu fordern, bewusst oder unbewusst, aktiv oder passiv zu verfolgen. Staatsrassismus umfasst also das *Bewusstmachen* einer gedanklichen Trennlinie innerhalb der Gesellschaft, sowie auch Handlungen, die diese Trennung politisieren, das heißt, die den *Ausschluss vollziehen*, fordern oder einfach nur nicht verhindern.

In all dem spiegelt sich eine grundlegende Struktur wider: „Die Nation“ steht auf der einen Seite und die Abweichler und Abweichlerinnen auf der anderen. „Die Nation“ erhebt für sich den Anspruch auf die erste Stelle der nationalstaatlichen Prioritätenliste und weist Jeder und Jedem, welche die Einheit, Homogenität und staatliche Souveränität „der Nation“ gefährden, im besten Fall den Platz am philanthropischen Ende dieser Liste zu, wenn man sie nicht gleich als „Gefahrenquelle“ aus dem Staatskörper entfernt.

Anhand dieses Bildes wird auch der Irrtum Martin Bubers deutlich, welchem er aufgrund einer allzu optimistischen Vorstellung des modernen Staates und des Nationalismus anheimfiel. Der Staat beraubt sich nämlich gerade nicht seiner eigenen Grundlage, wenn er „Minderheiten [...] aus dem Bereich seines Schutzes und seiner Verantwortung stößt und sie langsam oder schnell vernichtet“. Tatsächlich handelt es sich dabei um eine grundlegende Tendenz eines jeden Nationalstaates, das

heißt, eines jeden Staates, welcher sich auf eine populäre Vorstellung nationaler Zusammengehörigkeit gründet. Im modernen Staat ist der Ausschluss von Menschen schon von vorn herein angelegt. Die soziale, und in einem nächsten Schritt auch rechtliche, Exklusion von Bevölkerungsteilen mit bestimmten Eigenschaften (Eigenschaften die dem nationalen Ideal zu wider laufen), ist ein zentrales Element der nationalstaatlichen Idee.

Gewiss steht Bubers Satz nicht in direktem theoretischem Zusammenhang mit den vorangegangenen Diskussionen. Weder bezogen sich die drei diskutierten Autoren im Besonderen auf Martin Buber, noch finden sich große zufällige Übereinstimmungen mit Bubers philosophischen Werken. Das Zitat steht viel stärker in der Tradition staats-theoretischer Gegendiskurse zum europäischen Nationalstaat, welche unter jüdischen Intellektuellen mit der Ausweitung der zionistischen Bewegung im 19. Jahrhundert Raum griffen und zu unterschiedlichen Staatsentwürfen führten (Kreisky und Stachowitsch 2010). Bubers Staatsgedanken ist dabei von einem starken Anti-Nationalismus geprägt und stand auch der zionistischen Verwirklichung des Staates Israel – im Besonderen nach der Shoah – kritisch gegenüber.³² Insofern ist Bubers Satz auch nicht hinsichtlich der impliziten, idealen Staatsvorstellung zu widersprechen, wohl aber in Bezug auf die deskriptive Aussagekraft für den europäischen Nationalstaat.

Im Kontext des Nationalstaates ist die zentrale Ideologie der Nationalismus, welcher allerdings nicht sofort als rassistische, chauvinistische Überhöhung der „eigenen Nation“ missverstanden werden darf, sondern der zunächst nur die Idee der nationalen Zusammengehörigkeit umfasst. Wie Robert Miles (1991) bei seiner Rassismustheorie, die Rassenkonstruktion von Rassismus unterscheidet, so scheint sich diese zumindest theoretische Trennung auch für Nationalismus anzubieten, wobei der Nationalismus der Rassen*konstruktion* und der Staatrassismus dem Rassismus entsprechen würden. Miles schreibt hierzu: »Den Begriff ›Rassenkonstruktion‹ benutze ich also, wenn soziale Beziehungen dadurch strukturiert werden, daß biologische Merkmale die Bedeutung bekommen, unterschiedliche soziale Gruppen zu strukturieren« (2000: 21). Gegen Miles wende ich aber ein, dass nicht nur „biologische“ Merkmale im strengeren Sinne zum Zwecke einer nationalistischen Strukturierung der Welt herangezogen werden. Hierbei kommen „nationalen Charaktereigenschaften“, welche sozial

³² So schreibt Buber 1948: »Dieser ›Zionismus‹ entweiht den Namen Zion; er ist nichts mehr als einer der krassen Nationalismen unserer Zeit, die keine höhere Autorität als das – vermeintliche! – Interesse der Nation anerkennen« (1993: 342).

und kulturell vermittelt werden ohne dass sie streng an den biologischen Körper rückgebunden werden, eine eben solche Funktion zu.

Der Nationalismus ist also die Ideologie der Zuordnung von Menschen zu „Nationen“. Die Anerkennung, welche die Strukturkategorie „Nation“ / „Nationalität“ im Alltag findet, weist darauf hin, dass die Nation einen besonderen Grad der Verinnerlichung und „Naturalisierung“ erreicht hat. Jede Person wird als Teil einer Nation angesehen, begreift sich zumeist selbst als zu einer (oder in manchen Fällen auch mehreren) Nationen zugehörig und definiert sich selbst als „Österreicherin“, „Serbe“, „Türkin“, „(US-)Amerikaner“, „Chinesin“, etc. – das heißt in einer „nationalen“ Weise. Dies geht so weit, dass die nationale Zugehörigkeit zu einem meist unreflektierten Teil der westlichen Weltsicht geworden ist: Jede und Jeder hat eine Nationalität.

Strukturell lassen sich zwei Bruchlinien in der durch Nationalismus geprägten Denkwelt ausmachen: Zum einen funktioniert Nationalismus durch Inklusion nach „innen“ (die Nation ist die Grundlage der modernen staatlich institutionalisierten Solidargemeinschaft), bei gleichzeitiger Abgrenzung nach „außen“ (das heißt: gegenüber anderen Nationen).

Andererseits – und hier kommt der Staatsrassismus ins Spiel – ist eine Nation nach „innen“ nicht von „Natur aus“ homogen. Eine „Nation“ versteht sich nicht in einem affirmativen und inklusiven Sinn als die Gemeinschaft aller in einem Gebiet lebenden Menschen, sondern definiert sich über eine ideologische „nationale“ Substanz, entlang, eines „nationalen Selbstverständnisses“, welches sich auf unterschiedliche körperliche Merkmale, auf einer bestimmte „Familiengeschichte“ (Einwanderungsnarrativ beziehungsweise Alt-Eingesessenen-Narrativ), an religiöser Zugehörigkeit oder auf bestimmte „nationale“ philosophische Grund- und Werthaltungen (Individualismus, Solidarität, etc.) bezieht. Eben jene qualitativen substantiellen „Eigenschaften“ der Nation müssen in einem gesellschaftlichen Rahmen ausgehandelt werden, um ihre Wirkmächtigkeit im Sinne eines dominanten nationalen Selbstbildes, beziehungsweise einer nationalen Idealvorstellung zu entfalten. Ist so ein nationales Ideal etabliert und weithin akzeptiert, das heißt im Wesentlichen unwidersprochen, so ergeben sich daraus Möglichkeiten zum Ausschluss derjenigen, welche den Idealvorstellungen nicht entsprechen. Diese Exklusion kann unter passiver Duldung oder aktiver Partizipation der Bevölkerungsmehrheit ablaufen. Solche Ausschlüsse reichen von akzeptierten Ressentiments gegenüber Homosexuellen bis hin zur Forderung, diese „medizinisch“ zu behandeln; von „Designerbabies“ bis zu moderner Eugenik; von der Abschaffung eines politischen

Repräsentationsgremiums³³ bis zum rechtlich legitimierten, rassistisch motivierten Raub von indigenen australischen Kindern von ihren Eltern; von Ausländerhetze bis hin zu Genoziden.

Damit sind im Wesentlichen die Vorstellungen beschrieben, welche den modernen Staat abseits von den gemeinhin bekannten Begriffen Vertrag, Gesetz und legaler, rationaler Herrschaft umkreisen und sich mit dem Begriff des Nationalstaates kurz zusammenfassen lassen. Im Folgenden will ich noch auf zwei wesentliche Punkte näher eingehen, bevor ich mit der Analyse fiktionaler Literatur beginne. Zum Einen will ich Beispiele staatsrassistischer Policies anführen, um die theoretischen Ausführungen zu konkretisieren. Zum Anderen soll Staatsrassismus als verinnerlichtes Wahrnehmungsprinzip – der wesentliche poststrukturalistische Aspekt der Theorie – nochmals deutlich herausgestrichen werden.

4.1 Der staatsrassistische Blick als verinnerlichtes Wahrnehmungsprinzip der Nation

Die Demarkationslinie zwischen den legitimen und den illegitimen Teilen der Bevölkerung (den AbweichlerInnen) ist ein strukturelles Phänomen, welches sich in der alltäglichen Wahrnehmung durch die Zuordnung von Personen zu bestimmten Nationalitäten, beziehungsweise in der (graduellen) Aberkennung von individueller Achtung (Solidarität) aufgrund bemerkbarer Fremdheit macht. Genauer noch: Es wird im alltäglichen sozialen Umgang ein nationales Raster angelegt, welches die Bevölkerung in „Nationale“ (Mitglieder der imaginierten Nation) und „weniger Nationale“ (AbweichlerInnen) zu unterteilen weiß. Eine Gruppe, welche sich selbst als der „wahre, legitime, nationale Bevölkerungsteil“ des Nationalstaates verortet, konstruiert (oftmals unbewusst) eine Demarkationslinie zu den nationalen AbweichlerInnen; eine Fremdheit mit nationalen Vorzeichen, welche sich in der Wahrnehmung und auch in der Sprache niederschlägt. Dabei ist es nicht notwendig diese Trennung automatisch mit der Forderung nach Exklusion, Entehrung oder Entrechtung zu verbinden; allein die Existenz dieser Kategorisierung gibt Hinweis auf die Probleme, die für eine demokratische Konzeption daraus erwachsen können, welche die Gleichheit aller StaatsbürgerInnen zu einem Strukturprinzip macht. Durch den Eingang der Spaltung in die Sprache, wird es möglich die AbweichlerInnen als „schlechte“, nicht dem nationalen Ideal entsprechende

³³ Im Jahr 2002 wurde das Aborigines and Torres Strait Islander Council (ATSIC), das direkt gewählte Repräsentationsgremium der indigenen Bevölkerung Australiens, unter der Regierungszeit des konservativen Premier John Howard ersatzlos abgeschafft.

StaatsbürgerInnen zu deklarieren und ihnen dadurch implizit staatsbürgerliche Rechte abzuerkennen, oder sie als dem Staat „nicht würdig“ zu erachten.

Der Nationalismus ist die all dem zugrunde liegende – und heutzutage weitgehend unreflektierte – Ideologie, durch welche die Kategorie der Nation ihre wirklichkeitsstrukturierende Bedeutung erlangt. Der darin schon substantiell angelegte Staatsrassismus tritt dann hervor, wenn die Vorstellung einer nationalen Substanz („nationale Charakteristika“) als Bewertungs- und Hierarchisierungskriterium für die in dem Staat lebenden Individuen herangezogen wird. Klar ist, dass sich darin die positivrechtliche Staatsbürgerschaft mit einem subjektiven Nationalitätsbegriff vermischt, beziehungsweise umgekehrt, unter Missachtung der rechtlichen Nationalität eine „biologische“, „ethnische“ oder gar „moralische“ Nationalität einer Person angenommen wird.

Aus diesen Überlegungen heraus lassen sich auch scheinbar widersprüchliche rassistische Kategorisierungen dekonstruieren. So werden etwa Ressentiments gegenüber einer „Gruppe“ auf Basis ihrer geringeren Legitimität, ihres geringeren „Wertes“ im Staat erklärbar, während einzelne Personen davon leicht ausgenommen werden können, wenn diese in den Augen von RassistInnen durch besondere „Leistungen“ (Integrations- oder Assimilationsleistungen) herausstechen. Kaum ein, sich womöglich gar selbst als „rassistisch“ bezeichnender Mensch wird heute einzelne positive Ausnahmen leugnen, welche „nicht so schlimm sind wie *die Anderen*“. Dennoch erhalten sich die großen Bruchlinien innerhalb der Gesellschaft – trotz dieser persönlichen Erfahrungen mit „positiven Ausnahmen“. Denn es handelt sich in den Köpfen dieser Menschen tatsächlich um eine „natürliche“ Feindschaft, von der einzelne Individuen zwar ausgenommen werden können, die sich aber auf einer Makroebene beständig zeigt.

Staatsrassismus ist deshalb ein konstantes Phänomen demokratisch verfasster Staaten, weil die Vorstellung der Nation / des Nationalen eine Selbstverständlichkeit erreicht hat, wodurch sie kaum mehr kritisch in den Blick genommen wird. Nur wenigen anderen sozialkonstruierten Kategorien ist dies in ähnlicher Weise gelungen (hier ließe sich wohl, ohne näher ins Detail zu gehen, das soziale Geschlecht nennen). Die (Um-)Welt wird in der Wahrnehmung gemäß nationaler Zugehörigkeiten strukturiert.

4.2 Zum Verhältnis von Nationalstaat zu demokratischem Rechtsstaat

Die Felder, in denen ich staatsrassistische Exklusionspolitiken vermute, sind breit gefächert und bilden dabei nur die Spitze der grundsätzlichen im modernen Staat eingelassenen Grammatik der inneren Spaltung (welche in Kap. III erneut thematisiert werden wird). Die Nation ist dabei das Rückgrat dieser Entwicklung, welche Recht und Gesetz für staatsrassistische Reinigungsmotive instrumentalisiert.

Man mag gegen diesen Punkt ins Treffen führen, dass in den letzten zwei Jahrhunderten Forderungen nach Demokratie in Verbindung mit Rechtspositivismus die modernen westlichen Staaten (zumindest ihrer Ideologie nach) zu rechtsstaatlichen, demokratischen Gebilden werden ließen, in denen Menschenrechte als hohes Gut begriffen und effektiv umgesetzt werden. Dem ist entgegenzuhalten, dass unser heutiger, moderner, demokratischer Staat notwendigerweise auch Nationalstaat ist. Im Zuge dessen sind weiters einige Punkte zu bedenken: Hinter den weithin akzeptierten Begriffen (Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Nation) verbergen sich keine einheitlichen, sondern höchst widersprüchliche Vorstellung über die konkrete Bedeutung dieser unterschiedlichen Konzepte. Für die Begriffe Demokratie und Rechtsstaat habe ich dies bereits gezeigt (Kap. II.3.4), am Begriff der Nation zeigt sich dies etwa an zwei divergierenden Vorstellungen: einerseits die eines über das positive Recht verbürgten Status der „rechtlichen Nationalität“, also der rechtlichen Zugehörigkeit zu einem Staat und somit auch zu einer Nation. Auf der anderen Seite ist die Nation – wie zuvor beschrieben – ein imaginatives Konstrukt, welches gerade *nicht* mit der positivrechtlichen Nationalität korrespondieren muss, sondern sich als exklusive Gemeinschaft auf Basis einer imaginierten „Biographie der Nation“, bestehend aus nationalen Idealbildern und Narrativen, versteht.

Daraus ergibt sich eine doppelte Problematik: Auf der einen Seite werden einige StaatsbürgerInnen noch immer nicht als vollständig anerkannte Mitglieder der nationalen Gemeinschaft begriffen, weil sie dem nationalen Ideal nicht entsprechen. Auf der anderen Seite sieht sich die nationale Gemeinschaft mit einem rechtlichen Begriff von Nationalität konfrontiert, welcher nicht ihren Vorstellungen Rechnung tragen muss und dies oftmals– aufgrund demokratischer Prinzipien – auch gar nicht vermag. Während die Problematik im ersten Fall offenkundig ist, liegt im zweiten Fall eine Missachtung der Souveränitätsansprüche, der besonderen Fähigkeiten und Eigenschaften (Honneth 2003: 211), der Exklusivität der „Nation“ vor. Diese Missachtung bietet

wiederum einen Ankerpunkt für Staatsrassismus, für einen sozialen Kampf um die Anerkennung der politisch-staatlichen Souveränität „der Nation“.

Die grundsätzliche Ursache dieses Konfliktes ist der ungelöste Widerspruch zwischen den Prinzipien des „aufgeklärt“-liberalen, demokratischen Rechtsstaates und dem Nationalstaat. Der moderne Staat als Nationalstaat steht dem modernen Staat als einem auf demokratischen Prinzipien fußenden Rechtsstaat in einigen Aspekten entgegen und tritt mit ihm etwa in einen Konflikt um die souveräne Bestimmung der Form des Staates (beziehungsweise, den legitimen Elementen der Staatsbevölkerung). Der staatsrassistische, nationale Diskurs richtet sich gegen das positivrechtlich verankerte, demokratische Prinzip der fairen, demokratischen Inklusion aller BewohnerInnen des Staates.

4.3 Beispiele staatsrassistischer Politiken

In der Geschichte scheint es hier besonders anschauliche Beispiele zu geben und es ist nicht verwunderlich, dass sowohl die Missachtung der lediglich „rechtlich“ Anerkannten, als auch die durch die rechtstaatliche Anerkennung von „nicht-Nationalen“ konstituierte Missachtung der Selbstbestimmung der Nation, oftmals paarweise auftreten, da sie sich . Ein augenscheinliches Beispiel dafür ist etwa die US-amerikanische Bürgerrechtsbewegung³⁴ und deren Kampf gegen die Jim-Crow Gesetze, welche die rassistisch motivierte Schlechterstellung der afroamerikanischen Bevölkerung nach Ende der Sklaverei vielerorts aufrecht erhielten. Während die Bürgerrechtsbewegung gegen die Missachtung ihres rechtlichen Status als gleiche Bürgerinnen und Bürger der USA auf die Straße ging, versuchten damals und auch schon zuvor rassistische Gruppen wie der Ku Klux Klan, ihr Ideal einer homogener, weiß-protestantischer USA gegen Schwarze, KatholikInnen, Menschen in „gemischten“ Partnerschaften und Homosexuelle durchzusetzen. Die von den SympathisantInnen des Ku Klux Klan erfahrene Missachtung basiert dabei darauf, dass der „aufgeklärt“-liberalen, rechtstaatlichen und demokratischen Grundordnung der USA ein Vorzug vor dem nationalen Prinzip der „rassistisch“-nationalen Reinheit gegeben wurde. Der moderne, westliche Rechtsstaat bietet also auch für

³⁴ Man bemerke hier: Der Begriff der *US-amerikanischen* Bürgerrechtsbewegung ist selbst schon ein nationalisierter Begriff für eine sozialen Bewegung.

AbweichlerInnen die Möglichkeit, gegen die inhärenten Vorstellungen einer homogenen Nation rechtliche Inklusion zu erwirken.

Es kann jedoch nicht behauptet werden, dass sich der Rechtsstaat stets gegen staatsrassistische Tendenzen behauptet hätte, oder gar eine fundamentale Gegnerschaft zwischen Rechtsstaat und Nationalstaat vorliegt. Im Gegenteil ist ersichtlich, dass bis ins 21. Jahrhundert rechtlich institutionalisierter Staatsrassismus alles andere als eine unrühmliche Ausnahme darstellt:

4.3.1 An der Grenze

An den äußeren Grenzen des Staates, das heißt dort, wo noch nicht Einbürgerung, sondern solche die Frage des legalen Aufenthaltes in einem Staatsgebiet das zentrale Thema sind (etwa im Asyl- und Aufenthaltsrecht), sind staatsrassistische Gesetze und Praktiken in unterschiedlich dezidierter Form bis heute bestimmend. An staatlichen Rändern werden präventive staatsrassistische Exklusionsmaßnahmen durch Gesetze institutionalisiert. In diesen, nur schwach durch faktisch einforderbare Rechte durchsetzten Räumen wird Staatsrassismus in seiner unverblünten Form sichtbar. Dort fusionieren (implizite) staatsrassistische mit (expliziten) rechtlichen Ausschlusspraktiken und betreffen Personen, die von vorn herein nur auf geringen rechtsstaatlichen Schutz hoffen können, da ihnen die entsprechende Staatsbürgerschaft fehlt. Zwar bieten Menschenrechte und die Genfer Flüchtlingskonvention bestimmte Sicherheiten, wie diesen in den jeweiligen Rechtsstaaten entsprochen wird ist aber höchst unterschiedlich. Bedenkt man die rechtlichen Bestimmungen zu Flucht und illegaler Migration in Europa, so sind die Tendenzen in Richtung Abschottung unübersehbar (Engbersen und Broeders 2009). Dies zeigt sich nicht zuletzt in der zunehmenden Illegalisierung von MigrantInnen bestimmter Nationalitäten (vor allem der aus dem Globalen Süden in den Globalen Norden) und der Illegalisierung von bestimmten Fluchtgründen (im Besonderen bei so genannten „Wirtschaftsflüchtlings“), beziehungsweise in der Vermischung von Flucht und illegaler, kriminell motivierter Migration und der damit einhergehenden polizeistaatlichen Behandlung, sowie in der Verschärfung der Voraussetzungen für legalen Aufenthalt (Joppke 2007: 3ff; Geddes 2008). Kurz gesagt: Die Möglichkeit, sich auf den Schutz des Rechtsstaates zu berufen, ist für Personen ohne entsprechende Staatsbürgerschaft nur bedingt möglich.

Der nationalistischen Forderung nach Selbstbestimmung und Souveränität wird heute also schon an der Staatsgrenze Rechnung getragen, indem bereits die Einreise zu einem kriminellen Akt deklariert wird. Der Versuch der inneren Hygiene des Staates zum Zwecke der Reinhaltung der

Nation besteht an den staatlichen Rändern aus präventiven, restriktiven polizeistaatlichen Maßnahmen gegen bestimmte migrierende Fremde. Historisch sind hierfür die bekanntesten Beispiele die rassistischen Einwanderungsregime in den USA (Gordon 2007: 370) und Australien (Jupp 1995: 207ff), welche noch bis ins 20. Jahrhundert in dieser eindeutigen Form in Kraft waren. Lange Zeit war man dort lediglich an explizit „weißer“, angelsächsischer Einwanderung interessiert. Ebenso kann die heute in den meisten EU-Staaten verbreitete Kasernierung und Kriminalisierung von bestimmten Asylsuchenden und MigrantInnen als Form staatsrassistischer Exklusion an der Grenze verstanden werden.

Ein weiteres Beispiel betrifft Australien. Dort kam es zwischen 1869 und 1969 auf Basis des *Aboriginal Protection Act* zu rechtlich legitimiertem Raub von indigenen Kindern von ihren Eltern. Die Motive, die hierfür ins Treffen geführt werden können, sind in der Literatur umstritten. Die grundsätzliche staatsrassistische Rationalität die dahinter steht, scheint aber unbestreitbar. Auf Grund der schlechten Datenlage kann die Zahl der Opfer heute nur grob geschätzt werden: zwischen einem Drittel und einem Zehntel aller indigenen Kinder fielen dieser staatsrassistischen Praxis zum Opfer (Human Rights and Equal Opportunity Commission 1997).

4.3.2 Kasernierung und nationales Problembewusstsein

Beim nach „*Innen*“ orientierten Staatsrassismus zeigt sich, dass gesetzlich exkludierende Regelungen in einem größeren Konflikt mit dem demokratischen Prinzip (in Kombination mit der Rechtstaatlichkeit) stehen als an der Grenze. Dies liegt daran, dass die demokratische Grundordnung moderner, westlicher Staaten bestimmten Prinzipien einen besonderen Stellenwert innerhalb ihrer Gesetze und Rechtsanwendung einräumen³⁵, so zum Beispiel dem Grundsatz einer korrekten demokratischen Repräsentation/Legitimation über allgemeine Wahlen, dem Prinzip der rechtlichen Gleichheit aller StaatsbürgerInnen und dem Legalitätsprinzip. Man könnte insofern behaupten, dass die liberalen Erbschaften der Grundforderungen der Aufklärung (die Meinungs- und Redefreiheit, die Religionsfreiheit und die prinzipielle Gleichheit der Menschen) in der Hierarchie der rechtlich berücksichtigten Grundwerte im „Normalfall“ einen tendenziell höheren Stellenwert einnehmen als staatsrassistische Forderungen nach einer abgegrenzten, „rassisch-reinen“, staatlichen Bevölkerung. In

³⁵ Dies kann in Verbindung mit der Vorstellung einer autonomen Sphäre des Rechts gedacht werden, wie sie etwa von Nicos Poulantzas (2002 [1978]; Buckel 2007: 153–155) in seiner Staatstheorie skizziert wurde.

Extremsituationen zeigt sich aber, dass die Hierarchien durchaus verschoben werden, und dass auch im „normalen“ Alltag in subtilen Weisen staatsrassistische Exklusion passiert.

Dies belegen nicht zuletzt die rechtlichen Regelungen zur Einbürgerung (diese stellt aus dem rechtstaatlichen Blickwinkel den Übergang vom „Äußeren“ zum „Inneren“ des Staates dar; vgl. Hammar 1990: 21). Realpolitisch tendieren moderne Demokratien dazu, die Möglichkeit der rechtlichen Integration von Fremden durch die Verleihung der Staatsbürgerschaft auch bei nicht vollständiger Übereinstimmung der Einzubürgernden mit dem nationalen Ideal in ihrer Rechtsordnung zu verankern. Oftmals ist EinwanderInnen eine vollständige Anpassung an das nationale Ideal aufgrund physischer Eigenschaften gar nicht möglich, besonders wenn die nationale Mythologie – wie im mitteleuropäischen Kontext – kaum Einwanderungsnarrative aufweist. In diesen Fällen erweisen sich physische Merkmale (Hautfarbe und ähnliches) als Marker der Fremdheit und des Abwechlertums, des „nicht zur Nation Dazuzählens“.

Realpolitisch ist die Frage, wie und wann jemand rechtlichen Anspruch auf Staatsbürgerschaft erlangt, zumeist an die Dauer des (legalen) Aufenthaltes, die familiären Bindungen an den „neuen“ Staat, sowie an volkswirtschaftliche Überlegungen („Schlüsselarbeitskräfte“) und den „Grad der Integration“ gekoppelt. Gerade im letzten Punkt ist ein besonderer Spielraum für mehr oder weniger „versteckte“ staatsrassistische Hürden angelegt, da die Frage, woran „Integration“ tatsächlich messbar ist, höchst unterschiedlich beantwortet wird. Rassistische Exklusion kann in diesem Fall zwar auch nicht auf einer expliziten juristischen Grundlage basieren, nichtsdestotrotz können die durch den Nationalstaat vermittelten staatsrassistischen Konventionen aber über persönliche Beurteilungen oder strukturellen Rassismus (also Tests oder Anforderungskriterien, die Personen einer bestimmten Gruppe mit einer hohen Wahrscheinlichkeit nicht erfüllen können³⁶) noch immer ihre Wirkung entfalten.

Es gilt aber auch, sich keinen Illusionen über den rechtlichen Schutz der Staatsbürgerschaft hinzugeben. Hierzu ist es nicht notwendig, sich auf totalitäre Regime wie das Dritte Reich oder das

³⁶ Nach Ende der legalen Sklaverei in den USA etablierten einige der südlichen Bundesstaaten solche de facto exkludierenden Gesetze. So waren in manchen Bundesstaaten eine Zeit lang Personen, deren Großvater bereits zur Wahl zugelassen gewesen war, von den „allgemeinen“ Sprach- und Schreibtests, deren Bestehen die Voraussetzung zur Zulassung zur Wahl war, ausgenommen. Obwohl dadurch *mehr* Menschen betroffen waren als nur die ehemaligen Sklaven, bedeutete dies den strukturellen Ausschluss des Großteils der *freedmen* von den Wahlen. Diese Wahlordnung wurde nach kurzer Zeit durch den 15. Verfassungszusatz aufgehoben.

maoistische China zu beziehen. Viele Beispiele legen nahe, dass auch demokratische Rechtsstaaten dazu neigen, in bestimmten Situationen StaatsbürgerInnen staatsrassistischer Exklusion auszusetzen. Dies zeigt sich beispielhaft in der Kriminalisierung und Internierung von indigenen „indianischen“ BewohnerInnen der USA im 19. Jahrhundert (Shepherd 2010: 1f), sowie, wie an anderer Stelle bereits angesprochen, von „japanischen“ US-AmerikanerInnen zur Zeit des zweiten Weltkrieges. Zwischen 1942 und 1944 wurden etwa 110.000 „japanische“ BewohnerInnen der USA – ungeachtet ihrer Staatsbürgerschaft – in sogenannte „War Relocation Camps“ deportiert, eingesperrt und somit vieler ihrer staatsbürgerlichen Rechte beraubt. Die staatsrassistische Rationalität hinter dieser gegen die eigene Bevölkerung gerichteten Exklusion, beschrieb Henry McLemore 1942 beispielhaft in der *Los Angeles Times*: »I know that this is the melting pot of the world and that all men are created equal and there must be no such thing as race or creed hatred, but do those things go when a country is fighting for its life? Not in my book« (McLemore 1942: 6).

Ebenso können die aktuellen Erkenntnisse von Margret R. Somers (2008) angeführt werden, welche das Versagen des US-amerikanischen Zivilschutzes im Zuge von Hurrikane Katrina zum Anlass nimmt, um ihre These einer Vertraglichung der Staatsbürgerschaft zu veranschaulichen. Bei dieser Vertraglichung werden staatliche Grundleistungen zur Disposition gestellt, um einer ökonomisch schlechter gestellten Gemeinschaft selbst-normalisierende oder selbst-homogenisierende Leistungen abzurufen. Staatsbürgerschaft bildet dabei die „Vertragsgrundlage“, auf Basis derer die Mehrheitsgesellschaft jene selbstregulierenden Leistungen von benachteiligten Gruppen einfordern kann. Diese Nötigung zur Anpassung an die Werte der Mehrheitsgesellschaft – eigentlich schon die Idee, die Mehrheitsgesellschaft und damit auch den Staat bei der Bekämpfung von Kriminalität, hohen SchulabbrecherInnenzahlen, etc. gegenüber der partikularen Gemeinschaft aus der Pflicht zu nehmen – kann als aufgedrängter US-amerikanischer „Individualismus“ gewertet werden. Somers schreibt zu Recht von einer marktfundamentalistischen Ideologie, welche für die Idee verantwortlich sei, staatliche Basisleistungen in einen quid-pro-quo Abtausch für Anpassungsleistungen bestimmter Gemeinschaften an die Mehrheitsgesellschaft zu setzen. Gleichzeitig erkennt sie aber auch, dass sich darin ebenso die nationale Forderung nach „Eigenverantwortung“ widerspiegelt (Somers 2008: 2f), was wiederum als dominantes nationales Narrativ verstanden werden kann. Staatsrassismus zeigt sich in diesem Beispiel darin, dass staatliche Grundleistungen für bestimmte Gruppen in Zweifel gezogen werden um Prozesse der Selbstnormierung und der Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft (in

diesem Fall etwa ihrer philosophischen Idealvorstellung vom Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, von Eigenverantwortlichkeit, Autonomie und Individualismus) anzuregen. Gewisse StaatsbürgerInnen kommen in geringerem Ausmaß in Genuss staatlicher Schutz- und Hilfeleistungen, weil sie gewissen nationalen Vorstellungen nicht entsprechen. Im australischen Kontext gibt es sogar ein noch expliziteres Beispiel für die Vertraglichung von Staatsbürgerschaft: In sogenannten *Shared Responsibility Agreements* zwischen der australischen Regierung und indigenen Gemeinschaften wurden staatliche Infrastrukturbauten als Gegenleistungen zu selbstregulierenden Maßnahmen der Gemeinschaften zur Disposition gestellt (vgl. Maddison 2009: 9f).

4.3.3 Zusammenfassung

Es kann festgestellt werden, dass westeuropäische Rechtsstaaten dazu tendieren, *prinzipielle* Möglichkeiten zur Einbürgerung, das heißt zur vollständigen rechtlichen Anerkennung von Individuen zu schaffen, auch wenn diese nicht Teile „der Nation“ in ihrem nationalistischen Sinne darstellen. Dies geht nicht zuletzt auf das grundlegende demokratische Prinzip der korrekten Repräsentation der Bevölkerung und der Idee der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen zurück³⁷. Hierin zeigt sich eine Diskrepanz zwischen der Forderung nach nationaler Selbstbestimmung und dem positiven Recht in seiner (höchst-)gerichtlichen Auslegung.

Daneben wurde aber deutlich, dass der Rechtsstaat alles andere als einen sicheren Garant gegen staatsrassistische Exklusion darstellt. Hingegen liefert er die notwendigen Voraussetzungen, um Staatsrassismus abseits von restriktiven polizeistaatlichen Exekutivmaßnahmen zu institutionalisieren. Neben rassistischen Einwanderungsregimen und Gesetzen, die es ermöglichen StaatsbürgerInnen mit bestimmten Merkmalen, ohne Vorlage eines Straftatbestandes zu deportieren, zu kasernieren und ihren Grundrechten zu berauben, zeigt sich rechtsstaatlicher Staatsrassismus heute in der grundsätzlichen Kriminalisierung von bestimmten migrierenden Fremden und in dem neuerdings beforschten marktfundamentalistischen „Vertragscharakter“ der Staatsbürgerschaft.

³⁷ Innerhalb der Europäischen Union wurde schon 1999 beim Gipfel in Tampere in der Schlussfolgerung des Rates die Forderung erhoben, den rechtlichen Status von Langzeitanässigen dem von EU-StaatsbürgerInnen anzugleichen: »21. Die Rechtsstellung von Drittstaatsangehörigen sollte der Rechtsstellung der Staatsangehörigen der Mitgliedstaaten angenähert werden. Einer Person, die sich während eines noch zu bestimmenden Zeitraums in einem Mitgliedstaat rechtmäßig aufgehalten hat und einen langfristigen Aufenthaltstitel besitzt, sollte in diesem Mitgliedstaat eine Reihe einheitlicher Rechte gewährt werden, die sich so nahe wie möglich an diejenigen der EU-Bürger anlehnen« (EU Ratspräsidentschaft 1999).

Durch das Infragestellen basaler Staatsleistungen, fordert „die Nation“ Leistungen zur Selbstregulierung, Selbstnormierung und zur Anpassung an das nationale Ideal ein.

Trotz der staatsrassistischen Instrumentalisierung rechtstaatlicher Instrumente in Demokratien zeigt sich eine relative Oppositionsstellung zwischen dem Nationalstaat und dem demokratischen Rechtsstaat insofern, als Letzterer die Ansprüche der Nation auf Selbstbestimmung und Souveränität unter Verweis auf das demokratische Prinzip der korrekten demokratischen Repräsentation der Bevölkerung oftmals untergräbt. Dies konstituiert einen „legalistische Betrug“ und somit eine Missachtung des für legitim empfundenen Anspruchs der Nation auf souveräne, autonome Herrschaft im Staat. Gleichzeitig dient aber das Recht auch dazu staatsrassistische Präventionsmaßnahmen zu etablieren und etwa in bestimmten Formen der Migration und Migrationswegen einen kriminellen Tatbestand zu verankern. In diesen repressiven Aspekten bieten sich Möglichkeiten staatsrassistischen Ausschluss schon präventiv an der Grenze zu institutionalisieren und zu vollziehen.

4.4 Die Nation im staatsrassistischen Kampf um Anerkennung

Wie bisher gezeigt, sind die Ideen und Vorstellungen, die den demokratischen Staat umkreisen, ambivalent, widersprüchlich und alles andere als klar umrissen. Somit bietet sich im Rahmen demokratischer Staaten auch ein enormes Potential an enttäuschten Erwartungen und nicht eingelösten Versprechungen; nicht bloß in der Tagespolitik, sondern auch im Bereich der Erfüllung grundsätzlicher Erwartungen, im Besonderen hinsichtlich des positivrechtlich verbürgten Status der Staatsbürgerschaft.

„Die Nation“ erhebt den Anspruch, in einem Nationalstaat die legitim herrschende Kraft zu konstituieren. Dies wird insbesondere dann deutlich, wenn man sich die Repräsentanten und Repräsentantinnen des Staates vor Augen hält, welche dem Selbstverständnis der Nation (auch in ihren individuellen Eigenschaften) Rechnung zu tragen scheinen. Hierbei wird zweierlei sichtbar. Zum Einen geht „die Nation“ durch ihren Anspruch auf souveräner Herrschaft und den Willen diese auch im gewählten Personal zu repräsentieren, eine ideologische Verbindung mit den staatlichen Institutionen ein. Zum Anderen treten dabei der Rechtsstaat und das demokratische Prinzip der korrekten Repräsentation der Bevölkerung in einen Konflikt mit diesen Ansprüchen „der Nation“. Durch das Prinzip der demokratischen Inklusion und Repräsentation bietet der moderne demokratische Rechtsstaat die Möglichkeit, unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen in den

staatlichen Institutionen abzubilden. Das heißt, es können Gruppen in nationalstaatlichen Institutionen repräsentiert werden, welche durch „die Nation“ nicht als „Nationale“ anerkannt sind.

In diesem Punkt scheint eine Entkoppelung von Nation und Staat stattzufinden, welche sich in den Köpfen der feurigen VerfechterInnen der Souveränität der Nation als Missachtungserfahrung niederschlägt.³⁸ Wie ist dieser moralische Tatbestand gegen die Souveränität der Nation nun in den zuvor skizzierten systematischen Rahmen von Recht und Solidarität einzuordnen? Wogegen richtet sich diese Form der Missachtung von Seiten des positiven Rechts, von Seiten des demokratischen Grundprinzips der modernen politischen Institutionen? Auf den ersten Blick scheint es sich um eine rechtliche Missachtung zu handeln, da sich die legale Gleichheit über das Regime und der inneren Logik des Rechtsstaates ausweitet. Insofern müsste sich ein Gefühl der Entrechtung und des Ausschlusses breitmachen. Genauer noch ist es eine Missachtung der solidarischen Anerkennung. Dabei sind es gerade die gewählten RepräsentantInnen und die staatlichen Institutionen, welche die Solidarität mit der Nation vermissen lassen und eine Entwürdigung der Nation betreiben, indem durch sie die Idee der demokratischen Selbstbeherrschung gewahrt bleibt, dem Wunsch nach nationaler Selbstbeherrschung aber nicht oder nur unzureichend nachgekommen wird.

Es scheint so, als ob diese besondere Missachtung in beiden Bereichen der Anerkennungsbedürfnisse (Solidarität und Recht) Fuß fassen kann. Das bedeutet sowohl, dass die Nation durch den modernen demokratischen Rechtsstaat ihrer „Ehre“ und „Würde“ beraubt wird, indem ihr die souveräne Herrschaft über den Staat versagt wird, als auch, dass der Mechanismus, nach welchem diese Entehrung passiert, mit einer Entrechtung der Individuen selbst vonstattengeht. Für die Verteidigerinnen und Verteidiger der nationalen Souveränität heißt dies, dass sowohl auf die Missachtungserfahrung der Entrechtung, als auch auf jene der Entehrung rekurriert werden kann, um eine motivationale Basis für einen sozialen Kampf zu schaffen. Bedenkt man darüber hinaus die binäre Spaltung der Gesellschaft, wie Foucault sie beschreibt, so wird klar, dass diese Entrechtung und Entehrung inhärente Elemente des modernen Staates selbst darstellen.

³⁸ Axel Honneth scheint diesen Punkt in seinen Analysen tendenziell zu unterschätzen, zumindest trägt er dieser besonderen Missachtungserfahrung kaum Rechnung. Die einzige mir bekannte Stelle, an welcher dieser Punkt kurz angeschnitten wird, lässt die grundsätzliche Struktur dieser besonderen Erfahrung offen (vgl. Honneth 2000: 107f). Dies erklärt sich nicht zuletzt aus einem Verhaftetbleiben Honneths in der Vorstellung sozialer Klassen, wohingegen das gedankliche Konstrukt der Nation und dessen Wirkmächtigkeit kaum in den Blick Honneths Analyse gerät (siehe beispielhaft: Honneth 2000: 116–118, 2003: 262–264, 2010: 222–248)

Aus all dem ist zu schlussfolgern, dass „die Nation“ durch Erfahrungen der Missachtung – welche aus fundamentalen Prinzipien und inhärenten Versprechungen moderner demokratischer Staaten erwachsen – zu einem sozialen Kampf gegen Abweichlertum und Heterogenität, das heißt zu Staatsrassismus motiviert wird. Es zeigte sich, dass es bei der Motivation zum Staatsrassismus nicht lediglich um das „reinhalten“ des Bevölkerungskörpers geht (Foucault 2009: 302f), denn hierbei scheint der wichtige Aspekt der notwendigen Aktivierung staatsrassistischer Potentiale (noch) nicht erfüllt. Mit Axel Honneth lässt sich aber einwenden, dass Staatsrassismus seine Motivation nicht nur aus diesem Wunsch nach Reinheit zieht, sondern auf einem Gefühl der Missachtung der Exklusivität und der moralischen Urteilsfähigkeit „der Nation“ fußt. In Hinsicht auf das Missachtungsgefühl ist Staatsrassismus als ein sozialer Kampf um Anerkennung zu verstehen (Honneth 2003: 8). Diese anerkennungstheoretische Deutung von Staatsrassismus konnte nur über eine spezifische Theorie des modernen Staates (unter besonderer Einbeziehung des Nationalismus) und der Betonung des inhärenten Anspruches „der Nation“ auf Souveränität erreicht werden. Staatsrassismus ist somit ein sozialer Kampf um Anerkennung und kann sowohl im Bereich des Rechts, als auch im Bereich der Solidarität seine motivationale Grundlage haben.

Über demokratische und rechtsstaatliche Grundprinzipien ist es nämlich einerseits möglich, dass Personen, die nicht Mitglieder der Nation sind, Mitglieder des Staates werden, dies untergräbt aber andererseits das Selbstverständnis „der Nation“ und deren Anspruch auf autonomer Herrschaft im Staat. Diese Missachtung der als legitim empfundenen Ansprüche der Nation bildet die Motivation für den staatsrassistischen Kampf. Die Missachtung der Forderung nach Anerkennung der Exklusivität und der moralischen Integrität der Nation durch die staatlichen Institutionen bildet somit den Antrieb zur Aufrechterhaltung einer binären Spaltung der Gesellschaft und somit zu Staatsrassismus im modernen demokratischen Rechtsstaat.

III. Der Kampf der Nation in der fiktionalen Literatur

»[My project] rises from what I know about the ways writers transform aspects of their social grounding into aspects of language, and the ways they tell other stories, fight secret wars, limn out all sorts of debates blanketed in their text. And rises from my certainty that writers always know, at some level, that they do this«

Toni Morrison 1993: 4⁹

1. Erklärungsnotstände, oder: Wozu diese Analyse?

Um die Bedeutung und Wichtigkeit der im Anschluss ansetzenden Analyse zu verdeutlichen, will ich etwas weiter ausholen und ein Phänomen ansprechen, welches trotz all der liberalen, demokratischen, rechtstaatlichen Prinzipien noch nicht aus der Welt geschafft werden konnte: die Langlebigkeit rassistischer Kategorien und Weltansichten:

»They [white academics; Anm. CN] approach me in a half-hesitant sort of way, eye me curiously or compassionately, and then, instead of saying directly, How does it feel to be a problem? they say, I know an excellent colored man in my town; or, I fought at Mechanicsville; or, Do not these Southern outrages make your blood boil? At these I smile, or am interested, or reduce the boiling to a simmer, as the occasion may require. To the real question, How does it feel to be a problem? I answer seldom a word« (Du Bois 1990 [1903]: 1f).

»Certainly my life stands as a testament to the fact that black people at the dawn of the twenty-first century are still approached more as problems than as persons« (Rabaka 2008: x).

Diese beiden Passagen von W.E.B. Du Bois und Reiland Rabaka trennen zwar 105 sklavereilose Jahre; trotzdem, so Rabaka, werden heute, am Beginn des 21. Jahrhunderts, schwarze Menschen in den USA immer noch eher als Probleme denn als Personen wahrgenommen. Auch die Wahl Barack Obamas

³⁹ »[Mein Projekt] entspringt meinem Wissen darüber, wie Schriftsteller Aspekte ihres sozialen Bodens in Aspekte von Sprache umgestalten und wie sie andere Geschichten erzählen heimliche Kriege kämpfen, alle möglichen Debatten führen, die in ihren Texten unterdrückt werden. Und es entspringt meiner Gewißheit, daß Schriftsteller auf irgendeiner Ebene immer wissen, daß sie dies tun« (Morrison 1994: 24).

zum ersten schwarzen Präsidenten der Vereinigten Staaten hat daran nur wenig geändert⁴⁰. Es zeigt sich somit, dass die USA, ein moderner, demokratischer Rechtsstaat im Jahre 1903 genauso wie 2008, daran scheiterten, eine fundamentale Spaltung – die zwischen schwarzen Nachkommen von SklavInnen und weißen Nachkommen von EuropäerInnen – innerhalb der nationalstaatlichen Gesellschaft aufzulösen. Gemeinhin werden hierfür „historische“ Erklärungen herangezogen, die darauf hinweisen, dass Sklaverei von Rechtswegen nach dem amerikanischen Bürgerkrieg zwar nicht mehr bestand, aber letzte rechtlich-statutarische Differenzen erst durch das afroamerikanische *civil rights movement* in den 1970er Jahren tatsächlich beseitigt wurden. Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts war es trotz formalrechtlicher Gleichheit möglich, partikulare Gesetze zum Nachteil von Schwarzen zu erlassen. Verfolgt man diesen geschichtlichen Erklärungsversuch weiter, gelangt man zu der Erkenntnis, dass sich solche sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten nicht schlagartig auflösen und dass rassistische Eliten noch immer an den Hebeln der Macht sitzen und Ungleichheiten (zum Vorteil einer reichen, weißen Oberschicht sowie zur politischen Exklusion und sozialen Stigmatisierung von „Minderheiten“) aufrechterhalten.

Diese – gewiss stark vereinfachte – Darstellung lässt aber den Staat als Institutionengeflecht und unreflektiertes soziales Phänomen, die Vorstellung der US-amerikanischen Nation und ihr nationales Selbstbild vollkommen außer Acht. Die Fragen, warum ein demokratischer Rechtsstaat und breite Teile der darin lebenden Gesellschaft die konsequente Entrechtung eines signifikanten Bevölkerungsteiles (sowohl nach dem Ende der Sklaverei als auch nach dem rechtlichen Ende einer Staatsbürgerschaft zweiter Klasse) akzeptierten, warum es noch zu keiner sozialen Kohäsion über die *colorline* hinweg gekommen ist, warum und wie sich die gesellschaftliche Trennung fortgezeichnet und für Zuordnungen wirkungsvoll bleibt, werden nicht beantwortet. Ein derartiger Erklärungsversuch würde die Persistenz rassistischer Ideologien in den heutigen liberalen, westlichen, „aufgeklärten“ Demokratien aus historischen Ungleichheiten (rechtlicher, sozialer und ökonomischer Natur) ableiten, sowie aus marxistischer Sicht als Teil des Herrschaftsprojektes einer

⁴⁰ Reiland Rabaka kann in der Wahl Barack Obamas zum ersten afroamerikanischen Präsidenten der USA noch keinen grundsätzlichen Wandel diesbezüglich erkennen: »However, and rather ironically I might add, as more and more of the hip hop generation comes to social and political maturity they are seeing firsthand that eradicating institutional racism and structural inequality, even under the auspices of the first African American president, Barack Obama, is problem-laden and protracted despite the dire urgency the situation demands. [...] If it took more than 350 years for America to become entrenched in its own homespun apartheid and anti-black racism, then it could take about as long for it to radically transform and redeem itself« (Rabaka 2011: 3).

elitären Schicht erkennen (Miles 1991, 2000), nicht aber in Zusammenhang mit den ideologischen Grundstrukturen des modernen Staates denken. Wie konnte es also in einem demokratischen Rechtsstaat zu einer derartig fundamentalen Einschreibung einer gesellschaftlichen Spaltung kommen? Was ist mit den unerschütterlichen Idealen der USA, Freiheit und Gleichheit, passiert? Was unterminiert diese Prinzipien in Bezug auf AfroamerikanerInnen bis heute? Worin sind die Grundsätze der Langlebigkeit dieser rassistischen Spaltung angelegt?

Die Grundsätze finden sich in der ideologische Vorstellung einer legitimen Bevölkerung. Es ist die Nation und deren naturhafte Selbstverständlichkeit im Denken der heutigen Zeit und in der Wahrnehmung seitens der Gesellschaft. Und es ist die Reproduktion dieser Spaltung über Sprache, über Symbole, über eingeübte Annahmen über Kausalzusammenhänge, die sich alle im Denken und in der Wahrnehmung wiederfinden und somit auch in der sozialen Umwelt entdeckt und identifiziert werden. Die Sprache und in weiterer Folge das Denken sind verantwortlich dafür, wie die soziale Umwelt dechiffriert, wie sie verstanden und kategorisiert wird. In beinahe hegelscher Manier wird das Denken zum bestimmenden Faktor der Welt in der wir leben – oder besser, das Denken *benennt* die Welt in der wir leben.

Im Folgenden soll dies anhand zweier literarischer Werke, Albert Camus (2006) *Der Fremde* und Norman Mailers (1957) *The Fight*, nachgezeichnet und diskutiert werden. Zuvor soll nochmals kurz darauf eingegangen werden, wie Literatur staatsrassistische Trennlinien reproduzieren kann und die Auswahl der literarischen Beispiele begründet werden.

1.1 Staatsrassismus als literarische Praxis

Die zuvor entwickelte These über die staatsrassistische Struktur des modernen Staates und die über den Begriff der Nation vermittelte, verinnerlichte, nationale Wahrnehmungsstruktur, bildet die Erklärungsgrundlage der folgenden Analysen. Anhand fiktionaler Literatur soll gezeigt werden, wie sich Staatsrassismus in den Köpfen und in die Wahrnehmung der Menschen eingenistet hat. In den Texten spiegelt sich eine staatsrassistische Wahrnehmung der Umwelt wider, die dem Autor oder der Autorin bewusst sein kann, aber nicht muss; ein Weltbild, das kritisch-reflexiv in den Text eingearbeitet werden kann (wie bei Mailer) oder aber die unterschwellige, subtile Grundstruktur der gesamten Beschreibung bildet (wie bei Camus). In beiden Fällen beweist sich der oder die Schreibende als ein mit Vorstellungen nationaler Zusammengehörigkeit sozialisiertes Individuum,

welches einen kategorisierenden und entlang eines nationalen Rasters wertenden Blick auf die Bevölkerung verinnerlicht hat und diesen auch im, fiktionalen Text abbildet.

Die leitende Hypothese besagt somit, dass sich gesellschaftliche Trennlinien nicht nur in Gesetzestexten manifestieren und reproduzieren, sondern sich darüber hinaus im alltäglichen Sprechen und Schreiben über die Gesellschaft deutlich zeigen. Literatur hat in diesem Zusammenhang einerseits einen informativen Charakter, das heißt, sie kann (bei einer entsprechenden inhaltlichen Thematik) ein subjektives Abbild der Gesellschaft aus dem Blickwinkel des oder der Autorin liefern.

Andererseits kann der produktive Aspekt von Literatur darin erfasst werden, dass sich soziale Wirklichkeit – also die Kategorien in denen gedacht wird, die Begriffe in denen gesprochen wird und die kausalen Zusammenhänge, die auf Grund dessen im Alltag hergestellt werden – über literarische Texte und alltägliche Sprache erst konstruiert und damit ein bestimmtes Bild der Gesellschaft reproduziert wird. In diesem Sinne wird ein literarischer Text zu einem Akteur, dessen »Handlungen nicht wahr oder falsch sind, sondern glücken oder missglücken können« (Zelger 2011: 145), also suggestiv im oder gegen den Sinne der Autorin oder des Autors wirken können. Reflektierte oder unreflektierte Weltbilder werden somit durch Sprache, durch Literatur, absichtlich oder unabsichtlich weiter vermittelt und erweisen sich dadurch als viel langlebiger als etwa rechtliche Kategorisierungen und Einteilungen. Dieser produktive Aspekt von Literatur zeigt, wie sich bestimmte assoziative Bilder und Narrative über gewisse Gruppen dauerhaft in der Sprache und in den Köpfen der Menschen halten können. Die einmal in Literatur und Sprache etablierten Begrifflichkeiten – und damit auch das spezifische Weltbild – kann sich ohne bewusste Intervention reproduzieren, besonders wenn es sich um derart „naturalisierte“ Vorstellungen wie die der naturhaften Zusammengehörigkeit einer Nation handelt.⁴¹

Diese besondere Art, die Gesellschaft wahrzunehmen, genauer noch, die staatsrassistische Trennlinie zu reproduzieren, soll im Folgenden analysiert werden. Die Einschreibung der gesellschaftlichen Spaltung in das alltägliche Wahrnehmen der Bevölkerung soll anhand von Texten,

⁴¹ Man bedenke in diesem Zusammenhang auch den Hinweis von Hardt und Negri (2002) über den unspezifischen Ort der Disziplinierung in der Kontrollgesellschaft. Im Sinne dieser Arbeit lässt sich der Ort, an dem Disziplinierung reproduziert wird und auf Menschen wirkt in Kommunikationsbeziehungen ausmachen.

die gesellschaftliche Gruppen unter den (impliziten) Vorzeichen einer „nationalen“ Sicht abbilden, untersucht werden. Staatsrassismus wird somit an seinem semantischen Fundament identifiziert.

Bei diesem Analyseunternehmen handelt es sich um das Aufzeigen einer diskursiven, literarischen Praxis, die dem Zweck der Kategorisierung und Teilung des Bevölkerungskörpers in zwei Gruppen dient. Solche Einteilungen lassen sich auf unterschiedlichen Textebenen wiederfinden: in der Art, wie Personengruppen beschrieben und von den Protagonisten im Text wahrgenommen werden (siehe Camus' Beschreibung der „Araber“); in der Art, wie individuelle Verhaltensweisen in einem „nationalen“ Lichte betrachtet werden, welches vereinigend, aber auch teilend wirken kann (siehe Mailers Begriffe „white Negro“ und „black Kissinger“); in der Weise, wie AutorInnen das Verhalten der vorkommenden Personen für den Leser und die Leserin „nachvollziehbar“ machen (siehe Camus' Beschreibung Meursaults Gleichgültigkeit) oder welche Erklärungen für Sympathie oder Antipathie gegenüber einer Person ins Spiel gebracht werden (siehe Mailers Beschreibung von Normans Verhältnis zu Ali). In all diesen Sphären zeigen sich trennende und zusammenfassende Charakteristika, welche unter einem nationalen Imperativ zwischen legitimen und illegitimen, gleichen und weniger gleichen Mitgliedern der Gesellschaft unterscheiden und den teilenden Blick auf die nationale Bevölkerung perpetuiert.

1.2 Zur ausgewählten Literatur

In welcher Literaturgattung ist es nun am besten möglich, den staatsrassistischen Blick herauszustellen und nachzuzeichnen? Ein wesentliches Kriterium bei der Auswahl entsprechender Literatur ist der Blickwinkel des Autors oder der Autorin auf die Nation, beziehungsweise die Bevölkerung. Um die Reproduktion von Staatsrassismus zu beleuchten, muss eine Schriftstellerin oder ein Schriftsteller gefunden werden, der oder die tatsächlich ein derartiges – nationalistisches – Weltbild verinnerlicht hat. Hierzu ist es notwendig, aus den Texten der AutorInnen (kontrastiert mit ihrem biographischen Hintergrund) auf deren (nationale) Selbstverortung zu schließen. Sowohl bei Camus, als auch bei Mailer zeigen sich in dieser Hinsicht Anzeichen für eine nicht überschwänglich patriotische, aber dennoch deutliche Zurechnung zur US-amerikanischen (bei Mailer), beziehungsweise französischen Nation (bei Camus). Dieses Kriterium ist völlig ausreichend, auch

wenn Staatsrassismus in Werken anderer AutorInnen viel deutlicher heraustreten mag.⁴² Hier soll es aber darum gehen, in alltäglichen Erzählungen aus dem grob gewählten Zeitraum der letzten einhundert Jahre, das heißt in Texten, die in dieser Hinsicht unverdächtig scheinen, die darin angelegte binäre Spaltung und den inhärenten und subtilen Staatsrassismus ausfindig zu machen.

Hierzu habe ich mich für Werke entschieden, die sich mit der Thematik der Fremdheit gewisser AkteurInnen oder Personengruppen auseinandersetzen. Zunächst will ich mich Albert Camus' (2006) *Der Fremde* – einem „klassischen“ Exempel existentialistischer, französischer Literatur – aus dem Jahr 1942 widmen. Den Rahmen der Handlung bildet das französisch kolonialisierte Algerien um 1940. Der Angestellte Meursault begeht einen Mord an einem Araber und wird daraufhin zum Tode verurteilt. Das zweite Werk, Norman Mailers *The Fight* aus dem Jahr 1975, thematisiert Mailers Eindrücke rund um den Boxkampf zwischen Muhammad Ali und George Foreman 1974 in Zaire. Seine Hauptfigur ist dabei „Norman“ (er selbst, welchen Mailer jedoch insofern entfremdet, als er nicht aus einer „Ich-Perspektive“ berichtet, sondern über Norman in dritter Person schreibt). Er nutzt den Kampf, um – eher unstrukturiert – über Hautfarbe, Religion, Muhammad Ali und George Foreman, die US-amerikanische Gesellschaft und die afroamerikanische Bürgerrechtsbewegung zu reflektieren. Diese beiden Texte scheinen für diese Untersuchung aus mehrerlei Gründen besonders gut geeignet: Sie sind reich an impliziten Beschreibungen (Camus) oder expliziten Reflexionen (Mailer) über die Gesellschaft; Es lässt sich jeweils eine Positionierung im „nationalstaatlichen Zentrum“ ausmachen; In den Texten lässt sich Staatsrassismus in zwei höchst unterschiedlichen literarischen Bearbeitungen wiederfinden.

Der existentialistische Roman Camus gewährt dabei Einblicke in eine unreflektierte, durch Staatsrassismus geprägte Sicht auf die Gesellschaft. Erst durch eine Dekonstruktion der möglichen Beweggründe des Hauptakteurs für den Mord, sowie der impliziten Rationalitäten in der Art und Weise, wie über bestimmte Charaktere berichtet wird, erwächst ein kohärentes Bild der Gesellschaft und ihrer Spaltung. In *Der Fremde* zeigen sich zwei Formen der staatsrassistisch Ausgeschlossenen: einerseits der Hauptprotagonist, der sich im zweiten Teil des Buches vor einem staatsrassistischen Tribunal wiederfindet; andererseits die Araber, mit denen sympathie- und empathielos umgesprungen

⁴² Gewiss wäre es ein relativ Einfaches, anhand von explizit patriotischer, rassistischer oder antisemitischer Literatur aus totalitären Regimen diesen Nachweis zu erbringen. Darum soll es hier aber nicht gehen – denn, dass sich darin ein rassistisches bzw. antisemitisches Weltbild widerspiegelt, ist nicht verwunderlich.

werden kann, da sie auf Grund ihrer stark orientalistischen Zeichnung (Said 2003) zu einem hohen Maße entfremdet sind.

Norman Mailers Werk zeichnet sich durch einen anderen Umgang mit Staatsrassismus aus. In *The Fight* wird die gesellschaftliche Spaltung in einer pendelhaften Bewegung zunächst beinahe aufgelöst und dann durch eine merkwürdige Art der „Besinnung“ Normans am Ende des Buches wieder reinstalliert. Norman zwingt sich regelrecht dazu, seine Sympathie und Freundschaft für Muhammad Ali unter Hinweis auf Alis Religion und politische Einstellung (seiner „Fremdheit“) zu relativieren. Mailer bietet damit – durch seine, wie ich meine, bemerkenswerte Ehrlichkeit in der Beschreibung seiner Sympathien und Antipathien – ein beeindruckendes literarisches Beispiel dafür, wie sich die staatsrassistische Spaltung der Gesellschaft in den Köpfen festsetzt und selbst über persönliche Erfahrungen und Freundschaft obsiegt. Im Endeffekt flüchtet sich Mailer in die staatsrassistische, binäre „Realität“ zurück und verbleibt somit beim staatsrassistischen status quo.

Im Folgenden sollen diese zwei unterschiedlichen Abbilder der, über den Nationalstaat vermittelten, staatsrassistischen Struktur moderner Gesellschaften genauer ausgeleuchtet werden und in einer abschließenden Conclusio einander gegenübergestellt werden.

2. Albert Camus: *Der Fremde* (1942) und die (post-)koloniale Gesellschaft

Der Literaturnobelpreisträger des Jahres 1957, Albert Camus (1913-1960), gilt heute als wichtigster Vertreter der algerienfranzösischen Literatur, sowie als einer der bedeutendsten französischen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts (Albes 1990). Darüber hinaus zählt er neben Jean-Paul Sartre zu den wichtigsten PhilosophInnen des Existentialismus. In seiner algerischen Heimat galt er – ein weißer, frankreichstämmiger Algerier – als *pieds-noir* („Schwarzfuß“, ein Begriff für die „französischen“ SiedlerInnen in Algerien).

Camus hatte zeitlebens ein gespaltenes Verhältnis zur französischen Kolonialpolitik und zu Algerien selbst. Obwohl er für die Gleichberechtigung der muslimischen Bevölkerung eintrat, nahm er die Präsenz der *pieds-noir* in Algerien und das Kolonialsystem gegenüber dem Vorwurf des Rassismus und des Imperialismus – vor allem während des Algerienkrieges – in Schutz. »Immer dann, wenn Camus während der sich verschärfenden existentiellen Krise zwischen 1956 und 1959 sein Schweigen brach oder brechen wollte, vollzog er den von Balducci geforderten Schulterschluß mit seinen Landsleuten und näherte sich immer mehr den neokolonialistischen Positionen der Verfechter einer reformierten *Algérie française* an« (Albes 1990: 81). Darüber hinaus kommt Wolf-Dietrich Albes zu einem vernichtenden Schluss über Camus' Einschätzung der Situation in Algerien: »Seine Darstellung der politischen Situation in Algerien, seine Bewertung der antikolonialistischen Bewegung und deren Mittel unterschlagen wichtige Faktoren und stimmen in vielen Punkten mit gängigen kolonialistischen, d.h. rassistischen Vorstellungen und Rastern [...] überein« (1990: 47f).

Dies bedenkend ist es nicht verwunderlich, dass er sich, anders als viele linke Intellektuelle Frankreichs (allen voran Sartre), während des Algerienkrieges nicht auf die Seite der algerischen Unabhängigkeitskämpfer schlug. Camus' Position stellt sich hier sehr ambivalent dar. Er forderte etwa »eine Politik des *apaisement* mit dem Ziel der *conciliation*, der Verwirklichung einer *communauté franco-arabe d'Algérie*« (Albes 1990: 46), kritisierte aber gleichzeitig den Nationalismus der antikolonialistische Bewegung in Algerien (Front de Libération Nationale) und befürwortete eine militärische Konfrontation (Albes 1990: 82). Kurz um, Camus' Verhältnis zum französischen Kolonialsystem in Algerien, sowie zu den „arabischen“, muslimischen BewohnerInnen seiner Heimat ist gespalten und scheint nicht zuletzt von europäisch-aufklärerischem Paternalismus geprägt zu sein.

2.1 Einführung in das Werk und die Analyse

Im Folgenden soll eines von Camus' frühen Werke, *Der Fremde* aus dem Jahr 1942, genauer untersucht werden. Zeitlich angesiedelt im Algerien der 1940er Jahre folgt man der Geschichte des Ich-Erzählers Meursault, einem kleinen Angestellten in Algier. Die Erzählung erstreckt sich über etwa ein Jahr und setzt mit einem Bericht über die Beerdigung der Mutter des Erzählers ein. Später ist man bei ihm, als er einen Araber in der Mittagshitze am Strand erschießt, weil er sich von ihm in einer merkwürdigen, etwas unklaren Weise bedroht fühlt. Im daran anschließenden Prozess ist sein Motiv jedoch nur ein Randthema. Hingegen werden seine zur Schau gestellte Gefühlskälte und von ihm begangene Übertretungen oder Missachtungen impliziter sozialer Normen während und nach der Beerdigung seiner Mutter zu den wesentlichen Anklagepunkten. Und tatsächlich kann man sich dem Eindruck nicht erwehren, dass, wie Wolf-Dietrich Albes schreibt, »Meursault nicht wegen des Mordes, sondern aufgrund seiner Verstöße gegen gesellschaftliche Normen zum Tode verurteilt [wird]« (1990: 27). Sein asozialer, gesellschaftsfeindlicher Charakter (Camus 2006: 120f) bringt ihm zuletzt den Tod auf der Guillotine ein.

In *Der Fremde* bieten sich zwei Ansatzpunkte für eine Analyse der gesellschaftlichen Spaltung. Zum einen portraitiert das Buch auf einer rein inhaltlichen Ebene ein staatsrassistisches Gerichtsverfahren, wenn man so will ein staatsrassistisches Tribunal, in dem die eigentliche Tat, der Mord an dem Araber nur nebensächlich scheint. Staatsrassistisch ist das Verfahren, weil Meursaults Charakter hinsichtlich seiner Gesellschaftsfähigkeit zur Verhandlung steht – Meursault wird entlang eines nationalen Rasters bewertet und, schlussendlich, zum Tode verurteilt, da sein Charakter untragbare Züge für die französische Kolonialgesellschaft aufweist. Seine indifferente und somit amoralische und unchristliche Reaktion auf den Tod seiner Mutter ist Zeugnis seines moralischen Verfalls, welcher mit den Vorstellungen der französischen Gesellschaft (vor allem in der prekären Kolonialsituation in Algerien) nicht vereinbar ist.

Auf einer zweiten Ebene stellt sich die Frage, in welcher Weise dieses Buch selbst eine staatsrassistische Kategorienbildung unterstützt, beziehungsweise staatsrassistische Vorstellungen reproduziert. Die Frage in diesem Zusammenhang lautet daher: Inwiefern und entlang welcher

Bruchlinie vermittelt der Text selbst eine gesellschaftliche Spaltung und weiß diese subtil zu reproduzieren?⁴³

2.2 Meursault und das staatsrassistische Tribunal

Zunächst werde ich den in dem Buch in Form des Gerichtsverfahrens offen dargestellten Staatsrassismus diskutieren. Als Meursault nach dem Mord an dem namenlosen Araber das erste Mal vor den Untersuchungsrichter tritt, hält er seinen Fall noch für sehr simpel. Er empfindet es nicht einmal als notwendig einen Anwalt zu engagieren (Camus 2006: 77f), wohl in dem Wissen, dass er – wenn er überhaupt verurteilt würde – bestimmt mit einer überschaubaren Strafe rechnen könne. Jedoch nimmt die eigentliche Tat, der Mord, im gesamten Gerichtsverfahren nur eine Nebenrolle ein. Die Frage nach der Intention, die Schusswaffe gegen den am Strand in der Sonne liegenden, nur mit einem Messer bewaffneten Araber zu verwenden, wird de facto nicht gestellt. Viel eher steht Meursaults gesamter Charakter vor Gericht. Be- und verurteilt wird hierbei vor allem sein Verhalten bei der Beerdigung seiner Mutter. Er erfüllt zwar die gesellschaftlichen Konventionen, indem er der Beerdigung seiner Mutter dem Anlass entsprechend gekleidet beiwohnt, jedoch ist er sich über das genaue Alter seiner Mutter nicht sicher und hat sie schon längere Zeit nicht besucht. Während der Totenwache raucht er Zigaretten und lässt sich vom Portier einen Kaffee bringen. Er schläft sogar in Gegenwart des Leichnams ein. Auch in den folgenden Tagen zeigt er keine sonderliche Trauer und beginnt schon am Tag nach der Beerdigung eine Liaison mit einer jungen Frau namens Marie.

Hier drängt sich ein besonderer Verdacht auf. Nicht so sehr die Tat, für die Meursault offiziell angeklagt wird, steht in krassem Widerspruch zu der gesellschaftlich dominanten Moralvorstellung, sondern sein persönlicher Charakter und seine Einstellung zum Leben und zu seiner Mutter. Es handelt sich nicht um einen Konflikt zwischen der Rechtsordnung und der Tat Meursaults, sondern zwischen der individuellen Lebensführung des Angeklagten mit den gesellschaftlich akzeptierten, moralischen, nationalen Idealbildern und Normen der kolonialen algerienfranzösischen Gesellschaft.

⁴³ Die daran anschließende Frage müsste lauten: Inwiefern kann diese Erzählung, welche klar in einem kolonialen Kontext angesiedelt ist, zu einem besseren Verständnis der gegenwärtigen, postkolonialen französischen Gesellschaft und deren inhärenten Spaltung dienen? Die Verfolgung eines derartigen Forschungsunternehmens scheint durchaus vielversprechend. So lassen sich in diesem Buch, so die von mir vertretene Hypothese, Hinweise auf heute noch bedeutsame und sichtbare Bruchlinien innerhalb der französischen Gesellschaft identifizieren.

Während ihm allein der Mord an dem Araber gewiss nicht die Todesstrafe eingehandelt hätte, so manifestiert sich das tatsächliche Verbrechen in scheinbar nebensächlichen Verhaltensweisen in Bezug auf seine Mutter: Gleichgültigkeit, Atheismus, Antriebslosigkeit, emotionale Kälte, scheinbare Motivlosigkeit während des Mordes, proforma Einhaltung sozialer Normen.

Zwar ist die umfassende Gleichgültigkeit selbst kein Straftatbestand und hat auch wenig mit dem Sachverhalt des Mordes zu tun, der Staatsanwalt verfolgt jedoch die Strategie, den Geschworenen ein bestimmtes Bild von Meursault zu vermitteln. Gewiss, er wird für den von ihm begangenen, scheinbar motivlosen Mord an dem Araber verurteilt, jedoch nimmt die Darstellung seines Charakters, besonders die Episode der Beerdigung seiner Mutter, den Großteil der Ausführungen im Verfahren ein. Die Gefühlskälte, welche Meursault bei der Beerdigung seiner Mutter zeigt, die Gleichgültigkeit beim Mord, der Unwille, christliche Reue zu zeigen machen ihn in den Augen des Staatsanwaltes und der Geschworenen zu einem asozialen, gefährlichen und verabscheuungswürdigen Wesen.

Es ist demnach offensichtlich, dass es sich bei dem Gerichtsverfahren tatsächlich eher um ein staatsrassistisches Tribunal als um ein an Strafaufklärung und Rechtsprechung interessiertes Gremium handelt. Meursault wird wegen seiner individuellen, nicht dem nationalen Ideal (einer bürgerlich-christlichen Moral, wie Albes es nennt) entsprechenden Handlungen, Haltungen und Aussagen zum Tode verurteilt. Die koloniale Gesellschaft reinigt sich von einem asozialen, zu einem scheinbar motivlosen Mord fähigen, gefühlskalten – in den Worten des Untersuchungsrichters – »Antichrist« (Camus 2006: 86). Die Gefahr, die von Meursault ausgeht, ist subtil und bildet sich gleichsam in all seinen Handlungen, eigentlich in seiner ganzen Lebensführung, ab. Er ist für die koloniale Gesellschaft nicht tragbar, denn mit seinem Charakter untergräbt er das Fundament der französischen, christlich-missionarischen »Kreuzzugsideologie« (Albes 1990: 28) in Algerien. Albes argumentiert:

»Die unverhüllt demonstrierte Gleichgültigkeit des ledig gebliebenen Meursault gegenüber dem Tod seiner Mutter, die er in ein Altersheim »abgeschoben« hatte und bei deren Begräbnis er nicht weinte bzw. bei seiner Totenwache rauchte und lange Zeit schlief, ganz zu schweigen von seiner »skandalösen« Beziehung zu Marie am darauffolgenden Tag, stellt in den Augen der Öffentlichkeit eine Infragestellung der Keimzelle der kolonialen, bürgerlich-christlich

geprägten algerienfranzösischen Gesellschaft dar: der für ihren Fortbestand unerläßlichen Institution der Familie« (1990: 29).

Wie ist aber diese Gesellschaft beschaffen, für das moralische Abfallen eines Individuums eine derartige Gefahr darstellt? Wo befindet sich die Grenze, die Spaltung in der Gesellschaft, die Meursault so gefährlich werden lässt, dass er zu ihrem Feind erklärt und getötet werden muss? Gewiss, Meursault – und nicht der Araber – ist der im Titel angesprochene *Fremde* in dieser gesellschaftlichen Matrix. Er repräsentiert den individuellen Verfall von den hohen Idealen. Seine Gefahr geht von seiner Fremdheit aus, von seinem gelebten Widerspruch zu den nationalen Werten – wenn man so will: seinem anationalen Individualismus. Mehr noch gefährdet Meursault durch seine, in Widerspruch zu den nationalen Idealen stehende, Lebensführung einen zentralen Aspekt des algerienfranzösischen Kolonialprojekts, beziehungsweise dessen Legitimationsbasis: das französische Selbstbild der moralischen Überlegenheit gegenüber der kolonisierten arabischen Bevölkerung, welches gleichzeitig das philosophische Argument für die rechtliche Ungleichbehandlung der AraberInnen darstellt.

Neben Meursault trifft der Begriff des „Fremden“ aber auch auf einen weiteren Personenkreis zu. Während der Hauptprotagonist an sich alle Rechte genießt, da er ein erwachsener, mündiger Franzose ist, wird der arabischen Bevölkerung die Anerkennung ihrer moralischen Zurechnungsfähigkeit über eine Staatsbürgerschaft zweiter Klasse strukturell verwehrt. Im Gegensatz zu Meursaults Missachtung der nationalen Ideale und Moralvorstellungen durch seine Lebensführung, bilden die AraberInnen eine Gruppe der Fremden, deren Andersheit rechtlich (durch den *Code de l'indigénat*) aber darüber hinaus auch kommunikativ vermittelt wird.

2.3 Die AraberInnen und die algerienfranzösische Kolonialgesellschaft – sprachliche Produktion und Reproduktion der binären Spaltung der Gesellschaft

Wie ist es um das Opfer, den Araber, und seinen Standpunkt innerhalb/außerhalb der kolonialen Gesellschaft bestellt? Warum nimmt der eigentliche Mord im Gerichtsverfahren lediglich eine nebensächliche Rolle ein, obwohl man denken könnte, dass ein Mord mindestens so unmoralisch ist wie einen Tag nach der Beerdigung der Mutter eine neue Beziehung zu beginnen. Um diese Frage

richtig beantworten zu können, scheint es hilfreich, genauer auf die Beschreibung der arabischen Bevölkerung in *Der Fremde* einzugehen.

Meursault wird das erste Mal im Altersheim seiner Mutter mit der Präsenz von AraberInnen konfrontiert, da dort eine arabische Krankenschwester arbeitet. Eine Interaktion kommt aber erst zustande als ein Nachbar Meursaults, der algerienfranzösische Zuhälter Raymond, den Hauptprotagonisten bittet, für ihn einen Brief an eine seiner Mätressen aufzusetzen, eine »Maurin« (Camus 2006: 40). Er vermutet, von ihr um Geld betrogen zu werden und plant, sie mit dem Brief anzulocken, um sie dann zu erniedrigen. Meursault hält dies – schon bevor er weiß, dass es sich um eine Araberin handelt – für angemessen.

Während Raymond das Mädchen misshandelt, wird von Nachbarn aufgrund ihrer lauten Schreie die Polizei gerufen. Meursault hatte sich entgegen des Drängens seiner Freundin Marie geweigert, die Polizei zu verständigen. Trotz der offensichtlichen Gewalt, welcher die Frau ausgesetzt war, befürchtet Raymond keine größeren Schwierigkeiten. Meursault berichtet: »Er [Raymond; Anm. CN] hat gesagt, ich müßte mich ihm als Zeuge zur Verfügung stellen. Mir war das egal aber ich wußte nicht was ich sagen sollte. Laut Raymond genügte es, zu erklären, daß das Mädchen ihn beleidigt hätte. Ich habe eingewilligt mich ihm als Zeuge zur Verfügung zu stellen« (Camus 2006: 47).

Nachdem Meursault, Marie und Raymond auf dem Kommissariat ihre Aussagen gemacht haben und Raymond für seine Misshandlung verwarnt wurde, treffen die drei auf eine Gruppe von Arabern, unter ihnen auch der Bruder der misshandelten Frau.

»Ich habe eine Gruppe von Arabern gesehen, die an das Schaufenster des Tabakladens gelehnt standen. Sie sahen uns schweigend an, aber auf ihre Weise, nicht anders, als wenn wir Steine oder abgestorbene Bäume wären. [...] Wir sind zur Bushaltestelle gegangen die ein Stück weiter war, und Raymond hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß die Araber uns nicht folgten. Ich habe mich umgedreht. Sie standen immer noch am selben Fleck und betrachteten mit derselben Gleichgültigkeit die Stelle, die wir gerade verlassen hatten« (Camus 2006: 60f).

Die gleiche Passivität beschreibt Meursault auch in Bezug auf »zwei Araber in Blaumännern« (Camus 2006: 66) die Raymond, Masson (ein Bekannter Raymonds) und ihm selbst kurze Zeit später am Strand begegnen. Offenbar sind es der Bruder der Misshandelten und ein zweiter Araber. Als ihnen die Beiden entgegenkommen, ergreift Raymond die Initiative.

»Raymond ist schnurstracks auf seinen Typ zugegangen. Ich konnte nicht verstehen, was er zu ihm gesagt hat, aber der andere hat Anstalten gemacht, ihm einen Kopfstoß zu geben. Da hat Raymond ein erstes Mal zugeschlagen und hat sofort Masson gerufen. Masson ist auf den losgegangen, der ihm zugewiesen worden war, und hat zweimal mit voller Wucht zugeschlagen. Der Araber ist flach ins Wasser gefallen, mit dem Gesicht auf den Grund, und ist ein paar Sekunden so liegen geblieben, während rings um seinen Kopf Blasen an der Oberfläche platzten. [...] Ich habe ihm [Raymond; CN] zugerufen: ›Vorsicht, er hat ein Messer!‹ Aber schon hatte Raymond einen Schnitt im Arm und einen aufgeschlitzten Mund.

[...] der andere Araber hatte sich wieder aufgerappelt und hat sich hinter den, der bewaffnet war, gestellt. Wir haben nicht gewagt, uns zu rühren. Sie sind langsam zurückgewichen, wobei sie uns unablässig ansahen und mit dem Messer in Schach hielten. Als sie merkten, dass sie genug Abstand hatten, sind sie sehr schnell davongelaufen, während wir wie angewurzelt in der Sonne stehenblieben und Raymond seinen bluttriefenden Arm festhielt« (Camus 2006: 66f).

In einer letzten Szene treffen Meursault und der Bruder der Misshandelten alleine am Strand aufeinander. Der Araber liegt in der Sonne, während Meursault schwer unter der Mittagshitze leidet.

»Ich wußte, daß es dumm war, daß ich die Sonnen nicht los würde, wenn ich mich einen Schritt von der Stelle bewegte. Aber ich habe einen Schritt gemacht, einen einzigen Schritt nach vorn. Und diesmal hat der Araber, ohne sich aufzurichten, sein Messer gezogen und es mir in der Sonne gezeigt. [...] Ich fühlte nur noch die Beckenschläge der Sonne auf der Stirn und, undeutlich, das aus dem Messer hervorgeschossene glänzende Schwert, das immer noch vor mir war. [...] Mein ganzes Sein hat sich angespannt, und ich habe die Hand um den Revolver geklammert. Der Abzug hat nachgegeben, ich habe die glatte Einbuchtung des Griffes berührt, und da, in dem zugleich harten und betäubenden Knall hat alles angefangen. Mir wurde klar, dass ich das Gleichgewicht des Tages zerstört hatte, die außergewöhnliche Stille eines Strandes an dem ich glücklich gewesen war. Da habe ich noch viermal auf einen leblosen Körper geschossen, in den die Kugeln eindrangen ohne daß man es ihm ansah« (Camus 2006: 72ff).

Oftmals wird diese Szene als unmotivierter Mord des gleichgültigen Meursault interpretiert (siehe etwa: Zima 2004: 149). Demzufolge wäre die Identifikation des Opfers als „Araber“ ohne Bedeutung. Gewiss mag dies einer an Camus' philosophischen Intention interessierten Lesart nahe kommen. Für die glaubhafte Beschreibung dieses scheinbar emotionslosen Mordes ist Meursault aber auf das narrative Bild „des passiven Arabers“ angewiesen. Gerade um die Fremdheit und die Distanz, die

Meursault zu der Handlung des Mordens und zu seinem Opfer empfindet, zu erzählen, kann dieser Mord nicht an einem weißen Franzosen stattfinden. Die Gleichgültigkeit Meursaults beim Mord ist nur glaubhaft wenn das tatsächliche Opfer – durch das ganze Buch hindurch – derart entmenslicht, abstrakt, naturhaft und passiv dargestellt wird, dass die Gefühlslosigkeit nicht zu befremdlich wirkt. Das heißt also, um diesen „zufälligen“ Mord mit eben dieser emotionslosen Gleichgültigkeit glaubhaft zu erzählen – so meine These, welche ich im Folgenden belegen werde –, ist die Figur des Arabers unumgänglich.

Ich lehne mich hierzu an eine Analyse an, die Toni Morrison in Bezug auf Mark Twains *Huckleberry Finn* gemacht hat. Ihrer Überlegung folgend sind „afrikanistische“ Bilder ein zentraler Aspekt der US-amerikanischen Literatur und dienen als omnipräsentes Gegenstück, um „das Amerikanische“ deutlich herauszeichnen zu können. Bei afrikanistischen Bildern kann es sich um tatsächliche literarische Personen oder aber um abstrakte Metaphern handeln. Literarischer „Afrikanismus“ bezeichnet also ein literarisches Bild, welches explizit oder implizit auf die schwarze Bevölkerung der USA anspielt, als Antipode zu „dem Amerikanischen“ konstruiert wird und so die Verbindung widersprüchlicher, „unamerikanischer“ Eigenschaften glaubhaft ermöglicht. Kurzum, es ist die implizite oder explizite literarisch verfestigte Vorstellung und Reflexion US-amerikanischer AutorInnen über die schwarze Bevölkerung der USA. In *Huckleberry Finn* zeigt sich dies etwa in dem afrikanistischen Charakter des Sklaven Jim. Nur in ihm gelingt es Mark Twain, einen Familienvater in einer sehr emanzipierten, verantwortungsvollen und autonomen Position zu zeigen, und ihn gleichzeitig von Seiten Tom Sawyers und *Huckleberry Finns* im Glauben zu lassen, er wäre noch immer von Rechtswegen ein Sklave um ihn weiter an sie zu binden. Sie tun dies, obwohl sie Jim damit in Lebensgefahr bringen.

»The humiliation that Huck and Tom subject Jim to is baroque, endless, foolish, mind-softening - and it comes *after* we have experienced Jim as an adult, a caring father and a sensitive man. If Jim had been a white ex-convict befriended by Huck the ending could not have been imagined or written: because it would not have been possible for two children to play so painfully with the life of a white man (regardless of his class, education, or fugitiveness) once he had been

revealed to us as a moral adult. Jim's slave status makes play and deferment possible [...]«
(Morrison 1993: 57; Herv. i. O.).⁴⁴

Diese widersprüchliche und wenig nachvollziehbare Beschreibung, so Toni Morrison, ist nur durch die afrikanistische Darstellung Jims möglich. Somit ist Jim notwendig um die Geschichte in eben jener Weise zu erzählen. »It is not what Jim seems that warrants inquiry, but what Mark Twain, Huck, and especially Tom need from him that should solicit our attention« (Morrison 1993: 57).

Camus ist auf das „arabische“ Opfer Meursaults in gleicher Weise angewiesen, um die emotionale Distanz zwischen Meursault und seinem Opfer schlüssig erscheinen zu lassen. Zu dieser Distanz tragen die absolute Passivität und die fühlbare Sprachlosigkeit der AraberInnen bei. Weder die Krankenpflegerin im Altersheim, noch die Araber am Strand sprechen hörbar für die Leserin oder den Leser. Man hört auch kein Wort von einem arabischen Zeugen während der Gerichtsverhandlung – nicht einmal *über* arabische Zeugen. Besonders charakteristisch für die Passivität und Fremdheit der Araber ist Meursaults Beobachtung, nachdem Raymond wegen der Misshandlung seiner Mätresse verurteilt wurde. Die Araber, die vor dem Kommissariat warten, wirken emotionslos, sprachlos und machen nichts anderes als Meursaults Gruppe anzublicken – ja nicht einmal das machen sie „richtig“: »Sie sahen uns schweigend an, aber auf ihre Weise, nicht anders, als wenn wir Steine oder abgestorbene Bäume wären«(Camus 2006: 60). Nachdem sie merken, dass ihnen die Araber nicht folgen, beschreibt Meursault: »Sie standen immer noch am selben Fleck und betrachteten mit derselben Gleichgültigkeit die Stelle, die wir gerade verlassen hatten« (Camus 2006: 61).

Nur in zwei Szenen „hört“ man arabische Stimmen. Zum Einen spricht die misshandelte „Maurin“, als sie Raymond vor dem Polizisten einen Zuhälter nennt. Bei dieser als einzige direkt widergegebenen Rede eines kolonialen Subjektes scheint es aber nicht unwesentlich, dass sie weder mit Raymond noch mit Meursault spricht, sondern mit dem Polizisten, einem Staatsorgan, von dem sie Schutz erhofft (der Polizist geht aber nicht weiter auf sie ein). Zum Anderen hört man Araber im

⁴⁴ »Die Demütigung, die Huck und Tom Jim zumuten, ist barock, endlos, töricht, zum Wahnsinn treibend – und sie tritt ein, *nachdem* wir Jim als Erwachsenen kennengelernt haben, als sorgenden Vater und einfühlsamen Mann. Wäre Jim ein weißer Straftatler gewesen, mit dem sich Huck angefreundet hätte – der Schluß wäre nicht vorstellbar gewesen, hätte sich nicht schreiben lassen: denn es wäre undenkbar gewesen, daß zwei Kinder auf so quälende Art mit dem Leben eines Weißen spielen (ungeachtet seiner Klasse, Bildung oder Flucht oder Nichtflucht), nachdem man ihn uns als moralisch erwachsenen gezeigt hatte. Jims Sklavenstatus macht das Spiel und den Aufschub möglich [...]« (Morrison 1994: 86f; Herv.i.O.).

Gefängnis. Meursault berichtet von den vielen Arabern im Gefängnis, welche ihn zuerst nach dem Grund seiner Verhaftung fragen, dann verstummen, später aber wieder mit ihm reden: »Sie haben gelacht als sie mich sahen. Dann haben sie mich gefragt, was ich getan hätte. Ich habe gesagt, ich hätte einen Araber getötet, und sie sind verstummt. Aber wenig später ist der Abend hereingebrochen. Sie haben mir erklärt, wie man die Matte zurechtlegen mußte, auf der ich schlafen sollte« (Camus 2006: 87). Interessanterweise spricht Meursault hier nicht davon, einen *Mann* oder *Menschen* getötet zu haben, sondern dezidiert von einem *Araber*. Warum dieser Hinweis, noch dazu vor diesem Publikum, wenn es doch ein emotionsloser, „zufälliger“ und gleichgültiger Mord gewesen sein soll? Etwas später erhält Meursault Besuch von Marie im Besuchsraum. Auch hier fallen ihm sofort die vielen „Araber“ auf welche von „Maurinnen“ besucht wurden (Camus 2006: 88ff).

Auch wenn Peter Zima (2004) in seiner Analyse diesen Bemerkungen keine Bedeutung beizumessen scheint (möglicherweise im Kontext seines Forschungsvorhaben auch zu Recht, da er den Fokus auf die Nachzeichnung der Philosophie des Absurden in *Der Fremde* legt), wirken die Stummheit der Araber am Strand, Meursaults Bemerkung im Gefängnis, und die kaum nachvollziehbaren Lethargie und Passivität mit welcher die AraberInnen portraitiert werden, sehr befremdlich. Es scheint kein Zufall zu sein, dass Camus einen Araber zum Opfer Meursaults machte, denn nur durch ihn kann die absolute Fremdheit zwischen Meursault und seinem Opfer gewahrt bleiben. Der motivlose Mord kann nur an einer Person passieren, die selbst keine Sprache hat, die sich nicht in ein egalitäres Verhältnis zu dem Täter setzen kann, die keine Forderung auf Solidarität und gleiche Behandlung erheben kann. Der Araber ist ein Fremder aufgrund seiner rechtlichen Klassifizierung basierend auf der kolonialen Ordnung Algeriens und gleichzeitig ist er ein Fremder auf Grund seiner orientalistischen Zeichnung (siehe etwa: Said 2003).

Camus kann ihn derartig entfremdet, passiv und sprachlos portraitieren, ohne sich über die Ungleichbehandlung seiner „arabischen“ und seiner „weißen“ Charaktere Sorgen zu machen, denn die Andersheit, die Fremdheit der AraberInnen erfindet er nicht selbst, sondern sie ist als soziale Konstruktion in der algerienfranzösischen Gesellschaft wirkmächtig. Die Sprachlosigkeit braucht keine Erklärung, die Blicke – auf ihre Weise wie auf tote Bäume oder Steine – sind keine Erfindungen von Camus, sondern sind Produkte einer sozialen Konstruktion, welche die Wahrnehmung der Andersheit dieser Bevölkerungsgruppe durch kommunikative Akte (re-)produziert. Nur durch diese Andersheit, diese Fremdheit, wird der motivlose Mord Meursaults überhaupt erzählbar. Ebenso, wie

nur dem afrikanistischen Charakter Jim so übel mitgespielt werden kann (und das Wissen um seine Freiheit ihm so lange Vorenthalten werden kann), ist der zufällige und motivlose Mord, den Meursault an dem Araber begeht, nur aufgrund dessen orientalistischen Fremdheit möglich. Oder anders: hätte der Konflikt zwischen Meursault und einem „französischen“ Bruder einer „französischen“ Prostituierten stattgefunden, wäre Meursault zu einer anderen Haltung bei diesen Ereignissen – zu einer persönlichen Bezugnahme auf sein Opfer, zu einer Beschreibung der Emotion und Äußerungen seines Gegners – genötigt gewesen; der Blick mit dem die Araber Meursault und seine BegleiterInnen vor dem Polizeirevier beobachten kann nicht mit derselben „Natürlichkeit“ und „Nachvollziehbarkeit“ in „weiße“ Augen gelegt werden. Die gesamte Passivität während der Kampfszene, die Sprachlosigkeit der arabischen Personen, kann nicht in gleicher Weise als nachvollziehbares Verhalten eines erwachsenen, mündigen, „französischen“ Algeriers durchgehen. Meursaults motivloser Mord ist nur durch das literarisch vermittelte Bild und Gefühl der absoluten Fremdheit zwischen ihm und dem Araber möglich, glaubhaft und denkbar. Die Gleichgültigkeit gegenüber seinen „weißen“ Bekannten ist noch immer von weniger zwischenmenschlicher Distanz geprägt als jene, welche in der Beschreibung „der Araber“ und deren Verhalten erkennbar ist. Diese grundsätzliche, unüberbrückbar wirkende Fremdheit des kolonialisierten Subjektes ist von absoluter Notwendigkeit, um Meursault zu einem derart gleichgültigen Mörder werden zu lassen.

2.4 Conclusio: Literarische Reproduktionen der binären Spaltung der Kolonialgesellschaft

In diesem Abschnitt wurden zwei Varianten, den Staatsrassismus literarisch abzubilden, behandelt. Einerseits zeigte sich, wie die besondere binäre Spaltung entlang von angenommener biologischer Gruppenzugehörigkeit sich in Literatur manifestiert und gleichzeitig diese Dichotomie durch die Beschreibung der „Fremdheit“ der arabischen Personen reproduziert wird. Diese „Fremdheit“ vermittelt sich über sprachliche Bilder, Erzählweisen, Charakterzeichnungen, etc. der Personen, welche jener Gruppe der Fremden zugeordnet werden. Das heißt: Die Art wie Meursault die arabischen Personen sieht und beschreibt ist Abbild einer staatsrassistischen Trennung. Die Beschreibung ist für die „weißen“ LeserInnen nachvollziehbar, weil die Fremdheit „der Araber“ als gesellschaftliches Phänomen Verständnis hervorruft und in ähnlicher Weise auch im Alltag wahrgenommen wird. Die literarische Erzählung ist somit Ausdruck einer gesellschaftlich

wirkmächtigen Sichtweise auf „die AraberInnen“, wobei „AraberInnen“ als Synonym für abweichende Gruppen verstanden werden kann.

Es ist anzunehmen, dass diese empfundene „Fremdheit“ (wenn man so will: eine phänomenologische Fremdheit) nicht durch eine Änderung des rechtlichen Status dieser Menschen vollständig überwunden werden kann. Hier liegt die Frage nahe (deren Beantwortung leider weit über den Umfang dieser Arbeit hinausgeht), ob gegenwärtige Probleme der französischen Gesellschaft – die Unzufriedenheit der algerisch-französischen Jugendlichen in französischen Vorstädten – nicht das Ergebnis einer lang empfundenen Fremdheit zwischen „echten“ und „algerischen“ beziehungsweise „arabischen“ Franzosen und Französinnen ist. Diese Fremdheit, diese binäre Spaltung der Gesellschaft, würde Politik legitimieren, welche sich auf die Seite der „echten“ französischen Bevölkerung⁴⁵ (das heißt, der „weißen“, christlichen französischen Gesellschaft) stellt und den Interessen und Problemen dieses Bevölkerungsteils ein höheres Gewicht im politischen Alltagsgeschäft beimessen würde als Problemen anderer Gruppen. Es würde sich dabei um ein »asymmetrisches Recht« (Foucault 2009: 71) handeln; oder, im Sinne von Somers (2008) Theorie der Vertraglichung von Staatsbürgerschaft, käme eine Gruppe erst im Gegenzug zu Anpassungs- und Normierungsleistungen in den Genuss voller staatsbürgerlicher Rechte. Das Fundament dieser Vertraglichung läge in der binären Spaltung und in weiterem Sinne in der Tötungsfunktion des Staates begründet – »jemanden der Gefahr des Todes ausliefern, für bestimmte Leute das Todesrisiko oder ganz einfach den politischen Tod, die Vertreibung, Abschiebung usw.« (Foucault 2009: 303). Um diesen Erklärungsansatz empirisch zu belegen, wäre es notwendig, aktuellen sprachlichen Konstruktionen, Zuordnungen und Beschreibungsweisen der „algerischen/arabischen“ französischen Bevölkerung zu untersuchen und die damit vermittelten Sprachbilder mit den früheren orientalistischen Zeichnungen der kolonisierten AraberInnen zu vergleichen.

Einem kritischen Einwurf gegenüber der These der binären Spaltung der algerienfranzösischen Kolonialgesellschaft will ich hier vorbeugend entgegenen. Es mag in Frage gestellt werden, die arabische Bevölkerung des kolonialen Algeriens überhaupt als einen Teil der algerienfranzösischen Bevölkerung in der imaginären Konzeption der Nation zu begreifen. Wenn die arabische Bevölkerung

⁴⁵ Hinzu kommt, dass die offensive *colorblindness* der französischen Politik zu einer Verfestigung einer Politik für „echte“ Franzosen beiträgt, sodass also ein „weißes“, christliches Idealbild unter dem Deckmantel einer „neutralen“ Politik nicht kritisierbar scheint.

tatsächlich außerhalb dieser Vorstellung der Nation läge, wäre es fraglich, ob Repressionen gegenüber der arabischen Bevölkerung und ihre gedankliche „Entfremdung“ überhaupt als Ausdruck von immanensem Staatsrassismus verstanden werden können.

Zwei Punkte sollen dieser Interpretation entgegengehalten werden: Einerseits kann schon allein das Interesse an, beziehungsweise die Forderung nach, demokratischer Inklusion von Seiten der AraberInnen als Missachtung der „legitimen Souveränität der Nation“ begriffen werden. Ihre physische Existenz im Staatsgebiet berechtigt sie – aus einer demokratischen Perspektive – zu politischer Inklusion. Dadurch sind sie zwangsläufig in der einen oder anderen Form schon in der imaginären Konzeption der Nation inbegriffen. Um das System eines asymmetrischen Rechtes moralisch aufrecht zu erhalten, ist es notwendig, eine biologische, geistige, moralische etc. Unterlegenheit „der AraberInnen“ im Sinne einer Demokratiefeindlichkeit und Selbstbestimmungsunfähigkeit anzunehmen. Insofern stellt die kolonialisierte Bevölkerung nicht nur eine physische Gefahr aufgrund ihrer Präsenz in der algerienfranzösischen Kolonie dar, sondern auch aufgrund ihrer „unerhörten“ Forderungen nach Inklusion in den französischen Staat und somit in die nationale Gemeinschaft, oder gar nach Unabhängigkeit. Andererseits ist die Existenz einer derart großen „nicht-nationalen“ Bevölkerung im Staatsgebiet ein Angriff auf den Anspruch auf souveräne politische Selbstbestimmung nach dem Vorbild des französischen Nationalmythos. Kurz gesagt: die arabische Bevölkerung birgt aufgrund der Tatsache ihrer Präsenz und aufgrund ihrer Forderung nach demokratischer Inklusion oder nationaler Selbstbestimmung Gefahren für die französische Nation und die französische Souveränität in Algerien. Weil sie ihre Anliegen an den französischen Staat und die französische Gesellschaft herantragen und mit einer Persistenz verfolgen, bildet auch das kolonialisierte Algerien und die darin lebenden AraberInnen einen – wenn auch oftmals negierten – Teil des imaginären französischen Konstruktion der Nation.

Während sich die Abgrenzung zu den „Arabern“ nur zwischen den Zeilen aus *Der Fremde* herauslesen lässt – wobei dort umso deutlicher und suggestiver die soziale Bruchlinie mittels Bildern und Erzählweisen reproduziert wird –, ist ein zweiter Fall von Staatsrassismus in die Erzählung eingewoben. In dem staatsrassistischen Tribunal vor dem sich Meursault wiederfindet, werden auf Basis impliziter ideologischer, religiöser und philosophischer Ideale der Nation, Abweichungen in der individuellen Lebensführung des Angeklagten ausgemacht und über diese geurteilt. Die von Meursault an den Tag gelegte Gleichgültigkeit, Emotionslosigkeit und Gefühlskälte sowie sein

Atheismus machen ihn trotz seiner „äußerlichen“ Zugehörigkeit zur algerienfranzösischen Kolonialgesellschaft zu einem die Homogenität der Gesellschaft gefährdenden Element. Es zeigt sich, dass neben der Spaltung der Gesellschaft entlang einer kolonialistischen, beziehungsweise „rassistischen“, Bruchlinie auch ideologische, religiöse und philosophische Ideale die Trennung zu den AbweichlerInnen markieren können. Der christliche Aspekt spielt hier eine große Rolle. So scheint Meursault zweimal die Möglichkeit zu haben, durch „Bereuen“ seiner Tat, wenn schon nicht überhaupt der Bestrafung an sich, so doch zumindest der Todesstrafe zu entinnen.

Mit dieser Darstellung des Gerichtsverfahrens übt Camus implizite Kritik an den christlichen Normen und Werten und daran, wie diese den Rechtsstaat unterlaufen. Das Verfahren wird nicht zur Beleuchtung des Tatherganges geführt, sondern um über Meursault aus dem Blickwinkel von national-essentiellen Werten und Normen zu richten. Die christliche Moral und bestimmte Ideologien und Philosophien definieren die Schuldhaftigkeit Meursaults – nicht seine Tat an sich. *Der Fremde* lässt sich in diesem Aspekt durchaus als Kritik an dieser Form des Staatsrassismus lesen.

Gleichzeitig wird aber eine andere binäre Spaltung durch die Erzählung selbst reproduziert, nämlich die Abgrenzung zu den AraberInnen. Die literarische Beschreibung der arabischen Bevölkerung vermittelt ein Bild der Passivität und der Sprachlosigkeit; sie entfremdet und entmenschlicht vor allem die männlichen Araber insofern, als diese in ihren eigentümlichen Handlungen kaum mehr mit den „französischen“ ProtagonistInnen vergleichbar sind. Anders gesprochen: bei „französischen“ Charakteren würde eine gleichartige Beschreibung die Leserinnen und Leser ratlos zurücklassen. Diese Entfremdung und Entmenschlichung geht so weit, dass Meursault im Stande ist den Mord mit einer absoluten Gleichgültigkeit auszuführen, ohne dass dies unglaublich oder nicht nachvollziehbar erscheint. Diese sprachliche Abbildung und gleichzeitige Reproduktion der binären Spaltung der Gesellschaft ist das, wodurch die Gleichgültigkeit Meursaults erst Glaubwürdigkeit erlangt: der Araber erfüllt die Funktion des der menschlichen Gesellschaft entfremdeten, entrückten Opfers, für dessen Tötung kein ernsthaftes Motiv und keine Motivation mehr notwendig sind. Dieses Bild des gleichgültigen Mordes bedarf der gesellschaftlichen Spaltung, deren sprachlichen Abbildung und subtilen Reproduktion, um seine Glaubwürdigkeit zu erhalten.

3. Norman Mailer: *The Fight* (1975) aus dem Blickwinkel eines *White Negro* (1957)

Norman Mailer (1923-2007) gilt als einer der kontroversiellsten und umstrittensten US-amerikanischen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts. Sein überraschend erfolgreiches Erstlingswerk über seine Erlebnisse während des zweiten Weltkrieges – *The Naked and the Dead* – verschaffte ihm frühe Anerkennung von weiten Teilen der US-amerikanischen Gesellschaft. Während der McCarthy-Ära als Kommunist gebrandmarkt, kritisierte er öffentlich die USA, welche sich (ebenso wie die Sowjetunion) auf dem Weg zu einem totalitären Staatskapitalismus befänden (Rollyson 1991: 58). Gesellschaftlich wäre die vorherrschende Kultur eine des Konformismus, der Biederkeit und der Kleingeistigkeit. Er selbst sah sich in dieser Zeit als Outlaw, Individualist und Nonkonformist (Rollyson 1991: 85).

Nach seinem frühen Bestseller und den Kontroversen um seine politische Einstellung, folgte eine literarisch weniger erfolgreiche Periode, welche erst mit seinem durch den Pulitzer-Preis gewürdigten Werk *Armies of the Night* (1968) überwunden schien. Es handelt sich dabei um sogenannte *Faction-Literatur*, einer relativ freien literarischen Form, in der Dichtung und tatsächliche Ereignisse und Personen miteinander verwoben werden. Das hier im Fokus stehende Werk *The Fight* fällt dabei in eine ähnliche Kategorie, wobei darin die dokumentarische Berichterstattung über den Boxkampf zwischen Muhammad Ali und George Foreman in Zaire mit persönlichen Reflektionen, Eindrücken und Träumen des Boxjournalisten und Schriftstellers „Norman“ verbunden wird. Der in dritter Person beschriebene Hauptprotagonist ist natürlich Norman Mailer selbst.

Um die Analyse von *The Fight* zu beginnen, scheint es höchst aufschlussreich, sich zunächst mit einem früheren Essay Mailers zu beschäftigen. 1957 reflektierte er seine gesellschaftskritische Haltung als „amerikanischer Existentialist“, als nonkonformistischer „Hipster“ mittels des Bildes eines „white Negro“. Diesen Ansatzpunkt zu wählen scheint vielversprechend, nicht zuletzt weil sich „Norman“ in *The Fight* direkt auf diese Periode zu beziehen scheint. In der kurzen Analyse von *The white Negro* soll dabei die Frage gestellt werden, welche Vorstellungen Mailer dazu brachten, gerade mit Hilfe des Bildes eines männlichen Afroamerikaners seine Kritik an der vorherrschenden gesellschaftlichen Kultur in den USA der 50er Jahre zu formulieren. Erst von diesem Ausgangspunkt scheint es möglich

„Normans“ Überlegungen in *The Fight* nachvollziehen zu können und seine literarische Abbildung der Gesellschaft kritisch zu dechiffrieren.

Die Frage wie staatsrassistisches Denken durch *The Fight* reproduziert wird, darf jedoch nicht so sehr von *The white Negro* ausgehen. Es wäre ein logischer und analytischer Fehler, den Zusammenhang zwischen beiden Texten als Voraussetzung für die Herausarbeitung der staatsrassistischen Reproduktion in *The Fight* zu denken. Um dies zu ergründen, ist es notwendig den Text als vollständiges und in sich komplettes Werk zu lesen und somit Mailers früheren Text und deren Zusammenhang zu ignorieren. Die Einbeziehung von *The white Negro* ist hingegen höchst aufschlussreich, um Mailers Selbstverortung im Kontext der US-amerikanischen Gesellschaft und seinen Gefühlen für die afroamerikanische Bevölkerung kritisch zu ergründen.

3.1 The White Negro (1957)

In seinem 1957 erschienen Essay *The White Negro. Superficial Reflections on the hipster* (Mailer 1957) erklärte Mailer seinen Standpunkt als Hipster. Der grundsätzliche Antrieb hinter der Bewegung der Hipster bestehe in dem Bewusstsein, in einem Zeitalter des plötzlichen, schnellen Massenmordes zu leben. Dies sei die Lehre, welche aus dem zweiten Weltkrieg und dem Kalten Krieg zu ziehen sei. Mailer schreibt dazu: »[I]f the fate of twentieth century man is to live with death from adolescence to premature senescence, why then the only life-giving answer is to accept the terms of death, to live with death as immediate danger, to divorce oneself from society, to exist without roots, to set out on that uncharted journey into the rebellious imperatives of the self« (1957: pt. II). Aus dieser Überzeugung heraus, so Mailer, richten sich Hipster gegen die rigide (Sexual-) Moral der Mehrheitsgesellschaft, hören Jazz, pflegen Umgang mit AfroamerikanerInnen und ziehen ein exzessives Leben jenem „in Sicherheit“ und in Übereinstimmung mit den gesellschaftlichen Normen vor.

Mailer reflektiert die Hipster an einem simplifizierten, homogenisierten und stereotypisierten Bild männlicher Afroamerikaner, welche seiner Meinung nach schon lange mit den selben Problemen wie die Hipster konfrontiert seien, und zu einem nonkonformistischen Leben, in gewissem Sinne, verurteilt wären. Die Hipster – amerikanische Existentialisten in Anlehnung an den französischen Existentialismus (Mailer 1957: pt. II) – haben mit den Afroamerikanern gemein, dass sie in einem Zeitalter des plötzlichen Todes und der plötzlichen Gefahr leben und genötigt sind, den deutlichen

Widerspruch zwischen rechtlich verbürgter Freiheit und Gleichberechtigung auf der einen und totalitären gesellschaftlichen Zügen auf der anderen Seite, in ihrem nach Freiheit und Autonomie strebenden Leben, zu vereinbaren. Hipster sind dadurch Psychopathen, für die Sicherheit Langeweile gleich kommt und für die weder Vergangenheit noch Zukunft von Bedeutung sind. Einzig und allein das gegenwärtige Leben hat einen Wert⁴⁶.

»One is Hip or one is Square [...], one is a rebel or one conforms, one is a frontiersman in the Wild West of American night life, or else a Square cell, trapped in the totalitarian tissues of American society, doomed willy-nilly to conform if one is to succeed. [...] So it is no accident that the source of Hip is the Negro for he has been living on the margin between totalitarianism and democracy for two centuries« (Mailer 1957: pt. II).

Das Bild des „Negro“ wird dabei zum metaphorisch aufgeladenen Kondensationspunkt für seine Kritik an der US-amerikanischen Kultur. In einem dichotomen Bild wird der „Negro“ zur Antithese der weißen amerikanischen Gesellschaft. „The white Negro“ ist somit eine Figur, die sich zwar „Schwarz“ verhält, indem sie sich den moralischen Forderungen der Mehrheitsgesellschaft widersetzt, aber dennoch ein Teil der dominanten, weißen, männlichen Gesellschaftsschicht ist. In Anbetracht der politischen und gesellschaftlichen Situation wird jegliches anti-soziale Verhalten zu einer heroischen Form des Widerstandes gegen die rigide US-amerikanische Moral (Rollyson 1991: 111).

Die metaphorische Konstruktion dieser sozialen Bewegung als „white Negroes“ deutet auf ein kolonialistisch-rassistisches, beziehungsweise „afrikanistisches“ Bild von männlichen Afroamerikanern hin. Hierzu schreibt Carsten Junker: »Mailer thus outlines the figure of the hipster outsider as a racialized Other, pushing it toward an imagined notion of Black masculinity by borrowing symbolically from what he takes to be the source of sexual potency and undomesticated strength for survival« (2010: 144). Mailers deutlicher Rekurs auf rassistische Stereotypen mindert zwar nicht die Kraft seiner Kritik an der dominanten gesellschaftlichen Kultur in den USA nach dem zweiten Weltkrieg, verdeutlicht aber in besonderer Weise das was Toni Morrison „amerikanischen

⁴⁶ Sartre schreibt etwa in *Das Sein und das Nichts*: »Die Bedeutung der Vergangenheit ist also streng abhängig von meinem gegenwärtigen Entwurf. [...] Ich allein nämlich kann in jedem Moment über die *Tragweite* der Vergangenheit entscheiden: nicht indem ich in jedem Fall die Wichtigkeit dieses oder jenes früheren Ereignisses erörtere, erwäge und einschätze, sondern indem ich mich auf meine Ziele hin entwerfe [sic], rette ich die Vergangenheit in mir und *entscheide* durch das Handeln über ihre Bedeutung« (Sartre 2008: 860; Herv. i.O.).

Afrikanismus“ nennt: »[T]his Africanism, deployed as rawness and savagery, [...] provided the staging ground and arena for the elaboration of the quintessential American identity« (Morrison 1993: 44). In dieser Hinsicht ist es nicht verwunderlich, dass Mailer auf dieses sprachliche Bild zurückgreift und darüber seine Kritik an der gegenwärtigen Mehrheitskultur der USA artikuliert. Es handelt sich somit um einen „weißen“ Diskurs und beinhaltet keine emanzipativen oder revolutionären Potentiale für die afroamerikanische Bevölkerung. *The white Negro* ist Teil des US-amerikanischen, afrikanistischen Metanarratives, welches zentral für das Selbstverständnis „des Amerikanischen“ ist.

Es stellt sich die Frage, wie sehr diese Spaltung, die Mailer in seinem programmatischen Frühwerk schon unterschwellig benennt, auch weiter durch sein Schaffen zu verfolgen ist. Wie fließt sie in sein Werk ein? Eines seiner Bücher sticht dabei in besonderer Weise ins Auge: *The Fight* (Mailer 2000) aus dem Jahr 1975. Dieses literarisch freie Werk (angesiedelt zwischen Reportage, und autobiographischen Elementen, wie abstrakten, persönlichen Reflektionen), welches sich um den Boxkampf zwischen Muhammad Ali und George Foreman – „the Rumble in the Jungle“ – in Zaire 1974 dreht, nutzt Mailer, beziehungsweise seine literarische Entsprechung „Norman“, für unzählige Reflektionen über die Gesellschaft, über die Position der afroamerikanischen Bevölkerung und über seine eigene Sympathie und Antipathie für Schwarze.

3.2 *The Fight* – „No’min’s love affair with the Black soul“

In *The Fight* erzählt Mailer die Geschichte von Norman, einer autobiographischen Figur, welche 1974 über den Boxkampf zwischen Muhammad Ali und George Foreman in Zaire berichten soll. Schon bei seiner Ankunft in Afrika reflektiert Norman über sein Verhältnis zur schwarzen Bevölkerung der USA: »[H]is love affair with the Black soul, a sentimental orgy at its worst, had been given a drubbing through the season of Black Power. He no longer knew whether he loved Blacks or secretly disliked them, which had to be the dirtiest secret in his American life« (Mailer 2000: 35). Es ist deutlich, dass er sich nicht mehr als Hipster versteht, beziehungsweise seine Ideale von damals nicht mehr in derselben Weise vertreten will. Nichts desto weniger scheinen Afrika, Zaire unter Diktator Joseph Mobutu und nicht zuletzt der bevorstehende Boxkampf zwischen Ali und Foreman um den Weltmeistertitel im Schwergewicht eine besondere Faszination auf ihn auszuüben. Bei seinen Überlegungen zu Afrika verweilt er nicht lange und schlägt kurzer Hand die Brücke zu der afroamerikanischen Bevölkerung:

»[It was] impossible not to sense what everyone had been trying to say about Africa for a hundred years, big Papa [hier wohl gemeint: Ernest Hemingway; Anm. CN] first on line: the place was so fucking sensitive! No horror failed to stir its echo a thousand miles away, no sneeze was ever free of the leaf that fell on the other side of the hill. Then he could no longer hate the Zairois or even be certain of his condemnation of their own Black oppressors, then his animosity switched a continent over to Black Americans with their arrogance, jive, ethnic put-down costumes, caterwauling soul, their thump-your-testicle organ sound and black new vomituous egos like the slag of all of alienated sewage-compacted heap U.S.A.; then he knew that he had not only come to report on a fight but to look a little more into his own outsized feelings of love and - could it be? - sheer hate for the existence of Black on earth« (Mailer 2000: 36f).

Dieses Gefühl der prinzipiellen Abneigung – des blanken Hasses – hält aber nicht lange an. Norman hatte sich noch in New York einige Bücher über afrikanische Philosophie besorgt, auf Basis welcher er seine grundsätzliche Einstellung gegenüber Schwarzen überdenkt:

»It has brought him back to a recognition of his old love for Blacks - as if the deepest ideas that ever entered his mind were there because Black existed. It has also brought back all the old fear. The mysterious genius of these rude, disruptive, and - down to it! - altogether indigestible Blacks. What noise they still made to the remains of his literary mind, what hooting, screaming and shrieking what promise of oblivion on the turn of a card. How his prejudices were loose. So much resentment had developed for black style, black snobbery, black rhetoric, black pimps, superfly, and all the virtuoso handling of the ho. The pride Blacks took in their skill as pimps. [...] He could not really bring himself to applaud the emergence of a powerful people into the center of American life - he was envious. They had the good fortune to be born Black« (Mailer 2000: 40f).

In dieser Passage erinnert Norman an seine „alte Liebe für Schwarze“ und betont die Kraft welche dieses Bild „der Schwarzen“ auf sein Denken gehabt hat. Man bemerkt, dass sich alles um den afrikanistischen und rassistischen Stereotyp eines „Schwarzen“ dreht, welchen er schon in *The White Negro* zur Selbstverortung und zur Kritik der biedereren US-amerikanischen Gesellschaft nutzte.

So klar wie diese Beschreibung Normans grundsätzlicher Haltung mit rassistischen Bildern auch durchsetzt ist, so schwer fällt es doch, diese klare Grenzziehung im Verlauf des Buches und den Reflektionen über Muhammad Ali und George Foreman weiter konsequent auszumachen. Dies deutet

auf einen schon erwähnten und für das Konzept des Staatsrassismus höchst zentralen Punkt hin: Die scheinbare Inkonsistenz rassistischer Grenzziehungen ist einem diffizilen Abwägungsprozess entlang unterschiedlicher nationaler Kategorien verschuldet. Verschiedene Aspekte (und nicht etwa bloß das mit Bedeutung aufgeladene Faktum der Hautfarbe) tragen zu dem nationalen Ideal bei. Selbst eingespielte rassistische Bilder müssen nicht zu einer absoluten, unhintergehbaren gesellschaftlichen Trennung nach Hautfarben führen. Ganz im Gegenteil scheint es stets Strategien zu geben, welche es einerseits ermöglichen bestimmte Individuen einer an sich ausgeschlossenen Gruppe – zum Beispiel Muhammad Ali als Teil der afroamerikanischen Bevölkerung – als Teil des nationalen Zusammenschlusses zu erkennen, obwohl man große Ressentiments gegenüber dieser Gruppe im Allgemeinen hegt. Durch solche Ausnahmen wird die rassistische Grundstruktur der Weltsicht tendenziell verschleiert (ganz nach dem Motto: „Ich habe nichts gegen die Gruppe der X. Eine meiner besten Bekannten ist eine X, aber...“). Der Versuch eines solchen partikularen Einschlusses zeigt sich in besonderer Weise bei den Reflektionen Normans zu Muhammad Ali.

3.3 The Black Jew, oder Normans Konstruktion des „weißen“ Muhammad Ali

Norman ist sich über seine Sympathie zu Ali nicht sicher. Ali vereint für ihn positiv konnotierte Eigenschaften wie Eloquenz, Schlagfertigkeit und ein hohes Maß an Intelligenz – über seine Qualitäten als Boxer ganz zu schweigen. Diese positiven Eindrücke über Alis Charakter beschreibt Norman in einer interessanten Weise, nämlich in Hinblick auf Alis Hautfarbe. Norman macht ihn „Weiß“: »Ali was not without white blood, not without a lot of it. *Something in his personality was cheerfully even exuberantly white* in the way of a six-foot two-inch president of a Southern college fraternity. At times Ali was like nothing so much as a white actor who had put on too little makeup for the part and so was not wholly convincing as Black, just one of eight hundred small contradictions in Ali« (Mailer 2000: 47; m. Herv.). In Normans Augen gibt es somit spezifisch „Schwarze“, beziehungsweise „Weiße“ Verhaltensweisen und entlang dieser Kriterien wirke Ali seinem Verhalten nach, seiner „Form“ nach *Weiß*. Norman macht ihn zu „unserem“ schwarzen Kissinger (Mailer 2000: 75), zweimal zu einem Juden und bemerkt, dass Ali durchaus „einiges an weißem Blut in sich trägt“ – »Ali was not without white blood, not without a lot of it« (Mailer 2000: 47). An selber Stelle vergleicht er Ali mit einem weißen Schauspieler, der die Rolle „eines Schwarzen“ spielt: »At times Ali was like nothing so much as a white actor who had put on too little makeup for the part and so was

not wholly convincing as Black, just one of eight hundred small contradictions in Ali« (Mailer 2000: 47).

Norman steht vor einem assoziativen Problem: Wie kann er sich seine Sympathien für Ali erklären, wo er doch dessen politische Ideologie absolut ablehnt – nicht „bloß“ als „Weißer“ sondern darüber hinaus auch als Jude:

»A victory for Ali would also be a triumph for Islam. While Norman was hardly a Zionist, and had never gone to Israel, he had been to Cairo and the collision of overflowing new wealth with scabrous poverty, teeming inefficiency, frantic traffic and cripples walking on sores, left him sympathetic to Israel's case. [...] Since he knew little of the politics of the Near East, his politics were as straightforward as that. And conflicted with his loyalty to Ali« (Mailer 2000: 161).

An dieser Stelle zeigt er sich auch verwundert über die „jüdischen“ Sympathien für Ali: »It was striking how many of the Jewish writers at Nsele had affection for Ali, a veritable tropism of affection, as if, ultimately, he was one of them, a Jew in the sense of being his own creation. Few things would inspire more love among Jews than the genius to be without comparison« (Mailer 2000: 161).

Es ist auffällig, dass in diesen unterschiedlichen Sympathiebekundungen, Weißzeichnungen sowie Alis tendenzieller Transformation zu einem Juden, dessen politische Einstellung vollständig ausgeblendet und nur seine „Genialität“ herausgestrichen wird. Genialität bezieht sich auf die Form (auf Techniken und Fähigkeiten: Boxen, Eloquenz, Selbstdarstellung, etc.), nicht aber auf die Substanz (seine politische Einstellung, seine Religion, etc.). Eine normative Bewertung seiner politischen, philosophischen und religiösen Grundhaltungen findet dabei nicht statt. Soweit lautet der daraus zu ziehende Schluss also: Norman findet Ali höchst sympathisch, solange er Alis politische Einstellung ignoriert. Durch diese Abstraktion erreicht Muhammad Ali eine besondere Universalisierbarkeit. Betrachtet man lediglich die Form, so bleibt die Substanz frei wählbar und die substantielle, ideologische Aufladung kann von außen geschehen; oder wie Don King⁴⁷ in einem Gespräch mit

⁴⁷ Normans Beschreibung des bis heute aktiven, höchst umstrittenen Box-Promoters Don King will ich auf Grund seiner bemerkenswerten, an antisemitischen Vorurteilen angelehnten Bildhaftigkeit nicht vorenthalten: »Don King was a cross between a Negro Heavyweight large as Ernie Terrell and that Jewish Rumanian Doctor, nay, King was even Bnai Brith-ical« (Mailer 2000: 115).

Norman meint: »Ali is Russian, Ali is Oriental, Ali is Arabic, Ali is Jewish, Ali is everything that one could conceive with the human mind« (Mailer 2000: 117).

Gleichzeitig ist sich Norman bewusst, dass Alis politische Ideologie „Schwarz“ ist, denn er ist ein radikaler Anhänger der *Nation of Islam*, ein *Black Muslim*⁴⁸ und war lange Zeit mit Malcolm X befreundet, bis dieser die Nation of Islam verließ. Vergleicht man die politischen Positionen der beiden Boxer, so ist Ali viel „Schwärzer“ als Foreman. George ist US-amerikanischer Patriot und kann mit den radikalen Vorstellungen der *Nation of Islam* gar nichts anfangen. Norman macht sich Alis politische Einstellung erst spät aktiv bewusst. Als er nach dem Kampf Afrika verlässt, äußert er eine bemerkenswerte Befürchtung:

»Norman had the uneasy intuition that sooner or later his admiration for Ali could change to the respect one felt for a powerful and dedicated enemy. No turn was too sinuous for the tricks of history, and no dimension necessarily too small for the future growth of Muhammad Ali. [...] The original Ali was the adopted son of the Prophet Muhammad. Now a modern Muhammad Ali might become the leader of *his* people« (Mailer 2000: 233; m. Herv.).

In Anbetracht dieser radikalen politischen Ausrichtung Alis (seiner Substanz) steht Norman vor einem Rätsel. Wie kann er seine Sympathien für Ali begründen, wenn Ali doch ein absolut überzeugter, streng gläubiger Anhänger der Nation of Islam ist? Ein absurd klingender Verdacht drängt sich auf, und Norman scheint selbst nicht zu wissen, wie er diesen Widerspruch richtig lösen kann: Ali wird, indem er eine beispiellose Einzigartigkeit in seinem Verhalten und seinem Charakter beweist (das heißt: seiner „Form“ nach), in den Augen Normans *Weiß*. Das ist es, was ihn für Norman so sympathisch macht; Ali könnte genauso gut Jude sein, oder Russe oder sogar ein weißer US-Amerikaner. Ali beansprucht für sich Anerkennung als Individuum, eine solidarische Anerkennung im Sinne Honneths, eine Anerkennung, die Norman sonst US-amerikanischen Schwarzen, der homogenisierten afroamerikanischen Bevölkerungsmasse, nicht entgegenbringt. In Normans Augen ist Ali ein individuierter Afroamerikaner, also einer, der aus der einheitlichen Masse der AfroamerikanerInnen heraustritt, dadurch implizit solidarische Anerkennung fordert und dazu auch berechtigt ist. Obwohl Norman die politische Position Alis widerstrebt, wird er gerade dadurch zu

⁴⁸ Für eine Einführung in die Geschichte und Doktrin der *Nation of Islam* siehe: Marsh (2000), sowie höchst umfassend: Walker (2005).

einem vollständigen, Anerkennung einfordernden und dazu berechtigten Menschen – zu einem *respektierten* „dedicated enemy“, zu: »*Our Black Kissinger*« (Mailer 2000: 75; m. Herv.).

3.4 *Exkurs: George Foreman „defender of the capitalist system“*

Kontrastiert man Normans Überlegungen und Reflektionen zu Ali mit jenen zu Foreman zeigt sich, dass letzterer hauptsächlich eines ist: Schwarz. George Foreman ist ein schwarzer Boxer und genauso sieht auch sein Umfeld aus: »Foreman's camp, where Dick Sadler was Black, Sandy Saddler was Black, Henry Clark was Black, Elmo was Black, where the marrow of the mood was Black« (Mailer 2000: 158). Was wie eine naturalistische Beschreibung wirkt, ist bei genauerem Hinsehen eine spezifische Konstruktion des „braven“ Schwarzen. Foreman ist Teil des staatsrassistischen Bildes von AfroamerikanerInnen: er ist „unpolitisch“ und verlangt seiner Umgebung durch seine Handlungen und Aussagen weit weniger solidarische Anerkennung ab als Muhammad Ali. Im Gegensatz zu Ali ist Foreman ein Boxer, der seine Funktion als Sportler erfüllt, aber im Wesentlichen austauschbar bleibt. Foreman ist kein einzigartiges, unverwechselbares Individuum und bietet kein derartig komplexes Bild wie Muhammad Ali. Für Norman ist Ali ein Rätsel. Desto stärker Norman sich mit ihm beschäftigt, umso mehr solidarische Anerkennung bringt er ihm gegenüber auf – Ali individuiert sich und tritt aus der homogenisierten Masse der Schwarzen heraus. Foreman fordert von seinem Umfeld weit weniger ab. Er ist damit zufrieden der härteste Puncher der Welt zu sein; anerkannt sieht er sich durch seine US-amerikanische Staatsbürgerschaft. Foreman ist nach außen nicht individuiert, weil er an sein Umfeld, an die Reporter und die US-amerikanische Gesellschaft keine spezifische Anerkennungsforderung stellt, die über die Anerkennung seiner boxerischen Fähigkeit und die rechtliche Anerkennung mittels der Staatsbürgerschaft hinausreicht. Er lässt sich in dem homogenisierten Bild der afroamerikanischen Bevölkerung verorten und verlangt keine individuelle solidarische Anerkennung.

Hält man die analytische Dichotomie von äußerer Form (Verhalten, Fähigkeiten, etc.) und inhaltlicher Substanz (politischer, philosophischer und religiöser Einstellung) aufrecht, so stellt sich die Frage, welche „Form“ erhält George Foreman gemäß einer solchen Betrachtung? Was ist er in Normans Augen? Die Antwort hierzu ist unschwer zu finden: »[...] Foreman was *deep*. Foreman could be mistaken for African long before Ali« (Mailer 2000: 47; Herv. i. O.). Foreman ist Schwarz. Er entspricht der weißen Sicht eines „guten“ Afroamerikaners. Seine vernachlässigbare inhaltliche

Substanz ist christlich und patriotisch. Er ist der Sprössling einer nicht-revolutionären schwarzen Unterschicht (Norman nennt ihn sogar einen Verteidiger des kapitalistischen Systems; »defender of the capitalist system« Mailer 2000: 158). Aber nicht nur die Substanz macht ihn zu einem Gegenpol zu Ali, sondern schon die reine Form, die Art wie er sich gibt, macht ihn aus einer staatsrassistischen Sicht „Schwarz“ und „schwärzer als Ali“. Foreman verkörpert ein klares, simples, angloamerikanisches Bild eines Afroamerikaners, welcher sich mit dem herrschenden System, den (staatsrassistischen) Idealen der US-amerikanischen Nation abgefunden hat. Foreman verlangt nichts, was annähernd an Alis Forderung nach Anerkennung als vollständiges komplexes und (mit Norman) gleichrangiges Individuum heranreicht.

3.5 Eine staatsrassistische Matrix der Sympathie

Muhammad Ali ist für Norman aus der Masse der AfroamerikanerInnen (»the Black American community with its curious unities of opinion, so much like psychic waves« Mailer 2000: 34) herausgetreten, hat sich „individualisiert“ und verlangt somit implizit nach solidarischer Anerkennung. Das war, was Norman als „Weißen“ Aspekt, als „Weißes Blut“ in Ali erkannte. Das Problem, welches sich für Norman jedoch stellt, ist die unlösbare Diskrepanz zwischen Alis („Weißer“, individuierten) Form und seiner („Schwarzen“, politischen) Substanz.

Es ist bezeichnend, dass sich Norman am Ende des Buches diesem Widerspruch zuwendet. Allein Alis „Schwarze“ Substanz kann noch die Distanz zwischen Ali und ihm wahren und die staatsrassistische Trennung aufrecht erhalten. Für Norman ist es notwendig diesen „Weißen“ Charakter wieder zu „schwärzen“, wenn er die Grundlage der Trennung schon nicht in Alis Form ausmachen kann, dann doch zumindest in seiner Substanz: »He had implicitly kept waiting for some evidence that Ali was not a Black Muslim, not really, and that was absurd. It was time to recognize that being a Black Muslim might be the core of Ali's existence and the center of his strength« (Mailer 2000: 228). Norman liest einige Auszüge aus Reden von Louis Farrakhan, des heutigen Führers und damaligen Sprechers der Nation of Islam. Dabei wird er sich immer stärker bewusst, dass die „Weißzeichnung“ Alis zum Scheitern verurteilt war.

Es wirkt so, als ob er seine zuvor angestellte Dekonstruktion Alis „Schwärze“ rückgängig machen will. Diese hatte noch wenige Tage zuvor in einer beinahe töricht anmutenden Überlegung gegipfelt. Nach dem Kampf war Norman mit Ali und dessen Frau in seiner Kabine. Norman berichtet:

»[Ali] gave her a smile as open as the sweetness of his feelings. There was something so tender in Ali's regard, so mocking, and so calm, that the look appeared to say, ›Honey, my ways got to be curious to you, and we both know I am crazy, but please believe me when I try to tell you that I am, my darling, by all scientific evidence a serious fellow.« (*Or is that the way Norman would have spoken if he had ever won anything that well?*)« (Mailer 2000: 213; m. Herv.).

Norman zeigt hier nicht allein Sympathie und Anerkennung für Ali, sondern geht so weit und gibt dem, was Ali nicht sagt, seine eigenen Worte. Die letzte Fremdheit, die hier zwischen Norman und Ali (aus der Sicht Normans) zu bestehen scheint, ist die, zwischen zwei absolut gleichartigen, gleichgestellten Menschen. Keine gesellschaftliche Entfremdung und Entfernung – durch sozialen Status, „Rasse“, oder gar Staatsrassismus – steht in diesem Moment zwischen Norman und Ali. Es gibt für Norman nichts mehr, was er nicht auch für Ali sagen könnte. In dieser Passage, sind Norman und Ali zu vollständig „Gleichen“ geworden – zu dem absoluten Gegenteil des Arabers in Camus' *Der Fremde*.

Dieses Gefühl der Gleichheit stellt Norman vor gravierende Probleme, denn anders als zwischen zwei „Weißen“ sind Alis politische Einstellung und auch seine Hautfarbe „Schwarz“. Ali ist „Schwarz“ und hat – aus staatsrassistischer Raison – auch Schwarz zu bleiben. Norman bemerkt in seiner „Besinnung“ am Ende des Buches, dass er Ali, aufgrund seiner politischen Einstellung, tatsächlich nicht aus der Masse der afroamerikanischen Bevölkerung heraustreten lassen kann. Denn wie sehr auch seine Form, seine Eigenschaften und Fähigkeiten, solidarische Anerkennung abverlangen, so bleiben sie doch in einer gesellschaftlichen Oppositionsstellung verhaftet. Sie sind fundamental verschieden und das nicht nur als Individuen, sondern mehr noch als Teile bestimmter Gruppen.

Die individuelle Anerkennung und Sympathie muss zumindest zu einem Respekt für einen »dedicated enemy« (Mailer 2000: 233) korrigiert werden. Norman zitiert hierfür eine lange Passage aus einer Rede Farrakhans – so als wollte er seiner LeserInnenschaft die Unausweichlichkeit der neu einsetzenden Entfremdung zwischen ihm und Ali durch die Ideologie der Nation of Islam belegen. Farrakhan spricht darin von einer langen Liste schwarzer Märtyrer an deren Ende, als letzte noch verbliebene kampfbereite Organisation, die Nation of Islam steht. Norman sieht Ali als Teil dieser großen Tradition und der Nation of Islam. Hinweg gewischt sind die großen Sympathien, die Idee von *unserem* Schwarzen Kissinger. Ali wird wieder „Schwarz“ und vielleicht, so Norman, war dies

stets der eigentliche Kern seiner Kraft, seiner Eloquenz und seiner bemerkenswerten Fähigkeiten. Vielleicht gab es nie eine „Weiße“ Form Alis, vielleicht ist selbst die solidarische Anerkennung nur auf eine falsche Beobachtung zurückzuführen. Norman vergegenwärtigt sich: Die „Schwärze“ Muhammad Alis bestand immer, in allem und war das Zentrum seiner Persönlichkeit, der tatsächliche Kern aller seiner Kräfte, seines Charmes, seines Verhaltens, seiner gesamten Erscheinung. Die staatsrassistische Struktur, die binäre Spaltung der Gesellschaft, welche Ali unausweichlich auf der Seite der Feinde verortet, ist wieder hergestellt.

3.6 Conclusio: Dekonstruktion und Rekonstruktion staatsrassistischer Weltbilder

Mailer legt seinem Buch *The Fight* bemerkenswerte Beobachtungen über die Wirkmächtigkeit seines eigenen, staatsrassistischen Weltbildes zu Grunde. Dank seiner Reflexionen, die nicht davor zurückschrecken auch rassistische Stereotype und Bilder offen anzusprechen, ist es möglich, die vielen Wechsel zwischen Sympathie und Antipathie zu Muhammad Ali und AfroamerikanerInnen im Allgemeinen zu verfolgen. Ali stellt für Norman einen widersprüchlichen Charakter dar: In seinem Verhalten spiegeln sich „weiße“ Charakteristika so stark wieder, dass Norman eine Zeit lang dazu verleitet ist, ihn nicht nur als besonderes Individuum, als „Genie“ anzuerkennen, sondern ihn überhaupt zu „weißen“ und ihn damit tendenziell auf Normans Seite der gesellschaftlichen Trennlinie zu verorten.

Norman stellt Ali mehr als einmal auf „seine“ Seite der binären Spaltung der Gesellschaft. Dabei handelt es sich um den bemerkenswerten Versuch Normans, Ali aus der afroamerikanischen Bevölkerungsmasse als Individuum herauszuheben und ihn graduell als einen „Weißen“, beziehungsweise als „Juden“ zu konstruieren. Norman negiert zunehmend die zwischenmenschliche Distanz zwischen sich und Ali, was an dem Punkt gipfelt, als Normans Worte in seiner Vorstellung zu jenen Alis werden. Dieser Moment, als er nach dem Kampf die Blicke zwischen Ali und seiner Frau „entschlüsselt“, interpretiert und mit seinen eigenen Worten unterlegt, zeigt, dass sich Norman selbst in Ali wieder findet. Das ist das kurzweilige Ende des Staatsrassismus; die temporäre, aber für diesen Moment dennoch vollständige Auflösung der binären Spaltung der Gesellschaft (zwischen Norman und Ali), welche interessanterweise ohne eine „Weißzeichnung“, aber mit der vollständigen Einheit zwischen Norman und Ali als „Gleiche“ einhergeht. Es ist ein Moment, in dem die staatsrassistische

Zuordnung und auch die Kategorien, die so zentral das menschliche Denken und die Wahrnehmung durchdringen, keine Wirkung mehr entfalten.

Erst am Ende, durch Normans sich selbst aufgezwungene „Besinnung“ auf Alis politische Ideologie, treibt er den Keil der staatsrassistischen, gesellschaftlichen Spaltung wieder zwischen sich und den Boxer. Er erinnert sich an die Geschichte der AfroamerikanerInnen, an die Kampfrhetorik der Nation of Islam, die genau diese fundamentale Spaltung benennt und in nationalistisch-sezessionistischer Manier einen unabhängigen Staat für die schwarze Bevölkerung der USA fordert. Durch diese gedankliche Historisierung vergewissert sich Norman nicht nur der sozialen Probleme der USA, sondern distanziert sich auch von seiner Dekonstruktion der staatsrassistischen Spaltung zwischen Ali und ihm.

Norman macht sich in Zuge seiner „Besinnung“ den geschichtlichen Kontext in einer ähnlichen Weise bewusst, wie Foucault den Entstehungszeitpunkt des Staatsrassismus beschreibt: »Europa bevölkert sich mit Erinnerungen und Vorfahren, für die es bis dahin keine Genealogie gab« (Foucault 2009: 94f). Norman bevölkert sein Denken mit den Erinnerungen an die gesellschaftliche Spaltung, an die Konfliktstellung zwischen „Schwarz“ und „Weiß“ in den USA. Zuvor – in der Kabine nach dem Kampf – gab es dafür keine Genealogie. Erst als er sich der sozialen und historischen „Fakten“ besinnt, reetabliert er damit die gesellschaftliche Trennung sicher und vollständig. Hierdurch ordnet er Ali und sich selber wieder in die staatsrassistische Struktur der US-amerikanischen Gesellschaft ein und kommt zu dem schon zitierten Schluss, dass seine Bewunderung für Ali früher oder später zu dem Respekt für einen mächtigen Erzfeind (*dedicated enemy*) werden könnte (Mailer 2000: 233).

Gerade in diesem letzten Teil wird die literarische Reproduktion von Staatsrassismus virulent. All die aufrichtige Sympathie, die Norman für Ali empfindet, tritt hinter die gesellschaftliche Gegnerschaft zurück. Die Geschichte der sozialen Trennung, die scheinbar so unumstößlich in der gegenwärtigen Gesellschaft angelegt ist, scheint Norman gar keine andere Alternative zu lassen, als sich diese Spaltung zu vergegenwärtigen und auf Basis der binären Systematik die wesentlichen (staatsrassistischen) Aspekte Alis zu erkennen. Norman bemerkt: »It was time to recognize that being a Black Muslim might be the core of Ali's existence« (Mailer 2000: 228).

Black Muslim ist hierbei ein Code um den gefährlichen, weil selbstbewussten Teil der AbweichlerInnen zu benennen. Auch wenn die Nation of Islam hier explizit herausgegriffen wird, so sind doch alle AfroamerikanerInnen von vorn herein dieser exkludierten und potentiell gefährlichen,

anationalen Bevölkerung zuzurechnen. Die schwarze Bevölkerung der USA verbindet eine gesonderte Geschichte, die sie von europäischen und asiatischen EinwanderInnen deutlich unterscheidet. Darüber hinaus werden sie als Kollektiv von den rassistischen Strukturen der USA getroffen. Dem scheint sich auch Norman bewusst zu sein. Die Black Muslims bilden jene Gruppe, die sich dieses Kampfes bewusster sind, als andere Teile der afroamerikanischen Bevölkerung – die gesellschaftliche Trennung verläuft aber zwischen Schwarz und Weiß, unabhängig der persönlichen politischen Ideologie.⁴⁹

Die Sympathie, die Norman für Ali empfindet, kann darüber nicht hinwegtäuschen und auch der Patriotismus Foremans ändert nichts an der in der Natur der Nation angelegten binären Spaltung. Auch wenn sich Foremans US-amerikanischer Patriotismus nur dadurch erklären lässt, dass er sich – anders als Ali und die Nation of Islam – des Kampfes (noch) nicht bewusst ist, wäre es falsch ihn auf der „Weißen“ oder einer „neutralen“ Seite des Konfliktes zu verorten. Die Schlachtlinie, die sich durch die Gesellschaft zieht, ordnet Jede und Jeden der einen oder anderen Seite zu: »Es gibt kein neutrales Subjekt. Man ist zwangsläufig immer jemandes Gegner« (Foucault 2009: 67). Dies gilt für Ali *und* für Foreman, denn auch wenn sich Foreman dieses Kampfes nicht bewusst ist, so ist die Trennung, die Spaltung und die Kampflinie schon in Normans Vorstellung der Nation festgeschrieben.

⁴⁹ Auch Norman sieht sich – trotz seines vorgeblichen Marxismus (Mailer 2000: 232) – dieser Weltsicht machtlos ausgeliefert.

4. Die staatsrassistische Trennung in der fiktionalen Literatur

Die binäre Spaltung der Gesellschaft bildet sich in fiktionaler Literatur in unterschiedlicher Intensität und Deutlichkeit ab. Nicht jede Thematik bietet Einblick in die staatsrassistische Strukturierung der sozialen Umwelt. Erstens, kommt es darauf an, in welcher Weise Aussagen über das Staatsvolk, die Nation und die Bevölkerung gemacht werden, beziehungsweise zu identifizieren sind. Wenn diese letztgenannten Begriffe und Phänomene ihren erkennbaren Weg in das schriftstellerische Werk finden, so geschieht dies heutzutage mittels staatsrassistischer, sprachlicher Codes. Es handelt sich dabei um die kollektive Semantik der Nation. Eine Art „Kampfrhetorik“, welche die gesellschaftliche Trennung zu benennen weiß und ihr sprachlich-gedanklich Sinn und Substanz gibt. Dies zeigte sich etwa bei Camus' Schreiben über „die Araber“.

Zweitens ist es notwendig, dass sich der oder die Schreibende im nationalstaatlichen „Zentrum“ verortet, also einen Anspruch auf politische Selbstbeherrschung in einem nationalstaatlichen Verband erhebt. Diesen Anspruch zu artikulieren, sagt gewiss noch nichts über die tatsächliche realpolitische Macht der „Gruppe“ aus, welche diesen formuliert.⁵⁰ Handelt es sich bei diesen Semantiken aber um gesellschaftlich weit verbreitete Vorstellungen und können sie an das gesellschaftlich verbreitete Verständnis der „Nation“ Anschluss finden, so werden diese kollektiven Semantiken zu gesellschaftlich wirksamen, staatsrassistischen Kodierungen. Diese Kampfrhetorik, die sich in die Beschreibung des Staates, der Nation, der Bevölkerung und der Gesellschaft einschleicht und in weiterer Folge diese Strukturierung der Welt unter der LeserInnenschaft zu reproduzieren weiß, vermittelt ein Verständnis vom wahren nationalstaatlichen Kern und von der staatsrassistischen Trennung zu den Anderen.

4.1 Camus und Mailer: Zwei unterschiedliche literarische Abbilder von Staatsrassismus

Bei Camus als auch bei Mailer bilden sich unterschiedliche Aspekte einer staatsrassistischen Weltsicht in auffälliger Weise ab. Während Camus Buch, wegen des Aussparens rassistischer Terminologie, auf den ersten Blick eher dazu geeignet scheint (staats-)rassistische Narrative nicht zu reproduzieren, ist bei näherer Betrachtung gerade das Gegenteil der Fall. Besonders durch die sehr entfremdende

⁵⁰ Es ist durchaus denkbar, dass sich eine kleine, exklusive, realpolitisch entmachtete Gruppe als einziger Kern und reine Substanz der Nation verstehen – etwa AristokratInnen. Derartige kollektive Semantiken können wohl aber schlechter auf eine breite gesellschaftliche Reproduktion hoffen.

Beschreibung „der Araber“ wird die staatsrassistische Trennung in hohem Maße an die LeserInnenschaft herangetragen – nicht so sehr als Kampflinie, aber als grundsätzliche, naturhafte, gesellschaftliche Fremdheit, als absolute Andersheit zwischen den arabischen und den französischen AlgerierInnen.

Über Mailers Text muss ambivalenter geurteilt werden, obwohl dieser mit rassistischen und antisemitischen Stereotypen durchaus leichtfertig umgeht. Nichts desto weniger handelt es sich bei Mailer durch die ungeschönte Dekonstruktion und beinahe zwanghaft scheinenden Reinstallierung der staatsrassistischen Denkweisen um ein ernstzunehmendes Dokument über die Macht einer verinnerlichten, staatsrassistischen Weltsicht. Die Flucht in die gewohnte binäre Struktur der Gesellschaft am Ende des Buches wirkt entlarvend für das gesamte staatsrassistische Denkgebäude. Diese letzte Wendung im Buch fordert eine Auseinandersetzung mit dem Bild der gesellschaftlichen Gegnerschaft und den sozialen (nationalen) Ein- und Ausschlüssen. Camus Werk scheint in dieser Hinsicht viel weniger zu reflektieren, während Mailer sich sichtlich schwer tut, in seinen Gedanken und Sympathien für Muhammad Ali irgendeine Kohärenz zu entdecken. Wo sich bei Camus eine „einfach gestrickte“ binäre Struktur der Gesellschaft sprachlich manifestiert, bietet Mailer einen selbstkritischen Blick hinter die Kulissen dieser vereinfachten Sicht und beschreibt seine Antipathie gegenüber der afroamerikanischen Bevölkerung ohne Zugeständnisse an eine antirassistische Sprache. Aus Bewunderung für Ali unternimmt er den Versuch ihn zu „weißen“. Gleichzeitig entwickelt er aber auch eine aufrichtige Empathie für Ali, was in der kurzzeitigen Abwesenheit der staatsrassistischen Spaltung gipfelt. Bald aber zwingt er sich dazu, diese Spaltung in seinem Denken zu reetablieren und sich die Unmöglichkeit einer derartigen freundschaftlichen, persönlichen Beziehung zu Ali zu besinnen. Als Black Muslim steht er für Norman unumstößlich auf der anderen Seite der gesellschaftlichen Trennlinie.

Beide Bücher blicken somit in unterschiedlicher Weise auf die binäre Spaltung der Gesellschaft. Camus reproduziert Staatsrassismus, durch die Art wie er „die Araber“ beschreibt, durch die Weise wie er sie handeln lässt, beziehungsweise wie er die Handlungen in einen assoziativen Rahmen setzt. Dadurch werden Handlungen, die, wären sie die eines Europäers, kaum nachvollziehbar wären, für die LeserInnen verständlich. Camus ist auf die vermittelte Andersheit „der Araber“ angewiesen um seine Geschichte in dieser Weise funktionieren zu lassen. Mailer nimmt sich eines anderen Problems an. Er konfrontiert sich selbst mit seinen Sympathien für Ali und versucht – über die gesellschaftliche

Spaltung hinweg – eine „Weißzeichnung“ Alis, um ihn auf „seiner“ Seite der Kampflinie zu verorten. Dieser Versuch ist aber, ebenso wie echte Empathie, auf Grund Alis fundamentaler Fremdheit von vornherein zum Scheitern verurteilt. Einzig und allein eine vollständige Dekonstruktion der gesellschaftlichen Spaltung hätte es ermöglicht Norman vollständig mit Ali zu versöhnen.

4.2 Zur Frage der Reproduktion staatsrassistischer Weltbilder durch die ausgewählten Texte

In diesem Abschnitt versuchte ich zwei fiktionale literarische Texte auf ihren staatsrassistischen Gehalt zu untersuchen. Es zeigte sich, dass sich in beiden staatsrassistische Grenzziehungen identifizieren lassen, jedoch in höchst unterschiedlicher Weise. Zum Einen im Sinne einer sprachlichen Manifestation: Camus nutzt die orientalistische Zeichnung der AraberInnen um seinen Protagonisten in gleichgültiger Weise einen Mord begehen zu lassen und den LeserInnen diesen Mord in seiner Motiv- und Emotionslosigkeit nachvollziehbar zu schildern. Bei Camus zeigt sich Staatsrassismus somit in der besonderen Art des Schreibens über AraberInnen.

Zum Anderen findet sich Staatsrassismus bei Mailer in einer Sympathie-Matrix ab. Norman versucht seine Antipathie für AfroamerikanerInnen und seine Sympathie für Muhammad Ali durch Selbstreflexionen zu ergründen. Einmal passiert dies mit einer Verherrlichung Alis „jüdischen“ Eigenschaften, ein anderes Mal durch die Betonung Alis „weißem Blut“; stets also in Bezug auf Abstammung, Religion oder Hautfarbe. Diese Umdeutungen – die allesamt mäßig ausgereift scheinen und viele Fragen offen lassen – sind verzweifelte Versuche, die staatsrassistische Trennung zu umgehen, um Raum für eine egalitäre, aufrichtig-freundschaftliche Beziehung zu schaffen. Im Endeffekt gibt Norman das Unternehmen aber auf und lässt sich, durch die Passagen von Louis Farrakhan publikumswirksam eines Besseren belehren. Ein wirklich egalitäres Verhältnis ist zwischen Ali und ihm nicht möglich. In Mailers Text zeigt sich Staatsrassismus als hintergründige, psychologische Struktur in der Norman versucht – entgegen der staatsrassistischen Logik – einen Weg zu Ali zu finden, um eine Freundschaft, eine aufrichtige Beziehung basierend auf Empathie zu verwirklichen.

Beide Texte reproduzieren auf unterschiedliche Weise staatsrassistische Weltbilder. Bei Camus ist es die unbegründete Art, wie über die AraberInnen in einer sehr entfremdeten und entfremdenden Weise berichtet wird. Es ist in diesem Sinne ein unreflektiertes Reproduzieren der „naturhaften“ Andersartigkeit der AraberInnen. Bei Mailer ist das Zugeständnis an die binäre Spaltung – die

Besinnung am Ende des Buches – durch welches den LeserInnen vermittelt wird, wie aussichtslos und töricht Normans Versuche einer „Weißzeichnung“ Alis und Normans Wunsch nach einer freundschaftlichen, zwischenmenschlichen Beziehung zu Ali von vornherein waren, in einen Prozess der Reflektion eingebettet. Norman müht sich mit seinen Gefühlen ab und kann keinen kohärenten Sinn aus ihnen schöpfen. Dies ist nicht zuletzt deshalb der Fall, weil er einer staatsrassistischen Lesart der Welt anhängt. Am Ende bleibt ihm einzig und allein die Flucht in die gewohnte binäre Welt, mit den AfroamerikanerInnen auf der einen und der weißen US-amerikanischen Bevölkerung auf der anderen Seite. Sein Versuch diese Spaltung – aus individueller, persönlicher Sympathie für Ali – hinter sich zu lassen, wird von ihm, als ein von Anfang an zum Scheitern verurteiltes Unternehmen, aufgegeben. Was bleibt sind erstens, die bemerkenswerten wissenschaftlichen Erkenntnisse, die aus dieser Reflektionsleistung zu schöpfen sind und zweitens, das Potenzial des Textes, selbst zum Nachdenken über die Ungereimtheiten in Normans Bericht anzuregen.

IV. Conclusio

Diese Arbeit hat gezeigt, dass Staatsrassismus, Foucaults letzte Überlegung, die er im Zusammenhang mit der Biomacht – der modernen politischen Vermachtung der individuellen, biologischen, menschlichen Körper – anstellte, zu Unrecht zu den wenig rezipierten Aspekten seiner Philosophie zählt. Die Erklärungskraft für gegenwärtige Phänomene demokratischer Rechtsstaaten und ihres Verhältnisses zu ihrer Bevölkerung, die sich in dieser fragmentarisch gebliebenen Staatstheorie ausmachen lässt, legt dabei einen, ansonsten nur schwer theoretisch zu fassenden Aspekt des modernen Staates frei. Nämlich eine binäre Grundstruktur des modernen Staates, welche den Bevölkerungskörper auf eine historische Gegnerschaft fußen lässt.

Auf dieser Basis habe ich zwei Dinge in dieser Arbeit zu zeigen versucht. Erstens war es mir ein Anliegen, die Aktualität und Erklärungskraft Foucaults Theorie durch Neuerungen und Modifikationen zu unterstützen. Zweitens habe ich den Versuch unternommen, die Wirkmächtigkeit dieser binären Struktur durch die implizite sprachliche Kategorisierung der Bevölkerung, sowie durch die Langlebigkeit von Begriffen und (damit einhergehend) bestimmten Vorstellungen über die Bevölkerung zu erklären. Ich interessierte mich also einerseits für die (Weiter-)Entwicklung einer modernen Staatstheorie um den zentralen Begriff des Staatsrassismus, das heißt, als ein dem modernen Staat zugrunde liegendes Phänomen; Andererseits wollte ich zeigen, wie sich diese binäre Struktur derartig dauerhaft in die westliche Weltsicht einschreiben und sich in ihr bis heute – trotz dem demokratischen Postulat der (rechtlichen) Gleichheit aller Menschen – reproduzieren konnte.

Im Zuge der Diskussion der foucaultschen Grundlage zeigte sich, dass das unfertige Konzept „Staatsrassismus“ – wie Foucault (2009: 34f) selbst vermutete – nochmals zu prüfen war und vor allem der Begriff der „Rasse“ einer Modifikation bedurfte. Der im heutigen Kontext höchst missverständliche Terminus wurde daher durch Benedict Andersons (2006) Begriff der „Nation“ ersetzt. Durch diese Umdeutung gelang es nicht nur, die gedankliche Verbindung zu den soziologischen Rassentheorien des 19. Jahrhunderts zu vermeiden, sondern darüber hinaus die dialektische Beziehung von Staatsrassismus und dem Wunsch nach souveräner Selbstherrschaft einer Gruppe – nach politischer Macht im modernen Staat – deutlich hervor zu streichen. Es zeigte sich, dass diese begriffliche Transformation, die von Foucault angedachten Kriterien nicht bloß erfüllt,

sondern sie eher noch haargenau trifft. Die Nation, verstanden als genuin moderne, imaginierte, abgeschlossene und durch den Anspruch auf Souveränität (politischer Selbstherrschaft) mit der Vorstellung des modernen Staates als Nationalstaat verbandelte Gemeinschaft, ist – so lässt sich auf Basis der vorangegangenen Diskussion zweifelsfrei zeigen – der moderne Ausdruck der „Rasse“, wie ihn Foucault im Kontext des Staatsrassismus beschrieb.

Tatsächlich birgt diese Modifikation das Potential für eine, die ideologische Konstruktion des modernen Staates durchdringende Gesellschafts-, Nationalismus-, Demokratie- und Staatskritik. Analog zu Robert Miles (1991; 2000) zweistufiger Rassismussystematik (Rassenkonstruktion – Rassismus) begreife ich „Nationalismus“ als die ideologische Vorstellung einer naturhaften, nationalen Zusammengehörigkeit, während Staatsrassismus die Prozesse zum Schutz der Nation vor AbweichlerInnen in den eigenen Reihen bezeichnet. Nationalismus (das Sehen und Wahrnehmen von Nationen und die Zuordnung von Personen zu nationalen Gruppen) ist somit die strukturelle, ideologische Grundlage für staatsrassistische Praktiken und Weltansichten.

In der Diskussion zeigte sich außerdem, dass mit der Vorstellung einer zusammengehörigen Nation eine binäre Spaltung unterschwellig, in die grundlegende Konzeption des modernen Staates, in den Nationalstaat eingeschrieben wird. Es handelt sich dabei um die Vorstellung einer legitimen, exklusiven, nationalen Bevölkerung; einer nationalen Substanz, welche nationale Idealvorstellungen, nationale Charakteristika und Eigenschaften beinhalten. Diese nationalen Bilder vermitteln sich über die Geschichte der Nation („Einwanderer“- oder „Alteingesessenen“-Narrative), über Gründungsmythen von Schlachten und Herrschern, über geschichtliche Feindschaften und Kriege, Vorstellungen einer nationalen Kunst, einer bestimmten, nationalen Religion, Hautfarbe, Herkunft und Sprache. Dieses große nationale Narrativ verbindet die „nationalen“ Individuen und markiert gleichzeitig die Grenze zu den AbweichlerInnen. Diese stellen zwar einen „physischen“, beziehungsweise „biologischen“ Teil der Bevölkerung dar, können aber keinen Platz in dem nationalen Narrativ finden. In Australien und den USA stehen indigene Bevölkerungsgruppen vor diesem Problem, da dort europäische Einwanderungserzählungen für das nationale Selbstverständnis bestimmend waren. Auf der anderen Seite zeigen sich in europäischen Staaten, die durch „Alteingesessenen“-Narrative geprägt sind, gesellschaftliche Bruchlinien zu ZuwanderInnen – vor allem aus dem Globalen Süden, aber auch aus Gegenden mit anderer religiöser Prägung – und deren Nachkommen.

An diesem Punkt erschien es notwendig, das Staatsrassismuskonzept um die Frage des Verhältnisses zu dem modernen demokratischen Rechtsstaat zu erweitern. Es zeigte sich, dass durch die Vorstellung des Nationalstaates ein Widerspruch zu den Postulaten des auf der Aufklärung fußenden demokratischen Rechtsstaates vermittelt wird. So gehen mit dem Begriff der Nation ideologische Ein- und Ausschlüsse von Bevölkerungsteilen einher, die gegenwärtigen sozialen Phänomenen (Globalisierung, globaler Migration, etc.) keine Rechnung tragen und dem demokratischen Urprinzip – der Legitimation der staatlichen Macht durch die Bevölkerung – entgegenlaufen. Um keine Missachtung der Exklusivität und der moralischen Zurechnungsfähigkeit „der Nation“ darzustellen, müsste die rechtliche Inklusion zeitlich nach der ideologischen Einbindung einer Bevölkerungsgruppe in das nationale Narrativ erfolgen. Die liberale Konstruktion der modernen demokratischen Rechtsstaaten zielt aber auf (zumindest maßvolle) Inklusion neuer Bevölkerungsschichten (MigrantInnen, sowie im Staatsgebiet lebende, indigene Gruppen) und orientiert sich dabei an relativ messbaren Kriterien wie Aufenthaltsdauer, „Integrationsgrad“, Schutzbedürftigkeit und dem eben erwähnten demokratischen Grundprinzip der Legitimation der Staatsmacht durch die Bevölkerung. Die rechtliche Eingliederung von Individuen in den Staat (über die Staatsbürgerschaft) erfolgt in der Regel durch rechtstaatliche Verfahren, die aber einem wesentlichen Aspekt des Nationalstaates – der Vorstellung einer homogenen Staatsnation – wenig oder gar nicht entsprechen; oft auch gar nicht entsprechen können.

Dies ist der Kondensationspunkt eines sozialen Kampfes um Anerkennung (Honneth 2003). „Die Nation“ empfindet eine Missachtung der angenommenen nationalen Exklusivität und Besonderheit, sowie der moralischen Autorität und Zurechnungsfähigkeit der Nation, als soziales Kollektiv. Hierin liegt in der Folge auch die Motivation zu staatsrassistischer Exklusion, mit dem Ziele die nationale Herrschaft in einem „reinen“, nationalen Staat dauerhaft zu etablieren. Aus der Erfahrung der Missachtung bildet sich eine kollektive Semantik, ein gemeinsamer nationaler Code, der es schafft, die Auszugrenzenden, die AbweichlerInnen zu benennen, sie in der Vorstellung der „nationalen“ Bevölkerung zu Fremdkörpern im Staat zu erklären und damit zu Bürgerinnen und Bürgern zweiter Klasse (oder überhaupt zu „unwerten“ Elementen) zu degradieren.

Die Reproduktion dieser Kriterien und Kategorien, durch welche einerseits bestimmte Charakteristika zu „nationalen“ Charakteristika werden und andererseits „anationale“ Gruppen benannt und ausgeschlossen werden, erfolgt über Sprache und schreibt sich in unterschiedlichste und

somit auch relativ unverdächtiger, alltäglicher, fiktionaler Literatur ein. Die Begriffe und Kategorien, die Ein- und Ausschlüsse die das Denken grundlegend strukturieren, sind durch nationalistische Sozialisation virulent und beinahe omnipräsent. Somit bildet sich in fiktionaler Literatur nicht nur eine staatsrassistische Weltsicht ab; in denselben Texten reproduzieren sich auch die Begriffe und Kausalzusammenhänge um die Ein- und Ausschlüsse auch weiter in die alltägliche Anschauung der Welt einzuschreiben.

In dieser Arbeit veranschaulichte ich dies anhand zweier literarischer Werke. Bei Albert Camus *Der Fremde* zeigt sich, wie die staatsrassistische Spaltung der Gesellschaft zu unterschiedlichen Beschreibungsweisen bestimmter Gruppen führt. Durch die entfremdende Beschreibung der AraberInnen gelingt es dem Autor, den Mord Meursaults als emotions- und empathielos darzustellen, ohne sich mit einer schlüssigen Erklärung dieser Gleichgültigkeit und Gefühlskälte aufzuhalten. So wie Mark Twain auf eine afrikanistische Zeichnung des Sklaven Jims angewiesen ist, um Huckelberry Finn und Tom Sawyer ihr böses Spiel am Ende treiben zu lassen (vgl. Morrison 1993: 54ff), so sind Camus und Meursault für den Mord auf ein entfremdetes Opfer angewiesen. Meursault kann auf Grund seiner Zeichnung als „Europäer“ eine derartige Gleichgültigkeit nur gegenüber „Anderen“, nicht aber gegenüber „den eigenen Leuten“ schlüssig und ohne die Notwendigkeit über die Tat – und die Gleichgültigkeit während der Tat – zu reflektieren, empfinden.

In *The Fight* macht Norman Mailer seine eigene staatsrassistische Weltsicht zum unterschwelligen Thema. Er beschreibt seinen verzweiferten Versuch die wachsende Sympathie für Muhammad Ali – welche ihm auf Grund Alis Hautfarbe ein Rätsel scheint – mit einer „Weißzeichnung“ zu rationalisieren und ihn so auf „seine“ Seite der gesellschaftlichen Spaltung zu stellen. Gleichzeitig erwächst ihm aber auch aufrichtige Empathie für Ali, die ihn für einen Moment die staatsrassistische Spaltung vergessen lässt. Am Ende flüchtet sich Norman jedoch – unfähig die gesellschaftliche Spaltung zu ignorieren – in die staatsrassistische „Realität“ zurück und verwirft damit, sowohl seine Versuche der „Weißzeichnung“, als auch die empfundene Nähe zu Ali und hält sie für törichte Fehlinterpretation seinerseits.

In der Diskussion der literarischen Texte zeigte sich, dass sich staatsrassistische Weltbilder in Literatur und Sprache deutlich ausmachen lassen. Der Ort, an dem sich staatsrassistische Kategorien bilden und reproduzieren, ist der soziale Raum der Kommunikationsbeziehungen. Dies ist gleichzeitig auch Hinweis auf die prinzipielle Veränderbarkeit und Anpassungsfähigkeit von nationalen

Narrativen. Anders als pseudowissenschaftliche Rassenklassifizierungen ist die Nation eine rein imaginierte Größe, welche stets neu verhandelt werden kann. In gesellschaftlichen Diskussionen um nationale Geschichtsschreibung, durch die positive oder negative Bezugnahme auf Protestbewegungen von AbweichlerInnen – in ihrem Handeln in oder gegen einen angenommenen „nationalen Grundsatz“ –, liegt das Potential zur Veränderung und Anpassung der nationalen Substanz. Soziale Kämpfe um Anerkennung können somit selbst als Teil der nationalen Geschichtsschreibung ihre Anerkennung finden und gleichzeitig die Existenz von vormaligen AbweichlerInnen „nationalisieren“. Dies zeigt sich etwa in der positiven Bezugnahme auf Martin Luther King jr. und die afroamerikanische Bürgerrechtsbewegung im öffentlichen/offiziellen politischen Diskurs der USA.

Dies ändert aber nichts an dem Faktum, dass sich überall dort, wo es Vorstellungen von Nationen gibt, sich auch die erwähnten Ein- und Ausschlüsse zeigen, sprachlich machtvoll sind und den Weg für staatsrassistische Politik der Exklusion, der Deportation, der Kasernierung, des Ausschlusses, der Entrechtung, der Pogrome, der Abschiebung und des geduldeten Mordens bereiten. Gewiss ist es nicht so, dass derartiges in westlichen Staaten in großem genozidalem Ausmaß auf der Tagesordnung stünde. Die Missachtungserfahrung, welche die Nation aber tagtäglich erleidet – gerade wenn sich das nationale Narrativ auf eine bestimmte „Hautfarbe“ oder „Religion“ bezieht, oder auf die Vorstellung der bewussten Einwanderung in einen Staat – stellt den demokratischen Staat und das Prinzip der Gleichheit aller BürgerInnen vor ernsthafte Probleme.

Die Missachtung der Exklusivität und der damit verbundenen moralischen Zurechnungsfähigkeit der Nation ist in modernen westlichen Staaten allgegenwärtig. Insofern kann auch nicht davon ausgegangen werden, dass rechtsextreme Strömungen (aber auch extrem „linke“ Vorstellungen, die Stigmatisierung und Exklusion einsetzen um jene, die von einem nationalen Ideal abweichen, sozial zu ächten und auszuschließen) im Kontext des modernen Staates jemals der Vergangenheit angehören könnten. Nationalstaaten tragen den Keim dieses Ausschlusses in sich und können ihn solange nicht abstreifen, bis es möglich ist, Nationen ohne nationale Narrative, ohne eine nationale Substanz und ohne nationale Idealvorstellungen zu denken; bis es möglich wird eine staatliche, politische Gemeinschaft ohne nationalen Gemeinschaftsfetisch zu verwirklichen.

V. Unwissenschaftliche Bekenntnisse

Ich habe Angst vor einem gesellschaftlichen Faschismus. Normalerweise, schreibt man Danksagungen und Ähnliches – nichts selbst zum Text argumentativ Beitragendes – am Beginn einer solchen Abhandlung, aber hier scheint mir der richtige Ort zu sein, mich zum Beweggrund dieser Arbeit zu bekennen. Es ist eine Ahnung und eine Angst. Die Ahnung ist die, dass die Leute im Jahr 1938 in Österreich und davor in Deutschland, dass die Menschen im ehemaligen Jugoslawien und in Ruanda, nicht anders waren als ich. Ich habe nicht nur die Angst, dass all diese schrecklichen Dinge heute wieder passieren können und in der einen oder anderen Form heute hier wieder passieren, oder zumindest in Ansätzen – wenn auch nicht in ihrer Quantität so doch in ihrer individuellen Qualität –, heute hier nicht anders passieren als damals. Diese Angst paart sich mit der Ahnung, dass all das, was Menschen damals und heute zu bereitwilligen MörderInnen machte, in Ansätzen auch in mir, in meiner Weltsicht, in meinem Leben vorhanden ist und sich zeigt. Vielleicht waren die vorangegangenen Betrachtungen nur deshalb möglich, weil es sich dabei im Endeffekt um eine Selbsterforschung handelte.

Der Faschismus von dem ich schreibe, ist für mich nicht das, was einige meiner Freundinnen und Freunde unter auf DemonstrantInnen niederprügelnden PolizistInnen verstehen. Das, was mir Angst macht, ist viel mehr als ein autoritäres politisches Regime, eine Staatsgewalt die gegen BürgerInnen vorgeht, die nichts Böses im Sinn haben. (Und was heißt das denn, etwas Böses im Sinn zu haben?) Faschismus will ich hier als eine gesamtgesellschaftliche Haltung verstehen. Eine Haltung, Unrecht unwidersprochen zu dulden, wegzusehen, zu akzeptieren; die Freiheit und Lebensrechte von Menschen zu negieren und dies insgeheim auch zu wollen. Dieser Faschismus gibt sich nach außen hin als die gesellschaftliche Akzeptanz von Ungerechtigkeit gegenüber Anderen. Im Inneren jedoch ist es der geheime Wunsch nach eben dieser Ungerechtigkeit – gegen Juden und Jüdinnen, Menschen mit der falschen Hautfarbe, Frauen, ChristInnen, Neonazis, DichterInnen, DenkerInnen, NichtdenkerInnen, MörderInnen, Narren und Närrinnen, NachbarInnen, Alten, Jungen. Es ist Unrecht, den eigenen Maßstab an andere so heranzutragen, dass man diese Anderen als Menschen disqualifiziert. Unrecht ist es zum vorgeblichen Wohle der Mehrheit, Einzelne oder Gruppen zu töten, zu deportieren, zu kasernieren oder medizinisch gegen deren Willen zu behandeln; ihnen ihren

Wert abzusprechen, ihnen einzureden sie hätten tatsächlich keinen Wert; sie zu entmenslichen. Faschismus ist das Leid Anderer zu akzeptieren und dieses Leid insgeheim zu wollen. Faschismus ist eine gesellschaftliche Haltung die hinwegsieht über die Gleichheit des Anderen oder der Anderen mit mir selbst. Eine Haltung die nicht denken lässt: „Das könnte ich sein“, sondern denken lässt: „Das bin ich nicht“.

Davor habe ich Angst und die Ahnung, die mich treibt ist die, dass wir heute hier in dieser Gegend, in diesem Land, dasselbe tun, indem wir Menschen, Familien, Erwachsene, Kinder deportieren, oder sie als „natürliche“ Asoziale, als Kranke, als Probleme, als Belastung deklarieren. Diese Ahnung zeigt sich in der Asylpolitik und in Ansätzen auch im medizinischen Bereich, in dem populär geäußerten Wunsch Menschen mit dem Tod zu bestrafen. Mich treibt eine Angst, die aus dem Holocaust, der Eugenik, dem Massenfanatismus und den Pogromen der Vergangenheit erwächst. Ich habe Angst hierfür nicht anders anfällig zu sein als jene, die wegsahen, als Jüdinnen und Juden verschwanden. Welche Lehren haben wir aus diesen Vorkommnissen gezogen?

Diese Arbeit ist ein ungenügender Beitrag neue Lehren zu ziehen. Möglicherweise mit vielen fehlerhaften Ansätzen und Überlegungen, aber doch ein aufrichtiger Versuch. Und er erscheint notwendig.

Literaturverzeichnis

- Albes**, Wolf-Dietrich (1990): *Albert Camus und der Algerienkrieg. Die Auseinandersetzung der algerienfranzösischen Schriftsteller“ mit dem »directeur de conscience« im Algerienkrieg (1954-1962)*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Anderson**, Benedict (2006): *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London, New York: Verso.
- Balibar**, Étienne; Wallerstein, Immanuel Maurice (1990): *Rasse - Klasse - Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg, Berlin: Argument.
- Bauböck**, Rainer (2009): „Global Justice, Freedom of Movement and Democratic Citizenship“ in: *Eur J Soc* 50 (01), 1-31.
- Bohlender**, Matthias (2007): *Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens. Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Buber**, Martin (1993): *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*. Hg. v. Robert Welsch. Gerlingen: Schneider.
- Buckel**, Sonja (2007): *Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Buck-Morss**, Susan (2000): „Hegel and Haiti“ in: *Critical Inquiry* 26 (4), 821–865. online verfügbar unter: http://www2.warwick.ac.uk/fac/cross_fac/ias/programmes/07-08/integration/bhambra/2/buck_morss_hegel_haiti.pdf (zuletzt geprüft am 09.01.2012).
- Camus**, Albert (2006): *Der Fremde*. Übersetzung von Uli Aumüller. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Cassirer**, Ernst (1975): *Das Problem Jean Jacques Rousseau*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Clausewitz**, Carl von (1963): *Vom Kriege*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Cohen**, Joshua (2010): *Rousseau. A free community of equals*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Demirović**, Alex (2008): „Das Problem der Macht bei Michel Foucault“ in: *IPW Working Papers* (2).
- Du Bois**, W. E. B. (1990 [1903]): *The souls of black folk*. New York: Vintage Books/Library of America.
- Du Bois**, W. E. B. (1996): *The Oxford W.E.B. Du Bois reader*. Hg. v. Eric J. Sundquist. New York: Oxford University Press.
- El Gawhary**, Karim (2011): „Das permanente Volksfest. Das neue Ägypten entsteht auf der Straße. Auf dem Tahrir-Platz in Kairo üben die Ägypter die freie Debatte - und entdecken ihren Humor wieder“ in: *TAZ-online* 2011, 31.01.2011. online verfügbar unter:

<http://www.taz.de/1/politik/nahost/artikel/1/das-permanente-volksfest/> (zuletzt geprüft am 02.06.2011).

Engbersen, Godfried; **Broeders**, Dennis (2009): „The State versus the Alien: Immigration Control and Strategies of Irregular Immigrants“ in: *West European Politics* 32 (5), 867–885.

Esser, Josef (1975): *Einführung in die materialistische Staatsanalyse*. Frankfurt am Main, New York: Campus.

EU Ratspräsidentschaft (1999): *SCHLUSSFOLGERUNGEN DES VORSITZES. TAMPERE EUROPÄISCHER RAT. 15. UND 16. OKTOBER 1999*. online verfügbar unter: http://www.europarl.europa.eu/summits/tam_de.htm (zuletzt geprüft am 26.08.2011).

Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977-1978*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2009): *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975 - 76)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fraser, Nancy; **Honneth**, Axel (2003): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fritz, Peter (2010): „Sarrazin wird abberufen. Deutsche Bundesbank will ihn loswerden“ in: *Österreichischer Rundfunk - Internetauftritt Ö1 (Österreich 1)*. online verfügbar unter: <http://oe1.orf.at/artikel/257298> (zuletzt geprüft am 21.11.2011).

Geddes, Andrew (2008): *Immigration and European integration. Beyond fortress Europe?* Manchester: Manchester University Press.

Gordon, Susan M. (2007): „Integrating Immigrants: Morality and Loyalty in US Naturalization Practice“ in: *Citizenship Studies* 11 (4), 367–382.

Gramsci, Antonio (1972): *The modern prince, and other writings*. Hg. v. Louis Marks. New York: International Publishers.

Hammar, Tomas (1990): *Democracy and the nation state. Aliens, denizens and citizens in a world of international migration*. Aldershot: Avebury.

Hardt, Michael; **Negri**, Antonio (2002): *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt am Main, New York: Campus.

Hobbes, Thomas (2002 [1651]): *Leviathan*. Stuttgart: Reclam.

Honneth, Axel (2000): *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2003): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2010): *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Honneth**, Axel; **Saar**, Martin (Hg.) (2003): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption : Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Human Rights and Equal Opportunity Commission** (1997): *Bringing them home. Report of the National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from their Families*. Sydney: Human Rights and Equal Opportunity Commission. online verfügbar unter: http://www.hreoc.gov.au/pdf/social_justice/bringing_them_home_report.pdf (zuletzt geprüft am 07.12.2011).
- Jansen**, Christian; **Borggräfe**, Henning (2007): *Nation - Nationalität - Nationalismus*. Frankfurt, New York: Campus.
- Jellinek**, Georg (1929): *Allgemeine Staatslehre*. Berlin: Julius Springer.
- Joppke**, Christian (2007): „Beyond national models: Civic integration policies for immigrants in Western Europe“ in: *West European Politics* 30 (1), 1–22.
- Jordan**, June (1994): *Technical difficulties. African-American notes on the state of the union*. New York: Vintage Books.
- Junker**, Carsten (2010): *Frames of friction. Black genealogies, white hegemony, and the essay as critical intervention*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Junker**, Carsten; **Roth**, Julia (2010): *Weiß sehen. Dekoloniale Blickwechsel mit Zora Neale Hurston und Toni Morrison*. Sulzbach: Helmer.
- Jupp**, James (1995): „From 'White Australia' to 'part of Asia': recent shifts in Australian immigration policy towards the region“ In: *Int Migr Rev* 29 (1), 207–228.
- Keller**, Reiner (2008): *Michel Foucault*. Konstanz: UVK.
- Kreisky**, Eva; **Löffler**, Marion; **Zelger**, Sabine (Hg.) (2011): *Staatsfiktionen. Denkbilder moderner Staatlichkeit*. Wien: Facultas.
- Kreisky**, Eva; **Stachowitsch**, Saskia (2010): „Jüdische Staatsperspektiven: Kosmopolitismus, Assimilationismus und Zionismus“ in: *ÖZP* 39 (4), 435–449.
- Leiprecht**, Rudolf (1992): „Auf der Suche nach Begriffen für eine antirassistische Arbeit“ in: *Das Argument* 34 (195), 703–713.
- Lemke**, Thomas (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft*. Berlin: Argument.
- Maddison**, Sarah (2009): *Black politics. Inside the complexity of Aboriginal political culture*. Crows Nest, N.S.W: Allen & Unwin.
- Mailer**, Norman (1957): *The White Negro*. San Francisco: City Lights Books.
- Mailer**, Norman (2000): *The fight*. London: Penguin.
- Marsh**, Clifton E. (2000): *The lost-found Nation of Islam in America*. Lanham: Scarecrow Press.
- Marshall**, T.H; **Bottomore**, Tom (1991): *Citizenship and social class*. London, Sterling: Pluto Press.
- McLemore**, Henry (1942): „The Lighter Side“ in: *Los Angeles Times*, 29.01.1942, 6.

- Miles**, Robert (1991): „Die Idee der >Rasse< und Theorien über Rassismus. Überlegungen zur britischen Diskussion“ in: Uli Bielefeld (Hg.): *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt?* Hamburg: Junius, 189–218.
- Miles**, Robert (2000): „Bedeutungskonstruktion und Begriff des Rassismus“ in: Nora Räthzel (Hg.): *Theorien über Rassismus*. Hamburg, Berlin: Argument, 17–33.
- Morrison**, Toni (1993): *Playing in the dark. Whiteness and the literary imagination*. New York: Vintage Books.
- Morrison**, Toni (1994): *Im Dunkeln spielen. Weisse Kultur und literarische Imagination : Essays*. Übersetzung von Helga Pfetsch und Barbara von Bechtolsheim. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Morrison**, Toni (1999): *The bluest eye*. London: Vintage.
- Neumann**, Franz (1937): „Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft“ in: *Zeitschrift für Sozialforschung* (6), 542–595.
- Novak**, Christoph (2010a): *Howard vs. Indigenous People's Recognition. Discussion of John Howard's policies and rhetorics as struggle over Australian national mythology*. Unveröffentlichte Abschlussarbeit für den Kurs „Political Symbols and Rituals“ von Silvia Miháliková, PhD am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien im Wintersemester 2009/10. Universität Wien.
- Novak**, Christoph (2010b): *Some Critical Remarks on the Course called, Slavery and the En/Gendering of the Modern Subject in U.S. American Literature and Culture, taught by Carsten Junker; its Meaning for the Scientific Approach of the Author, with General Thoughts on the Consideration of Being a(nd) Color in this world; and in reference to Hortense J. Spillers and W.E.B. Du Bois*. Unveröffentlichte Abschlussarbeit für den Kurs „Slavery and the En/Gendering of the Modern Subject in US-American Literature and Culture“ von Dr. Carsten Junker am Institut für Anglistik der Universität Wien im Sommersemester 2010. Universität Wien.
- Poulantzas**, Nicos (2002 [1978]): *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, autoritärer Etatismus*. Hamburg: Ausschnitte.
- Rabaka**, Reiland (2008): *W.E.B. Du Bois and the problems of the twenty-first century. An essay on Africana critical theory*. Lanham: Lexington Books.
- Rabaka**, Reiland (2011): *Hip hop's inheritance. From the Harlem renaissance to the hip hop feminist movement*. Lanham: Lexington Books.
- Rollyson**, Carl E. (1991): *The lives of Norman Mailer. A biography*. New York: Paragon House.
- Said**, Edward William (2003): *Orientalism*. London et.al.: Penguin Books.
- Sartre**, Jean-Paul (2008): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sauer**, Birgit (2000): *Die Asche des Souveräns. Staat und Demokratie in der Geschlechterdebatte*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Shepherd**, Jeffrey P. (2010): *We are an Indian nation. A history of the Hualapai people*. Tucson: University of Arizona Press.

- Smith**, Anthony (1997): „The 'Golden Age' and National Renewal“ in: Geoffrey A. Hosking und George Schöpflin (Hg.): *Myths and nationhood*. New York: Routledge. 36–59.
- Somers**, Margaret R. (2008): *Genealogies of citizenship. Markets, statelessness, and the right to have rights*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Stoler**, Ann Laura (1995): *Race and the education of desire. Foucault's History of sexuality and the colonial order of things*. Durham et.al.: Duke Univ. Press.
- Walker**, Dennis (2005): *Islam and the search for African-American nationhood. Elijah Muhammad, Louis Farrakhan, and the Nation Of Islam*. Atlanta: Clarity Press.
- Weber**, Max (1964): *Politik als Beruf*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Zelger**, Sabine (2011): „Wenn wir Menschen sehen, sehen wir nur Staatsmenschen.“ Wie Literatur bürokratische Durchstaatlichung hintertreibt“ in: Eva Kreisky, Marion Löffler und Sabine Zelger (Hg.): *Staatsfiktionen. Denkbilder moderner Staatlichkeit*. Wien: Facultas, 143–163.
- Zima**, Peter V. (2004): *Der gleichgültige Held. Textsoziologische Untersuchungen zu Sartre, Moravia und Camus*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag.

Anhang

Abstract (english)

This work is concerned with a theoretical discussion of Michel Foucault's concept of "state racism" and the question of its semantic reproduction. The concept of state racism provides a great potential for a critique of modern, democratic nation states in particular and the modern state in general. Via Benedict Anderson's concept of nationalism it is possible to modify Foucault's theory, replacing the idea of "race" by the concept of "nation" as the focal point of state racism. "Nationalism" is the uncritically acknowledged and widespread ideology of national unity, leading up to the image of a homogeneous nation state, the homogeneity of which has to be protected. Axel Honneth's theory of recognition serves to highlight the motivational basis – a feeling of neglect –, upon which state racism rises to societal acceptance and leads to a subtle and implicit form of permanent exclusion. In a second step, this thesis highlights the reproduction of these exclusionary categories by means of a discussion of fictional literature. The works discussed (Camus' *The Stranger*, Mailer's *The Fight*) illustrate the reproduction of social exclusion through the use of specific – dehumanizing – language in the description of national "dissenters". They reflect and (unconsciously) reproduce the state racist structure of the nation state, while providing further insight in the internal, psychological effects and mechanisms of state racist ideology.

Abstract (deutsch)

Diese Arbeit befasst sich mit einer Diskussion Michel Foucaults Konzept des „Staatsrassismus“ und der Frage nach dessen sprachlicher Reproduktion in fiktionaler Literatur. Es zeigt sich darin ein großes Potenzial für eine Demokratie- und Nationalismuskritik, sowie für eine Kritik des modernen Staates an sich. Durch Benedict Andersons Nationalismusbegriff gelingt es, die populäre Vorstellung der „Nation“ statt der Idee der „Rasse“ zum wissenschaftlichen Bezugspunkt von Staatsrassismus zu machen. „Nationalismus“, die Ideologie nationaler Zusammengehörigkeit, wird in diesem Kontext zum weit verbreiteten und unreflektierten Fundament für das Bild einer homogenen Bevölkerung, deren Einheit und Homogenität es zu beschützen gilt. Durch Axel Honneths Anerkennungstheorie wird es darüber hinaus möglich, die Frage der staatsrassistischen Motivation mit Hinweis auf eine grundlegende Missachtungserfahrung „der Nation“ durch die demokratischen Grundprinzipien des modernen Staates zu erklären. Über einen unterschwellig geführten sozialen Kampf um Anerkennung schreibt sich die binäre gesellschaftliche Spaltung in Sprache und Literatur ein und wird zu einem die exklusorischen Kategorien reproduzierendem Mechanismus. Die literarischen Arbeiten, die ich hierfür diskutiere (Camus' *Der Fremde*, Mailers *The Fight*), veranschaulichen den Gebrauch entmenslichender Sprache in der Beschreibung von nationalen AbweichlerInnen. Darüber hinaus zeigen und reproduzieren sie (unbewusst) die staatsrassistische Struktur des modernen Staates, sowie die psychologischen Effekte und Mechanismen des Staatsrassismus.

Lebenslauf

Name: Christoph Novak
Geburtsdatum und -ort: 18.04.1987, Wien
Wohnadresse: Hietzinger Hauptstraße 56/3/1, 1130 Wien
Staatsbürgerschaft: Österreich
e-mail: christoph.novak@gmx.net

Ausbildung:

04/11 – 08/11: Goethe-Universität Frankfurt am Main, Erasmus-Studienaufenthalt

10/06 – 03/12 (voraussichtlich): Universität Wien, Studium der Politikwissenschaft (Mag.phil)

09/97 – 07/05: Gymnasium Sacré Coeur Pressbaum (Realgymnasium, Abschluss mit Matura)

09/93 – 07/97: Volksschule Eichgraben

Berufliche Tätigkeit:

Sommer 08: Institut für Höhere Studien Wien – Interviewertätigkeit (freiberuflich)

10/05 – 09/06: Zivildienst – Pflegezentrum Clementinum Kirchstetten