Etienne Balibar

Die Grenzen der Demokratie

ARGUMENT

Titel der französischen Originalausgabe:
Les frontières de la démocratie
© Éditions La Découverte, Paris 1992

Aus dem Französischen von Thomas Laugstien
unter Mitarbeit von Frieder O. Wolf (zehntes und zwölftes Kapitel)
und Nora Räthzel/Jan Rehmann (elftes Kapitel)

Wir danken dem französischen Ministerium für Kultur und Kommunikation,
das die Veröffentlichung der deutschen Übersetzung unterstützt hat

©Argument-Verlag 1993
Rentzelstraße 1, 20146 Hamburg
Umschlag: Wolfgang Geisler unter Verwendung des Umschlags der Originalausgabe
(Entwurf: J.-P.Reissner)
PC-Texterfessung durch die Übersetzer
Fotosatz: Mößner und Steinhardt, Berlin
Druck: alfa Druck, Göttingen
Erste Auflage

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme
Balibar, Etienne:
Die Grenzen der Demokratie / Etienne Balibar
Aus dem Franz. von Thomas Laugstien.
Hamburg : Argument-Verlag, 1993
(Argument-Sonderband ; N.F., AS 211)
Einheitssacht.: Les frontières de la démocratie [dt.]
ISBN 3-88619-211-3
NE: GT

Inhalt

Vorwort 5

Der Aufstieg des Rassismus in Frankreich

Von Charonne nach Vitry 15
Allgemeines Wahlrecht! 30
Untertanen oder Staatsbürger? 36
Rassismus, Nationalismus und Staat 62

Staatsbürgertum und Nationalität

Die neuen Formen des Staatsbürgertums 77
Thesen zum Staatsbürgertum 87
Menschenrechte« und »Bürgerrechte«
Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit 99
Nation, Gemeinwesen, Imperium
Das Problem der bürgerlichen politischen Form 124

Anders denken

»Es gibt keinen Staat in Europa«
Rassismus und Politik im heutigen Europa 137
Ausschließung oder Klassenkampf? 157
Europa nach dem Kommunismus 172
Was ist eine Politik der Menschenrechte? 195

Anmerkungen 221
Literaturverzeichnis 235

Fur Robert Ricatte

Vorwort

Die hier versammelten Texte umfassen einen Zeitraum von genau zehn Jahren. Die einen entstanden aus aktuellem Anlaß, aufgrund politischer Tagesereignisse im weitesten Sinne; es sind Versuche, für mich selbst oder für mögliche Leser - Genossen oder Mitbürger - ihre Bedeutung zu entziffern, eine Diskussion anzuregen oder Stellung zu nehmen. Die anderen wurden für diverse Universitäts- oder Forschungseinrichtungen verfaßt und suchen die Analyse der Tendenzen und Probleme unserer Gesellschaft mit philosophischer Reflexion zu verbinden. Manche sind in der Tat beiden Genres zuzurechnen. Sie bringen als solche meine Intentionen am besten zum Ausdruck, denn ich bin mehr denn je überzeugt, daß es weder wirkliche Politik ohne Philosophie noch wirkliche Philosophie ohne Politik gibt: dies nicht im Sinne von Unterschiedslosigkeit, Instrumentalisierung oder spekulativer Begründung, sondern in der permanenten Vermittlung des Begriffs mit der Erfahrung und so, daß die jeweiligen Sprachen beständig ineinander übersetzt werden.

Aus diesen unzusammenhängenden Texten, die weder beanspruchen können, ein vollständiges Problemfeld abzudecken noch eine logische Abfolge darstellen, habe ich indessen ein Buch zu machen versucht, das bestimmte Thesen enthält, ein Buch, mit dem man sich auseinandersetzen kann (obwohl ich voraussehe und richtig finde, daß es nicht »von vorn nach hinten« gelesen wird). Es ist nicht das Buch über das Staatsbürgertum (*citoyenneté*), das mein langjähriger Freund François Géze, der Leiter des Verlags *La Découverte,* vor ein paar Jahren von mir haben wollte - ein gewiß ehrenvolles Ansinnen, genau zu dem Zeitpunkt vorgebracht, als die Frage des »neuen Staatsbürgertums« und die Unterscheidung von »Staatsbürgertum« und »Staatsangehörigkeit/Nationalität« in der öffentlichen Meinung aufkam, alles Themen, zu denen ich ja auch selbst einige Interventionen veröffentlicht habe, die unten wiederzufinden sind. Es ist vielmehr ein Buch von *Versuchen und Irrtümern,* und zwar in dem sowohl technisch-experimentellen wie dialektischen Sinne, daß die Erkenntnis, die einfache Bedeutung einer Aussage, mit den widersprüchlichen Bedingungen, aus denen sie hervorging, und mit der weiteren Entwicklung dieser Bedingungen untrennbar verknüpft ist.

Allein dieser Gedanke scheint mir, auch wenn er bei den Berufsphilosophen zur Zeit nicht gerade en vogue ist, der Bewegung der Politik und ihrer theoretischen »Aneignung« gemäß. Zunächst deshalb, weil es nötig ist, die Auswirkungen der zeitlichen Dauer *(durée)* in der politischen Erfahrung und in der intellektuellen Arbeit spürbar zu machen. Die *durée* ist nämlich nicht bloß die vergehende Zeit; sie ist ihre Materie, ihre Vielschichtigkeit mit ihren Brüchen, ihre Unsicherheit, auch ihre Unumkehrbarkeit. In der *durée* zu schreiben, oder sie zumindest in die Komposition eines Buches nachträglich einzuschreiben, ist ein Weg zur Dekonstruktion jener Kodes, die, der Vergangenheit oder der Zukunft zugewandt, der Zeit eine imaginäre Linearität auferlegen. Nicht etwa ein Weg, um Recht zu behalten, wenn man unrecht hatte oder um sich ungestraft zu widersprechen, sondern - ganz im Gegensatz zu den politischen Ideologien mit ihrem naturwüchsigen Dogmatismus - ein Weg zur Wiederherstellung der Möglichkeiten, der realen, der gegenwärtigen oder zukünftigen Weichenstellungen und Gabelungen der Geschichte.

Und schließlich ist es (ab und zu) nötig, seine Versuche und Irrtümer publik zu machen, damit man bestimmte Hypothesen in der Schwebe halten, die »Schlußfolgerung« gewissermaßen *aufschieben* kann. Man muß versuchen, auf diese Weise nach Möglichkeit nicht etwa den Ereignissen selbst, wohl aber ihrer Interpretation hinterherzuhinken: nur so kann man nämlich ab und an »pünktlich« sein, zur rechten Zeit den Augenblick und die Notwendigkeiten der Politik treffen. Wissen wir doch, daß sich die Politik nicht wie ein Zug auf Schienen fortbewegt, sondern unablässig vom einen Widerspruch zum nächsten geht. Es ist daher notwendig, sich auf Grundlage von Hypothesen zu engagieren, aber es ist ganz und gar illusorisch und schädlich, Theorien anders als hypothetisch anwenden zu wollen. *Man muß in der Geschichte (hypothetisch) philosophieren, keine (Pseudo-) Wissenschaft der gesellschaftlichen Entwicklung betreiben.* Die Wahrheiten der Politik (von denen in diesem Band bezüglich der »Rechte des Menschen und Staatsbürgers« die Rede ist) entstammen nicht dem Bereich der Behauptungen, der Vorschriften und Ermahnungen, sie sind negativ und programmatisch. Ich würde mir deshalb einen Leser wünschen, der bemerkt, daß die letzten der hier abgedruckten Analysen einen anderen Ton anschlagen als einige der früheren, zeigt dies doch, daß mir diese Dinge klarer geworden sind. Je mehr ich also zu behaupten wage, desto mehr ist es mir darum gegangen, Kritik und Richtigstellung zu verlangen und in gewisser Weise vorwegzunehmen

1981-1991: die schillernde Symmetrie der Daten deutet einmal mehr darauf, daß wir das Ende einer Epoche erleben, veranlaßt uns, einerseits das zu erforschen, was zu Ende ging, und andererseits das, was neu aufgetaucht ist und Gestalt annimmt. Sofern wir nicht der Illusion einer geheimen Notwendigkeit erliegen, die beide Aspekte verbindet, könnte es fruchtbar sein, sie miteinander zu konfrontieren. Man darf nämlich dem zu Ende Gegangenen nicht nachtrauern; es kann der Stoff von Überlegungen sein, die von einem nicht bloß dokumentarischen, sondern eminent praktischen Interesse sind. Und das Neue muß nicht zwangsläufig seine Anfangsgestalt behalten; es kann desgleichen nicht erwarten, daß man es unablässig wiedererkennt. Es gibt in der Politik, und folglich auch in der Philosophie, so etwas wie *Vordringlichkeit.* Was bleibt von jener Zeit zwischen 1981 (die für uns Franzosen - lieber würde ich sagen: Einwohner Frankreichs - das Jahr des Machtantritts einer fußkranken, bald auch einbeinigen Linken war) und 1990-91 (mit dem Golfkrieg und den ersten Manifestationen der Neuen Weltordnung, vor allem aber den tiefgreifendsten Mutationen, die der europäische Kontinent seit Ende des Zweiten Weltkriegs erlebt hat); was gilt es festzuhalten? Es sind dies die Fakten, die den Hintergrund oder das Objekt der folgenden Seiten bilden: der Zusammenbruch des institutionalisierten (Staats- und Partei-)Kommunismus, die irreversible Anerkennung der multiethnischen und multikulturellen Gesellschaft, die Globalisierung von Politik und Alltagsleben, aber auch das Wiederaufleben der Nationalismen in Ost- und Westeuropa (einschließlich der »supranationalen« und »subnationalen« Nationalismen), der beunruhigende Vormarsch einer zu schnell totgeglaubten extremen Rechten mit faschistischen Zügen - und es wären gewiß weitere zu nennen. Mir scheint jedenfalls daß weder der Theoretiker noch der Staatsbürger um sie herumkommt.

Im ersten Teil dieses Bandes, »Der Aufstieg des Rassismus in Frankreich«, stelle ich drei Interventionen und zwei Studien aus den Jahren 1981 bis 1985 zusammen. Sie bringen nicht nur die »Entdeckung« des Rassismus und der damit gestellten Probleme zum Ausdruck (eine Entdeckung, die sich in einem gewissen Sinne für unsere Generation wie auch für die Generation vor uns, ausgehend von unterschiedlichen Erfahrungen, direkt mit dem politischen Engagement selbst verband), sondern das brutale Erwachen, das wir hatten, nachdem die Gewaltakte gegen die eingewanderten Arbeiter um sich griffen und Le Pen seine ersten Erfolge verbuchte, ein

Erwachen angesichts des *Neuen,* der neuen Formen, die dies annahm und der Widersprüche im Zentrum unseres politischen Systems, die auf diese Weise zutagegetreten sind.

Man wird mir, wie ich hoffe, den etwas brüsken Charakter des ersten dieser Texte, »Von Charonne nach Vitry«, nachsehen. Er trug mir den Ausschluß aus der Französischen Kommunistischen Partei ein (der ich 1961 beigetreten war). Nach mehr als zehn Jahren wird man mir wohl kein Ressentiment mehr unterstellen. Ich halte es aber mehr denn je für unumgänglich, mit den Mitteln von Erinnerung und Analyse Klarheit über die inneren Widersprüche der Linken und über die Bedingungen sozialer Spannung und ideologischer Instabilität zu gewinnen, in denen sie an die Macht gelangt ist. Neben vielen anderen scheint mir dies ein wichtiger Punkt, zu einem Zeitpunkt, wo diese »Erfahrung« offenbar aus einer Reihe von internen und externen Gründen zu Ende geht, ohne daß irgendeine der Hoffnungen, deren Träger sie zu sein schien, sich wirklich erfüllt hätte, und auf eine Weise, die beunruhigende Perspektiven eröffnet.

Wenn die Thesen in den hier wiedergegebenen Texten auch heute noch eine gewisse Originalität beanspruchen können, dann zunächst insoweit, als sie nicht nur darauf hinweisen (und dies ist unabdingbar und wurde von von verschiedenen Autoren sehr gut aufgezeigt), daß der Rassismus zum Ende dieses 20. Jahrhunderts aus einem pseudo-biologischen und hierarchischen Diskurs in einen kulturalistischen Diskurs der Unterschiede übergegangen ist, sondern die *innere* Verbindung zwischen diesen neuen Formen von Rassismus und dem Phänomen (nicht nur dem »Problem«) der *Einwanderung* hervorheben. Wie es moralisch und politisch einst wichtig war, zu begreifen, daß die Juden nicht bloß zufällige Opfer eines undifferenzierten Rassismus gewesen sind, so ist es heute wichtig, zu begreifen, daß die Immigranten nicht einfach nur undifferenzierte »Objekte« einer endemischen Fremdenfeindlichkeit sind. Letztlich muß man sogar im Ausdruck »Rassismus gegen Einwanderer« (*racisme anti-immigrés)* die Hierarchie der Bestimmungen umkehren: Haß, Furcht und Gewalt gegenüber den Einwanderern sind es nämlich, die den gegenwärtigen »Neorassismus« wesentlich prägen, und sie sind es folglich, die man konkret zu analysieren hat.

Es ist daher absolut notwendig, die Untersuchung bei *klassenspezifischen* Triebkräften des gegen Einwanderer gerichteten Rassismus und der Einwanderung selbst beginnen zu lassen (was nicht etwa heißt, sie darauf zu *reduzieren-,* es heißt in gewissem Sinne genau das Gegenteil). Es ist deshalb auch nötig, die Analyse der

Diskriminierungen und Gewaltakte auf der *globalen* Ebene der Pauperisierung der Bevölkerungen des »Südens«, des massiven Arbeitskräftetransfers und der Krise des Nationalstaates anzusiedeln.

Bei alledem ist aber die Hauptthese, die ich vertrete, die der *institutionellen* Struktur des Rassismus. Nicht jeder Rassismus ist ein staatlicher, offizieller Rassismus, aber jeder Rassismus ist (auch als »Pathologie«) in der Struktur der Institutionen und im bewußten oder unbewußten Verhältnis der Individuen und der Massen zu diesen Institutionen verankert. Bestimmend wird deshalb der Widerspruch zwischen der egalitären Form und den nicht egalitären Mechanismen dieser Institutionen, allen voran des Staates, der Widerspruch mithin zwischen *Staatsbürgertum und Subjektion.* Von hierher erschließt sich die je spezifische Geschichte einer jeden Nation und einer jeden Epoche. Von dieser spezifischen Geschichte nämlich hängt es ab, wie der Rassismus sich mit dem Nationalismus verknüpft.[1]

Der Widerspruch des Begriffspaars *Staatsbürgertum/Nationalität* (der sich beim Wahlrecht zeigt) und der Widerspruch zwischen den Begriffen »Recht auf Unterschied« und »Integration« tritt in diesen Texten von den damaligen Debatten her zutage. Daß diese Widersprüche grundsätzlich gelöst werden müssen, oder genauer: daß sie von einer erneuerten Konzeption der demokratischen *Gleichheit* her angegangen werden müssen, ist zum wesentlichen Teil die Entdeckung der Bewegung der jugendlichen *Beurs*[2] oder, generell, der »zweiten Generation« von Einwanderern. Die Tatsache, daß diese Bewegung nach einem enthusiastischen Beginn, nach den wechselvollen Erfahrungen von *SOS Racisme, Memoire Fertile* und anderen Organisationen, heutzutage gespalten und geschwächt ist (aufgrund ihrer inneren Konflikte, ihrer Isolierung in der französischem Gesellschaft, mit dem sich verschlimmernden »Frust« in den Vorstädten und der hinhaltenden Strategie der Behörden), darf uns nicht vergessen lassen, welche Rolle sie gespielt hat und vielleicht wieder spielen könnte. Diese Bewegung hat nicht nur Forderungen aufgestellt, sie hat der Idee der *action civique,* des staatsbürgerlichen Handelns, erst wieder einen Sinn gegeben.

Im zweiten Teil »Staatsbürgertum und Nationalität« habe ich deshalb die Entwürfe und Analysen zusammengestellt, die den aktuellen Stand meiner Überlegungen über die Geschichte und die Widersprüche darstellen, die von Anfang an wesentlich die Dynamik des Begriffs »Staatsbürger« (*citoyen*) ausmachen und die erklären, daß er gerade heute der Gegenstand einer Auseinandersetzung ist, die

für die Zukunft des »Rechtsstaats« bestimmend ist. Ich wollte auf diese Weise zu einer Diskussion beitragen, die (wieder) im Zentrum der gesamten politischen Philosophie steht, und ich wollte gleichzeitig Argumente zur Kritik einer *starren* und, mit einem Wort, bourgeoisen Auffassung von Staatsbürgerschaft liefern, einer Auffassung, die unter den veränderten historischen Bedingungen das Recht tendenziell zum Privileg macht und die Freiheit zum Status.

In der Hauptsache bringe ich drei Gedanken vor, die eher ein Spannungsfeld als ein System bilden:

Erstens, daß das moderne Staatsbürgertum als *universelles Recht zur Politik,* als ein zugleich ethisches und juristisches Prinzip, historisch aus der »Aufstands«-These in der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789 hervorgeht (die ich als den »Satz der Freiheit-und-Gleichheit (*Egaliberté*)« bezeichne) und deshalb stets auf diese ursprüngliche Radikalität zurückgeführt werden kann - ungeachtet ihrer späteren bürgerlichen Beschränkungen, die den Übergang von der »Insurrektion« zur »Konstitution« möglich gemacht haben.

Zweitens, daß diese Beschränkungen, oder diese konservative Interpretation des revolutionären Staatsbürgertums, ihrerseits *gleichzeitig* auf einer besonderen Organisation und einer Ideologie des Eigentums und der Gemeinschaft beruhen, sowie auf einer Verdrängung jener großen »anthropologischen Unterschiede«, die die *Einzigartigkeit* der Individuen ausmachen: des Unterschieds der Geschlechter und des intellektuellen Unterschieds (den man eben im Rassismus wieder am Werk findet). Das erstere läßt sich bekämpfen, was insbesondere die sozialistische Bewegung getan hat, indem sie für eine freiere, weniger autoritäre Gesellschaftsorganisation und für eine stärker egalitäre Verteilung des Eigentums stritt. Aber die Verdrängung der anthropologischen Unterschiede läßt sich nur dadurch überwinden, daß die Konzeption des Individuums, wie sie sich im modernen Menschen-und-Bürger (*homme-citoyen*) verkörpert, völlig umgestaltet wird.

Drittens, daß die scheinbar unauflösliche, aber zunehmend konfligierende Einheit von Staatsbürgertum und Nationalität sich aus der Konstruktion eines zugleich *nationalen* und *sozialen* Staates ergibt, der sich während des 19. und 20. Jahrhunderts im »Zentrum« der Weltökonomie herausbildete und den realen Gehalt dessen ausmacht, was man als »Sozialstaat« bezeichnet hat. In einem solchen Staat, der es der herrschenden Klasse erlaubt hat, die Klassenkämpfe durch das Zugeständnis wichtiger sozialer und politischer

Rechte unter Kontrolle zu halten, ist die »nationale Präferenz« ein institutionalisiertes Faktum. Die Verquickung des nationalen (und mithin nationalistischen) und sozialen (wenn nicht sozialistischen) Aspekts erklärt, daß es illusorisch wäre, zu glauben, man könne das Recht in bezug auf die Staatsangehörigkeit reformieren, ohne sich um die sozialen Beziehungen zu kümmern. Sie erklärt aber auch, daß die Transnationalisierung dieser letzteren den Nationalstaat unablässig vor die Wahl stellt.

Im dritten Teil, »Anders denken«, verlasse ich deshalb die rein begriffliche Analyse und stelle eine Reihe von Mutmaßungen über den Sinn der politischen Veränderungen und gesellschaftlichen Krisenerscheinungen an, die uns im heutigen Europa am meisten beschäftigen: zuallererst gerade durch die Ungewißheit über Zukunft, Inhalt und Umfang der europäischen Konstruktion. Ich sage, daß man anders denken muß, weil tatsächlich keine der Kategorien, die wir im historisch-politischen Feld zur Verfügung haben - ob »Klassenkampf«, »Nationalismus« oder »Liberalismus« - ihre traditionellen Bezüge beibehält.

Meine Vorschläge sind zunächst in der Hauptsache negativ, nicht nur deshalb, weil man die Zukunft nicht wirklich gewinnt, wenn man nicht das Vergangene in jedem Moment minutiös kritisiert, sondern auch, weil die aktuelle Konstellation dazu zwingt, durch beständige Anwendung dessen, was Gramsci »Pessimismus des Verstandes« genannt hat, den Kampf gegen Entmutigung und Perspektivlosigkeit aufzunehmen. Die wichtigsten Fragen - auch im Blick auf die dramatische Situation, die durch den Zusammenbruch des »realen« Kommunismus entstanden ist - scheinen mir die der Staat-Form *(forme État)* und der *Ausgrenzung* als Grenze der sozialen Ungleichheiten. Der Tendenz nach wird heute die (entpolitisierte) Staatsbürgerschaft wieder zu einem »Status«, während der Ausschluß vom Markt (welch paradoxer Begriff) für große Massen von Individuen mit dem Ausschluß von der Staatsbürgerschaft einhergeht. Der Tendenz nach *gibt es daher in Europa keinen Staat mehr* (auch wenn es viel zuviel Etatismus gibt), nicht nur, weil der (offensichtliche?) Triumph der neoliberalen Ideologie eine generelle »Privatisierung« des öffentlichen Institutionen und Dienste nach sich zieht, sondern vor allem, weil eine europaweite Konstruktion oder Rekonstruktion des Staates unter den gegenwärtigen Bedingungen nur demokratisch sein könnte. Der Begriff eines europäischen *Volkes* ist sonst null und nichtig, von seiner praktischen Realisierung zu schweigen. Was aber wäre eine Demokratie ohne (das) Volk?

Das soll freilich nicht heißen, daß in dieser Richtung überhaupt keine Bewegung existiert oder in der Vergangenheit existiert hat, und deshalb ist es so wichtig, illusions- und vorurteilslos ihre Geschichte neu zu schreiben. Die Bestrebungen, Forderungen und Kämpfe der Immigrantinnen, dieser *europäischen Staatsbürgerinnen* par excellence (dies mangels wirklicher Anerkennung ihrer Staatsbürgerschaft in den verschiedenen *europäischen Ländern)* sind gewiß nicht das Ganze, aber doch ein wesentlicher Aspekt dieser virtuellen Konstruktion des »Volkes« von morgen. Man begegnet daher in der Demokratisierung der Politik der Notwendigkeit, daß die »Ausgeschlossenen sich einschließen«, wie Henri Lefebvre es formuliert hat, und der strategischen Bedeutung des Kampfes gegen die Ausschließung oder die Vorenthaltung der Staatsbürgerschaft.

Indem ich mich so auf die »Blockierung« konzentriere, in der die epochale Geschichte des Staates als politischer Institution der Gesellschaft sich heutzutage befindet und die sich insbesondere in ihrer Geburtsstätte Europa bemerkbar macht, will ich gewiß nicht so tun, als ob die bloße »staatliche Konstruktion« (und schon gar nicht die rein juristische Konstruktion des Staates, sei dieser national oder supranational) als solche die Lösung für ihr eigenes Fehlen sei. In gewisser Hinsicht trifft genau das Gegenteil zu. Die demokratische Konstruktion, die Transformation und Kontrolle des Staates *können nicht Sache des Staates selbst sein* (oder Sache seiner berufsmäßigen Organe), sie können im Grunde nur Sache der Politik sein, der Politik als kollektiver und sogar massenhafter Aktivität. Erkennen und anerkennen, daß es keine »Gesellschaft ohne Staat« gibt, darf nicht bedeuten, den Staat zu fetischisieren. Und währenddessen demonstrieren uns verschiedene Erfahrungen, frisch genug, um in unserer Geschichte ihre deutlichen Spuren hinterlassen haben, und zeigt uns vielleicht auch das, was vor unseren Augen sich abspielt, die Naivität und Schädlichkeit des theoretischen Anarchismus (in seiner sowohl liberalen wie marxistischen Form). Die Abwesenheit des Staates - in der Praxis: seine Zerstörung - zieht nämlich keine »Befreiung« der Produktivkräfte oder der schöpferischen Fähigkeiten der Gesellschaft, sondern vielmehr eine allgemeine Krise der sozialen Identität und Individualität nach sich, und diese ist nur zu oft das Vorspiel für seine autoritäre oder diktatorische Rekonstruktion um jeden Preis.

Den abschließenden Versuch widme ich deshalb der Frage: »Was ist eine Politik der Menschenrechte«? Was den Menschenrechten heute, wie mir scheint, am meisten fehlt, ist gerade *ihre* Politik, d.h.

nicht nur eine Politik, der es um diese geht, sondern eine, die nicht bloß eine andere Bezeichnung für eine Religion, eine Moral oder eine Ökonomie ist. Ohne eine Politik der Menschenrechte aber gibt es keine *demokratische Politik*: es gibt nur eine »von oben« begrenzte Demokratie, d.h. eine Oligarchie, oder aber es gibt der Perversion ihrer Ziele und Absichten ausgesetzte Massenbewegungen. Ich beanspruche ganz gewiß nicht, diese Frage wirklich *beantwortet* zu haben; ich will nur, wie andere vor mir, deutlich machen, daß sie im Zentrum der gegenwärtigen Probleme steht. Ich denke, daß die Explikation der Aporien der Menschenrechtspolitik bereits eine ihrer Existenzbedingungen darstellt. Aus diesem Grunde spreche ich von der Universalität und ihren Paradoxien in einer durch Kommunikation geeinten und durch quasinatürliche Unterschiede von Arm und Reich geteilten Welt, ich verweile bei den Widersprüchen zwischen dem »Recht auf Arbeit« und dem »Recht auf Eigentum« und der neuen Form, die diese annehmen, sobald klar wird, daß bestimmte Güter des Lebens nicht »besitzbar« sind, und ich spreche schließlich den Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt an, der den Aufstand der Beherrschten zum Instrument ihrer Beherrschung werden läßt.

Alle diese Fragen führen uns auf verschiedenen Wegen an die *Grenzen der Demokratie,* die das allgemeine Thema dieses Buches darstellen. Der Ausdruck ist in einem mehrfachen Sinne zu verstehen. Die geographischen und geopolitischen, die »äußeren« und »inneren« Grenzen, aber auch die sozialen Grenzen, die Menschengruppen voneinander abschließen, sind in der heutigen Welt gerade der Punkt, an dem *die Demokratie haltmacht,* jenseits dessen sie, einem Fahrschein gleich, »nicht mehr gilt«. Und andererseits: im transnationalen Bereich, dort, wo die Grenzen ihren strategischen Wert und ihre administrative Wirksamkeit zunehmend einbüßen, wo sie durch ein vielfaltiges und durchaus nicht nur humanitäres »Recht auf Einmischung überschritten werden - dort halten und verstärken sich die Grenzen als Instrumente zur Kontrolle der Bevölkerungen und zur Einschränkung von Demokratie und Bürgerrechten. Doch sind die Grenzen, auch die gerade angesprochenen, zugleich der Punkt, von dem die Ausweitung der Demokratie ausgeht, wo neue Räume sich auftun, die es zu erkunden gilt, indem man etwas riskiert. Es ist die These dieses Buches, daß man die bestehenden demokratischen Rechte und die Demokratie in historischen Übergangsperioden nicht schützen, ja nicht einmal erhalten kann, ohne das Wagnis der Verbreitung, Definition und Institution von neuen

Rechten einzugehen, von Rechten, die alte Privilegien (oder zum Privileg gewordene alte Rechte) in Frage stellen. Man muß die Demokratie wieder *zum Einsatz machen*, um zu verhindern, daß sie untergeht. Dies ist nichts anderes als die Definition einer linken Politik.

Ich danke Yves Benot für die Erlaubnis zum Wiederabdruck des Artikels »Allgemeines Wahlrecht«, den wir 1983 zusammen verfaßt haben. Ich danke ebenfalls den Zeitschriften und Zeitungen, die meine Texte zuerst publiziert haben, insbesondere Claude Lanzmann und der Redaktion der *Temps Modernes.* Im ganzen widme ich den Band Robert Ricatte, einem der vier französischen Hochschullehrer, die am Tag nach der mörderischen »*ratonnade*«[3] vom 17. Oktober 1961 in ihrem Seminar öffentlich gegen die Verletzung der Menschenrechte, die koloniale Gewalt und die Erniedrigung der Republik protestiert haben.

Der Aufstieg des Rassismus in Frankreich

Von Charonne nach Vitry*

Rassistisch - die Partei von Moussa Konate[1] und Henri Alleg[2], die Partei der Toten von Charonne, denen man nach dem Willen der kommunistischen Abgeordneten endlich ein Denkmal setzen sollte? Antirassistisch - die Partei von Guy Poussy[3] und Paul Mercieca[4], wie die Organisatoren der Bulldozer-Aktion von Vitry heißen, die Partei von Robert Hue[5], der eine algerische Familie dazu benutzt, eine Kleinstadt gegen eine andere algerische Familie aufzuhetzen? Welcher Kommunist könnte heute behaupten, die Frage ginge ihn nichts an?

Ich bin selbst nicht mit auf der Straße gewesen an diesem 8. Februar 1962 bei der Metro-Station Charonne. Anderthalb Monate davor, am 19. Dezember, bei jener ersten wirklich massiven Einheitsdemonstration gegen die OAS, gegen die Razzien der Regierung de Gaulle/Debre und für den sofortigen Frieden in Algerien, hatten die Spezialbrigaden des Polizeipräfekten Papon, bewaffnet mit ihren »Dingern« und diesen Eisenkreuz-Karabinerhaken, die sie wie Keulen handhabten, mich mit noch ein paar Dutzend Leuten vom Ordnungsdienst der Kommunistischen Jugend auf die Matte geschickt. An dem Tag gab es (noch) keine Toten. Einige der Verwundeten hatten das Glück, daß Genossen oder Freunde aus der sympathisierenden Menge auftauchten und sie ins Krankenhaus schafften. Andere, von der Polizei »aufgegriffen«, fuhren zunächst einmal über Beaujon zur »Spezialbehandlung« ... Genau so war es am 8. Februar, und die anderen Male danach. Ich habe noch diese ruhige Sicherheit im Gedächtnis, mit der eine Gruppe Arbeiter vom CGT-Ordnungsdienst[6] unsere orientierungslosen Reihen beseiteschob und nach

* Dieser Artikel, geschrieben nach den »Vorfällen« von Vitry-sur-Seine und Montigny-lès-Cormeiiles und erschienen in *Le Nouvel Observateur* 852 vom 9. März 1981, trug mir nach einer Resolution des Pariser Bezirkskomitees, die am selben Tag angenommen und am 10. März 1981 in *L'Humanité* veröffentlicht wurde, den Ausschluß aus der Französischen Kommunistischen Partei ein. Vermerkt seien desgleichen zwei durch ihn veranlaßte Richtigstellungen: eine von Henri Alleg in bezug auf die Umstände der Publikation von *La Question (L'Humanité* 18.3.1981), die andere von Béatrice Maillot in bezug auf das Engagement ihres Bruders auf Seiten der FLN und die Beziehungen zwischen der Französischen und Algerischen KP *(Le Nouvel Observateur* 853, 16.3.1981)

vorn ging, als die Flies angriffen, weil sie instinktiv und aus Erfahrung wußten, daß es in einer Demonstration, die Widerstand leistet, weniger (und weniger schwer) Verletzte gibt als in einer verängstigten Menge, die fliehen will. Und ich erinnere mich an die Worte von jenem Assistenzarzt im Krankenhaus Saint Antoine, der mich mit blutigem Kopf ankommen sah: »Geschieht ihm recht. Was wollte er denn da?«

Was wir da wollten? Wir wissen es besser als er, dieser armselige Papagei, der die Diskurse seiner Klasse nachschwätzt und sogar in seinen eigenen Generation isoliert war - in einem Moment, wo die ganze Jugend, die der Arbeiterklasse und selbst die bürgerliche, geahnt hat, daß es gegen Rassismus, Imperialismus und Krieg Partei zu ergreifen gilt. Ein paar Wochen später waren wir - Arbeiter, Angestellte, Studenten, Lehrer - mit 800000 oder einer Million Leuten auf der Straße, um die acht Toten von Charonne (darunter sieben Kommunisten) zu begraben und gegenzuhalten. Wer wollte behaupten, daß diese acht und jene Million nicht voll uns Gewicht fielen, als die Staatsmacht den Beschluß faßte, das Doppelspiel zu beenden und der algerischen FLN das Recht zuzugestehen, ihr Land selbst zu regieren?

Ich rufe diese Erfahrungen nicht ins Gedächtnis, um romantische Jugenderinnerungen zu kultivieren, sondern um Anhaltspunkte für die Reflexion zu gewinnen. Ich denke, daß sie notwendig sind, heute, wo die Französische Kommunistische Partei für so viele Männer und Frauen in diesem Lande und anderswo eher dem Bild eines Bulldozers zu ähneln droht, der seinen Erdhaufen vor den Türen eines Wohnheims am Stadtrand ablädt, in dem sich hundert Arbeiter aus Mali eingepfercht finden, überall unerwünscht...

Auf die Frage, die alle laut oder insgeheim sich stellen: »Wie ist die Partei soweit gekommen?«, dürfte es keine einfache Antwort nach dem Schwarz-Weiß-Schema geben. Für die einen ist es der »rote Faschismus«, den es immer gab und der endlich seine nackte Wahrheit zeigt. Für die anderen, und zunächst die aus ihren eigenen Reihen, ist es das Unerwartete, der Schock einer brutalen Wendung in bezug auf alles, woran sie immer geglaubt haben: Die Partei »verändert ihr Wesen« ... Reden wir nicht von denen, die nur eine Episode darin sehen werden, ein mehr oder minder erklärliches Resultat der Wahlkämpfe in den schwierigen Zeiten, die wir durchlaufen. Will man dagegen begreifen, will man handeln, solange noch Zeit ist, dann kann man sich nicht mit einer Formel begnügen. Und man darf nicht nur von heute reden, nicht bloß von den Immigranten und

den roten Vorstädten, nicht nur von der Jugend und den Drogen. Es geht vielmehr um den Antikolonialismus der Partei und um die Form, die er in einer nicht fernen Vergangenheit angenommen hat, die heute verdrängt und mit Mythen bedeckt ist.

Um ihr antikolonialistisches Engagement zu demonstrieren, hat sich die Französische Kommunistische Partei immer - und heute mehr denn je - auf die Toten von der Metrostation Charonne berufen, genauso wie auf das Martyrium von Audin[7] und Alleg oder das Opfer von Iveton und Maillot.[8] Ich möchte an dieser Stelle erklären, warum mich die damit erwiesene Reverenz, für die die Aktiven meiner Generation so viele gute Gründe hatten, immer zutiefst bedrückt hat. Ich sehe darin ein langandauerndes Mißverständnis, für das wir heute die Quittung bekommen.

In den letzten Jahren wurde diese Erinnerung vor allem als der leuchtende Konstrast zu dem Ziel beschworen, von dem die Sozialistische Partei und ihre Führer beseelt sind. Die historischen Fakten sind in der Tat eindeutig. Von Mitterand, der 1954 Innenminister war, stammt das Wort: »L'Algérie, c'est la France«, Algerien ist Frankreich. Und es war die sozialistische Regierung (ausgestattet mit »besonderen Vollmachten«, denen auch die kommunistischen Abgeordneten zugestimmt hatten), die das Truppenkontingent in den »schmutzigen Krieg« geschickt hat, den de Gaulle nach dem Putsch von Algier fortzusetzen gedachte. Aber zunächst einmal - was ist denn das für ein manichäisches Geschichtsbild, nach dem die Sünden der einen unbegrenzt das gute Gewissen der anderen verbürgen? Inwiefern garantiert außerdem unsere damals richtige Politik die Richtigkeit der heutigen? Und vor allem: wie kann die abscheuliche Politik der Sozialisten das, was das Ungewisse und Mangelhafte der unseren ausmacht, zum Verschwinden bringen und jeder Analyse entziehen?

Es ist keine Frage, daß die Opposition gegen den Kolonialkrieg ohne die CGT, ohne die Kommunistische Partei nie in eine - historisch allein wirksame - Massenbewegung eingemündet wäre. Uns, die wir damals in die Partei eingetreten sind, war dies sehr wohl bewußt, wie wir auch wußten, daß diese Organisations- und Sammlungsfunktion nicht von ungefähr kam. Die - wie auch immer formelhaft erstarrte - marxistische Theorie und die organische Verankerung in der Arbeiterklasse waren dafür wichtige Faktoren. Unsere damalige Analyse bleibt richtig: die Tatsachen haben ihr Recht gegeben. Doch haben wir uns deshalb kein ideales Bild von dieser Organisation gemacht. Da wir vielleicht das Glück hatten, bereits in

einer späten Phase ihrer Geschichte zu einer Partei zu stoßen, die die Erfahrungen der Volksfront, der Befreiung vom Faschismus, des Kalten Krieges und der ersten Erschütterungen des »realen Sozialismus« hinter sich hatte, waren wir in der Lage, diese Entscheidung zu treffen, ohne uns die Partei und ihre Führer als unfehlbar vorzustellen. Wir sahen die Grenzen und Widersprüche ihres Antikolonialismus, besonders im Falle Algeriens (das Thorez eine »Nation im Werden« genannt hatte, womit er sowohl das Reifsein für die Unabhängigkeit in Abrede stellte als auch die Zugehörigkeit zur arabischen Welt - und dieser Irrtum richtet nach wie vor Schaden an). Doch wir haben uns für den wichtigsten Gesichtspunkt entschieden, darauf vertrauend, daß der Klassenkampf und der Kampf der Völker unwiderstehlich in diese Richtung drängt ...

Aber zurück nach Charonne. Ich finde es sehr aufschlußreich, wenn die Partei heute wie damals die an diesem Tag gefallenen Genossen glorifiziert, aber nie daran erinnert, wie diese Demonstration anfing. Man hört nur noch von einem abstrakten und mythischen antikolonialistischen Kampf. Wir sind trotzdem zahlreich genug, um es aus deutlicher Erinnerung bezeugen zu können: wenn es am 8. Februar 1962, und davor am 19.Dezember 1961, jene Einheitsdemonstrationen gegeben hat, in denen die Spaltungen und das allgemeine Sektierertum endlich aufgegeben wurde, dann nur, *weil es vorher den fürchterlichen 17. Oktober 1961 gegeben hatte, von dem die Partei nie spricht* und auch sonst nie jemand spricht.

Tatsächlich verließen an diesem Tag Tausende von Algeriern, Männer, Frauen und sogar Kinder, ohne Waffen und das über sie verhängte Ausgangsverbot mißachtend die Elendsviertel von Nanterre und Aubervilliers. Sie waren nach der Arbeit, statt sich wieder in ihren Ghettos zu verkriechen - und es waren wirkliche Ghettos! - dem Aufruf der FLN gefolgt und »hinuntergezogen« nach Paris, um ihre Forderung nach Befreiung herauszuschreien. Dort erwarteten sie schon die Spezialbrigaden. Zu hunderten (die genaue Zahl wurde nie ermittelt) mußte man ihre Leichen am nächsten Tag aus der Seine fischen, von Saint-Cloud bis Mantes. Ja, wir müssen uns endlich daran erinnern: ohne das Opfer dieser algerischen Arbeiter, die auf tragische Weise allein waren, ohne den Schock, den es der öffentlichen Meinung versetzte, wären die französische Arbeiterklasse und ihre Organisationen nicht aufgerüttelt worden. Was zögert die Partei also, endlich der eingewanderten algerischen Arbeiter des 17. Oktober und der französischen Arbeiter des 8. Februar zusammen zu gedenken? Was zögert sie, von einer der uns

nahestehenden Gemeinden in den Arbeitervororten, die so viele Brüder und Söhne derer »beherbergen«,' die uns das Beispiel gaben, die Errichtung eines Denkmals für die Opfer des 17. Oktober 1961 zu verlangen?

Nachdem ich über die Bedeutung dieser geschichtlichen Ereignisse lange nachgedacht habe, bin ich zu der Überzeugung gelangt, daß sie in entscheidender Weise ganze Teile unserer nationalen Geschichte und der Rolle, die die Kommunistische Partei darin spielt, erhellen. Keiner dieser beiden Aspekte darf den anderen verdecken: weder die Tatsache, daß der Befreiungskampf und der nationale Klassenkampf einem gemeinsamen Gegner gelten, noch die Tatsache, daß diese Konvergenz so spät und unvollständig zustandekam. Die Algerier haben sich nämlich ganz allein die Köpfe einschlagen lassen, und als wir selbst auf die Straßen gingen, waren sie, so erstaunlich das klingt, *immer noch nicht* in die Organisation der Demonstration integriert. Es war in erster Linie eine Demonstration gegen den Faschismus und für den Frieden, zur Beendigung eines Krieges, den die Masse der Franzosen nicht mehr führen wollte, aber erst in zweiter Linie demonstrierte man für die Unabhängigkeit, weil diese die Bedingung für die Beendigung des Kriegs war. Und es handelte sich schon gar nicht um die umstandslose Demonstration eines Klassen-Internationalismus, auch wenn dieser in ihr wirksam und gegenwärtig war. Sie dürfte dadurch repräsentativ sein für die Grenzen und Widersprüche, die ich angesprochen habe.

Ich habe an dieser Stelle nicht vor, einer apologetischen Geschichtsschreibung im Nachhinein den Prozeß zu machen. Dazu fehlt mir die Möglichkeit und vor allem das Bedürfnis. Was wir brauchen, um uns über die Gegenwart klar zu werden, sind Erklärungen und objektive Erkenntnisse. Woher rührt das Halbherzige im Antikolonialismus der PCF, gegen den Krieg am Rif und in Indochina, auch wenn dieser Antikolonialismus sich machtvoll äußert? Offenbar muß man gegen die Mythen vom spontanen »Klassenbewußtsein« zunächst die dauerhaften Wirkungen der Zugehörigkeit zu einer imperialistischen Nation zur Sprache bringen, aus deren kolonialen (und neokolonialen) Profiten auch einige »Krümel« für die Arbeiter und mithin für ihre Organisationen abfallen. Offenbar muß man zur Sprache bringen, daß die Partei in Algerien selbst verankert war, in einer europäischen Bevölkerung, die den Illusionen und Alibis von Frankreichs »zivilisatorischer Mission« erst recht nicht entsagen konnte … Vor allem aber muß man den Nationalismus der PCF zur Sprache bringen, diese erstaunliche Verdichtung von Widersprüchen,

in der das Erbe der patriotischen Rolle der Arbeiterklasse im antifaschistischen Widerstand und der schlimmste »Großmacht-« (oder »Mittelmacht«-) Chauvinismus sich mischen, zementiert durch den Einfluß und die Nachahmung des sowjetischen Nationalismus.

In der Tat liegt es heute auf der Hand, daß keinerlei Unvereinbarkeit - eher das Gegenteil - zwischen einem solchen Nationalismus und jener verkommenen Form von Internationalismus besteht, zu der uns im Kontext gnadenloser Konfrontationen die »bedingungslose Verteidigung« des Sowjetstaates geführt hat - des Sowjetstaates, von dem die Revolutionäre weltweit bedingungslose Unterstützung, wenn nicht gar das Heil erwarteten. Der eine Mythos nährt und maskiert sich durch den anderen. Doch haben die Algerier (anders als die Vietnamesen) unter einer anderen Ideologie als der unseren gekämpft. Ihr Mekka war nicht das des Kommunismus. Um mit ihnen über die objektiven Schwierigkeiten hinweg den Weg zur gemeinsamen Aktion zu finden, hätte die Partei zugleich den Nationalismus in sich selbst überwinden und ihr globales »Lager«-Denken relativieren müssen. Das war offenbar recht viel verlangt.

Wir wissen heute, daß diejenigen unserer Führer, die (wie Waldeck Röchet oder Casanova) die Partei dem Attentismus zu entreißen suchten, damit sie den nationalen Befreiungskampf des algerischen Volkes unter Führung der FLN entschlossener unterstützen konnte, zum Teil auch diejenigen waren, die die Bedeutung des Gaullismus richtig einschätzten und die deshalb - nach anderen - von Thorez und Duclos des »bürgerlichen Nationalismus« bezichtigt wurden. Tatsache ist, daß die Parteiführung, nachdem sie den Sondervollmachten für Guy Mollet zugestimmt hatte (möglicherweise in der Hoffnung auf eine wundersame Lösung des Problems: die berühmten »Irrtümer der 56«, die noch kürzlich in sibyllinischen Formeln beschworen wurden, sprechen dafür), nachdem sie, »damit wir uns nicht von den Massen isolieren«, die Bewegung unter den Rekruten gestoppt hatte, in der die Jungen Kommunisten eine aktive Rolle spielten - Tatsache ist, daß diese Führung nach alledem Jahre gebraucht hat, um zu einer klaren Position zu kommen. Aus Angst, zu weit voraus zu sein, kam sie immer wieder zu spät. Alleg und Audin waren Kommunisten. Aber nicht die Partei hat *Die Frage* (La Question) von Alleg veröffentlicht. Nicht sie rief das Audin-Komitee ins Leben, sondern eine Gruppe von linken Christen, Trotzkisten und (avant la lettre) »oppositionellen« Sozialisten und Kommunisten. Es war die UNEF[9] unter Führung der gleichen »rechten« und »linken« Abweichler, die sich als erste Gewerkschaft mit einer algerischen

Gewerkschaftsorganisation zusammensetzte. Es waren Arbeiter aus der CFTC (eben jene, die dann die CFDT gebildet haben[10]), die oft genug der CGT gezeigt haben, wo es langgeht.

Sobald die Arbeitermassen, hinter der Partei und ihr vorweg, in den Kampf gingen, wurde der Prioritätenstreit lächerlich. Im nachhinein ist er es immer. Was bleibt, ist die Tatsache, daß die Partei überhaupt nicht das Recht hat, auf ein Monopol in Sachen Antikolonialismus zu pochen. Vor allem aber wurde in diesen erklärlichen, wenn nicht sogar entschuldbaren Halbherzigkeiten eine vielleicht fragile, aber wirkliche historische Gelegenheit verpaßt, die, wäre sie wahrgenommen worden, vieles geändert hätte.

Verpaßt wurde die Gelegenheit, zwischen den französischen und den eingewanderten Arbeitern in den Kämpfen eine organische Einheit herzustellen. Für diese wie für jene blieb Internationalismus ausnahmslos ein Kalkül konvergierender Interessen, aber keine gemeinsame Praxis, in der man sich nach und nach kennenlernt, Widersprüche überwinden lernt, dieselbe Zukunftsperspektive gewinnt.

Wer vermag heute zu sagen, was eine solche Einheit in der Geschichte des unabhängigen Algerien geändert hätte, zu seinem und unserem Nutzen? Es gab - und gibt - in Frankreich mehr als eine halbe Million algerischer Proletarier, im tagtäglichen Kontakt mit der großindustriellen Welt sowie dem Erbe des 17. Oktober und dem vom 1936. Der patriotische Kampf bezog von ihnen ein Gutteil seiner besten Kader und Aktiven. Ihr Einfluß erwies sich als entscheidend beim Aufbau des algerischen Sozialismus - also letztlich im Kampf für eine »neue internationale Ordnung«, die sich von derjenigen, die uns der multinationale Kapitalismus bereitet, unterscheidet -, als entscheidend gegenüber den Interessen der Militärtechnokratie und einer »nationalen Bourgeoisie, die sich den Heroismus ihres Volkes bedenkenlos zunutze macht - wie alle Bourgeoisien! Zweifellos ist Algerien heute ein Land, das in der Welt eine fortschrittlichere Rolle spielt als andere. Es ist allerdings auch ein Land, in dem die Arbeiter jeder Möglichkeit der autonomen gewerkschaftlichen und politischen Organisation beraubt sind, und mithin jeder unmittelbar revolutionären Möglichkeit.

Wer vermag vor allem zu sagen, was eine solche Einheit in der Geschichte der Klassenkämpfe in Frankreich selbst hätte ändern können, im Moment der großen Mutation des Proletariats, die jene *»grèves d'OS«*[n], bei denen es in erster Linie auf die Mobilisierung der Einwanderer ankam, in den Vordergrund rückte? Wäre eine

PCF, die als Partei der *gesamten* Arbeiterklasse den Ausstieg aus dem Algerienkrieg vollzogen hätte, nicht auch den portugiesischen, karibischen, afrikanischen oder türkischen Arbeitern als *ihre* »natürliche« Organisation erschienen? Hätte sie nicht, von '68 bis in die Zeit des »Gemeinsamen Programms«, ein ganz anderes Gewicht bei der Herstellung des Kräfteverhältnisses gehabt, das die Linke auch mit dem nötigen Selbstvertrauen zur Macht gebracht hätte? Man sollte diesen Faktor, wenngleich er natürlich nicht der einzige war, in der Liste der Ursachen eines historisches Scheiterns - dem März 1978 -, keineswegs außer acht lassen, auch wenn wir uns dieses Scheitern noch nicht eingestanden haben.

Es wurden aber zu Beginn dieser sechziger Jahre, die unserer Zeit so gar nicht fernstehen, noch andere, nicht weniger wertvolle Gelegenheiten verpaßt. So hat es die PCF versäumt, zu einem großen Anziehungspunkt für die französische Jugend zu werden. Heute befinden wir uns in dieser Hinsicht auf dem Tiefstand, will man die Hegemonie einer revolutionären Weltauffassung, die wirklich grundlegend ist, nicht verwechseln mit dem Zusammenhalten eines kleinen Häufchens durch Fetische und Rituale der Selbstbestätigung. Weder der jämmerliche *chiffon rouge* (»roter Lappen«) noch der erstaunliche Personenkult um »Georges«[12] werden uns helfen, das Phänomen der Ablehnung zu überwinden, deren Objekt wir sind - auch und gerade bei den jungen Arbeitern. Aber auch die Antidrogen-Kampagne wird es nicht tun, sucht diese doch ihre Angriffsziele außerhalb jeglicher Analyse des wirklichen Problems, mit Polizeimethoden und bar jeder Differenzierung, indem die Opfer mit den Tätern in denselben Sack gesteckt und im Konkurrenzkampf der politischen Organisationen als Faustpfänder benutzt werden - und ich will an dieser Stelle gar nicht wiederholen, was die Doktoren Milliez, Minkowski und deren Kollegen, die man schlecht als Marionetten der Herrschenden hinstellen kann, ganz richtig zum Alkoholismus gesagt haben.

Ob sie die Drogen der Gewalt und der Verzweiflung nun ablehnen, oder ob sie in einer Gesellschaft, die selbst krank ist, von ihnen verführt werden - unsere Rezepte und Parolen, unsere Organisationsmethoden erscheinen diesen Jugendlichen wenn nicht als Provokation, so doch als einer anderen Welt entstammend. In Wahrheit ist es doch einigermaßen konsternierend, zu sehen - um nur ein aktuelles Beispiel zu zitieren, das so aufschlußreich ist wie eine »Massen«-Demonstration -, wie die *Humanité* unter der Federführung von

André Wurmser einen Roger Ikor, dem der Tod seines Sohnes einen Schrei der Empörung und Verzweiflung entrissen hat, das Beispiel der Jungen Kommunisten belehrend vor Augen führt - der Jungen Kommunisten, zu denen auch wir gehörten, die für Gesundheit, Ordnung und Arbeit eintreten und die, so möchte man uns glauben machen, mit der Orientierungslosigkeit ihrer Generation nicht das Mindeste zu tun haben.

Diese Jugendlichen stammen aus einer anderen Zeit. In welche Sackgasse führt man sie unter dem Vorwand, sie dem Abgrund der Droge zu entreißen (für wie lange, mit solchen Methoden? Aber ist dies überhaupt das Ziel der Operation?), und mit welchem Recht? Und wer von uns möchte seine Kinder dort eintreten und den Patriarchalismus der Familie gegen einen anderen eintauschen sehen, der noch viel repressiver und perverser ist?

Erkennen wir doch, daß sie ein besonderes Faktum dieser Gesellschaft ist, diese »Jugend«, die unsere Sprache heute nicht mehr beeindruckt. Die Klassenspaltungen sind darin nicht abwesend, im Gegenteil. Jeder Lehrer oder Erzieher hat sie heutzutage vor Augen. Doch existiert zwischen diesen schreienden Ungleichheiten in bezug auf Arbeit, Kultur und Freizeit und dem »Klassenbewußtsein« eine enorme Distanz. Sie läßt Raum für die brutalsten und scheinbar irrationalsten Schwankungen zwischen den Extremen unserer politischen Klassifikationen, die dann im besten oder auch im schlimmsten Sinne junge Arbeiter und junge bürgerliche Intellektuelle zu derselben Massenkraft vereinigt: der Mai 68 und der Faschismus von einst bezeugen es. Dieses Milieu prägt die ideologischen Tendenzen aus, die in der historischen Konstellation hervortreten.

Es hat aber auch die frappierende Fähigkeit, sein eigenes Gedächtnis von Generation zu Generation und über die Individuen hinweg zu reproduzieren. So hatte die Jugend der sechziger Jahre, diejenige, die den Mai 68 gemacht hatte, im Antikolonialismus und im Antiimperialismus die Gründe für ihr politisches Engagement gefunden, zunächst im Falle von Algerien und Lateinamerika, dann von Vietnam. Festzuhalten ist, daß sie in beiden Fällen gründlich enttäuscht wurde von der PCF, die stets systematisch einer Parole oder einer Revolution hinterherhinkt, selbst dann, wenn derart viele studentische Aktive und jugendliche Arbeiter auf kurze oder längere Zeit zu ihr stoßen und ihren Enthusiasmus und ihre Bestrebungen in sie einbringen.

Von der antifaschistischen Front der Hochschulen zu den Vietnamkomitees, von diesen zur ideologischen 68er-Revolte der Schüler

und Studenten und ihren Versuchen, sich dem größten Arbeiterstreik unserer Geschichte, für den sie den auslösenden Funken geliefert hatte, an Ort und Stelle anzuschließen - Versuche, die gewiß widersprüchlich und zufällig gewesen sind, in denen die Parteiführung aber nichts anderes sehen wollte als den gefährlichen Einfluß eines »deutschen Anarchisten«, den Einfluß von *»gauchos«* und weiteren *»gauchards«*[13] - erstreckt sich eine ganze, höchst unerfreuliche Geschichte, die rücksichtslos nachzuzeichnen wäre. Ich will dem nicht vorgreifen, aber ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß die destruktiven Wirkungen des Nationalismus und eines nur allzu oft mehr verbalen denn konsequenten Antifaschismus bei jedem Schritt darin zu entziffern wären. Auch hier wiederum handelt es sich nur um einen Faktor neben anderen, doch fällt er durch Demoralisierung, »ideologische Überhitzung« und das Zunichtemachen der revolutionären Ideale der Jugend voll ins Gewicht, wenn die Befreiungskämpfe zurückzuweichen beginnen und wenn klar wird, daß sich auch die stets als Vorbild hingestellten Länder des »sozialistischen Lagers« mit ihrer »insgesamt positiven Bilanz« in die infernalische Logik des von ihnen bekämpften Imperialismus verstrickt hatten.

Und schließlich hat die Partei seither - und aufs neue 1968 und 1976 - die Gelegenheit zu einer Veränderung und Selbsterneuerung verpaßt, um »die revolutionäre Partei unserer Zeit« zu werden. Es würde zu weit führen, die Analyse hier wieder aufzunehmen. Louis Althusser hat sie, neben anderen, damals begonnen, indem er gezeigt und aufgezeigt hat, wie es in der PCF »nicht weitergehen kann«, aber trotzdem weitergeht, in Texten, die noch allgemein im Gedächtnis sind und die ihm eine Flut von Beschimpfungen und Verleumdungen eingetragen haben. Vor zwei Jahren haben ein paar von uns, mit dem Aufruf an unsere Genossen, »das Fenster aufzumachen« (Balibar u.a. 1979) - das heute mehr denn je verriegelt ist -, versucht, sie in größtmöglicher Nähe zur Kampferfahrung der Kommunisten weiterzuführen.

Ich will nur noch einmal sagen: da die Partei kein Staat im Staate ist, kein abgeschlossener Ort in der französischen Gesellschaft, der durch seine Natur oder Geschichte den diese Gesellschaft durchziehenden Entwicklungen und Krisen auf wundersame Weise entzogen wäre, darf man sich auch nicht wundern, sie plötzlich selbst von den schlimmsten Versuchungen und Resurrektionen jenes Moralismus und Rassismus durchdrungen zu finden, von dem sie umgeben ist. Die beispiellose Krise in der Partei, deren neue Entwicklungen die

letzten Wochen gezeitigt haben, läßt sich nicht ernsthaft als isoliertes Phänomen betrachten. Sie spiegelt auf ihre Weise die Krise der französischen Gesellschaft wider, die selbst wiederum ein Teil der höchst bedrohlichen globalen Krise ist. Im Gegensatz zu den voluntaristischen und abstrakten Slogans, in deren Wiederholung sich die Führung gefallt, gibt es zwischen dem, was uns umgibt, und den Tendenzen, die uns mitreißen, keine hermetische Abschottung. Aber die theoretischen Kräfte und menschlichen Energien, die ihnen die Partei entgegensetzen könnte, werden in ihr selbst unablässig schwächer. Sie sind systematisch entmutigt, ja sogar verfolgt worden.

Und so gelangt man zu jenen »Schönheitsfehlern« von Vitry, von Montigny-les-Cormeilles und anderswo, bei denen jeder sieht, daß sie weder vereinzelt noch ein Werk des Zufalls sind, denn die Parteiführung deckt sie eben auch und beansprucht sie als Symbole ihrer Politik, selbst wenn sie dies nicht in einem schrecklich bewußtlosen Wahlkampfkalkül von vornherein so plant. Hier wird offensichtlich darauf spekuliert, diesen Strom von Angst, Selbstverteidigung und Rückzug auf das »Jeder für sich« der erworbenen Vorteile, den wir selbst bei unseren Nachbarn, Freunden oder Kollegen um uns herum aufsteigen sehen und den das Gesetz zum Schutz von »Sicherheit und Freiheit«[14] erklärtermaßen zur Regierungssache macht, in der schwierigen Phase, die sie durchläuft, auf die Mühlen der Partei zu lenken. Auf diesem Terrain droht die Konkurrenz der politischen Apparate fortan ausgetragen zu werden.

Diese Abdankung, diese Kapitulation vor dem Rassismus und Populismus, diesen Peyrefittismus des kleinen Mannes lassen die Bulldozer-Aktionen, die administrativen »Quoten«, die da, wo wir an der Macht sind, die »Toleranzschwelle« markieren sollen, und die bedenkenlos in Kauf genommene Gefahr, in der öffentlichen Meinung jeden Maghrebiner mit einem Drogenhändler gleichzusetzen, offen zutagetreten. Schon jetzt hat die Partei von Stoleru[15] - dem sie zugleich, was wirklich der Gipfel ist, die schöne Rolle eines »Verteidigers der Einwanderer« antrug - dessen Sprache und die Forderung nach einem sofortigen Einwanderungsstop aufgegriffen, ohne *irgendeine Bedingung* zu spezifizieren, die es den Einwanderen erlauben würde, selbst zu intervenieren und sich auszudrücken. Dabei weiß man durchaus, daß diese Forderung in der Praxis dazu dient, alle willkürlichen Ausweisungen zu rechtfertigen.

Wie lange wird die Partei unter diesen Bedingungen brauchen, um nach dem Motto: »Sie sollen nach Hause gehen, sie nehmen uns unsere Arbeit weg« zur nächsten Etappe voranzuschreiten? Da und

dort wird, wenn man hinhört, diese Konsequenz bereits gezogen. Hauptsache, man kann bei Bedarf, als Alibi und zur Besänftigung der selbst in den Reihen der Partei hervorgerufenen Emotion, den beispielhaften Kampf eines Moussa Konate oder die Spendengelder für die Opfer von El-Asnam benutzen. Das Krebsgeschwür breitet sich aus, langsam aber sicher. Hat es sich einmal eingefressen und wird es durch nichts und niemanden gestoppt, dann weiß keiner, wo es zum Stillstand gelangt - aber mit Sicherheit kann man wissen, wem es zugute kommt: Wenn es darum geht, die Sehnsüchte von »Frankreich den Franzosen« zu mobilisieren, sind andere besser gewappnet als die Kommunisten, und glaubwürdiger. Ihre Plakate kleben schon an den Mauern.

Sie sind in der Tat nur allzu real, die Probleme des Zusammenlebens zwischen den ethnischen Gemeinschaften und den Generationen, die Probleme des Wöhnens, der Sozialversicherung, der Kultur- und Sportmöglichkeiten, denen sich die Gemeinden in den Arbeitervororten gegenübersehen. Die selbstgefälligen Sittenrichter der kommunistischen Partei benutzen dies größtenteils, ob bewußt- oder schamlos, als wohlfeiles Argument. Diese Probleme werden durch die Krise verschärft, und die herrschende Politik bedient sich ihrer mit Entschlossenheit, um die Spaltung zwischen den Arbeitern und den populären Organisationen noch weiter zu vertiefen.

Ein Grund mehr, sich zu weigern, gerade der abschüssigsten Linie zu folgen. Ein Grund mehr, der kollektiven, alltäglichen und im eigentlichen Sinne politischen Aktion den Vorzug zu geben. Nicht derjenigen der »Faustschläge«, des Spektakels und der Provokation. Sondern derjenigen, die die Betroffenen selbst organisiert, sie ihrer Isolierung und ihrer Angst entreißt, derjenigen, die die geduldigen Solidaritätsanstrengungen der Aktiven, der Erzieher und Sozialarbeiter weiterführt, die mit ihrem Kampf nicht auf eine wahlkampfbedingte Konjunktur gewartet haben. Es geht um eine Politik, die jene autonomen Mobilisierungsformen der Einwanderer begünstigt und entwickelt, die ihrer Ausbeutung, ihrer Konzentration und ihren gemeinschaftlichen Traditionen entspringen und die allem gegenüber und gegen alles aufrechterhalten werden.

Das wirft, wie oft genug gesagt wurde, das Problem der »Massenaktion« auf. Hier muß man sich im klaren sein, daß die politische Kraft der Partei außerhalb derjenigen Basis, die ihr einesteils ihre Verankerung in den Gemeinden liefert und zum anderen ihr führender Einfluß in den Gewerkschaften, insbesondere der CGT, sozusagen gleich null ist. Die eine wie die andere Basis sind unstreitige

Errungenschaften des Klassenkampfs, unabdingbare Verteidigungs- und Kampfmittel in einer krisenhaften Konjunktur, für die allein die Arbeiter zu zahlen haben, während die Arbeitslosigkeit Tag für Tag zunimmt und mit ihr ein Elend, das nichts speziell »modernes« hat, ohne daß es bislang in ausreichendem Maße auf kollektiven, einheitlichen und politische Perspektiven eröffnenden Widerstand gestoßen wäre.

Aber da schickt die CGT (die immerhin von »bedauerlichen Vorfällen« gesprochen hatte) statt die Gefahr beim Namen zu nennen ein Mitglied ihres Bundesvorstands nach Vitry zu jener schändlichen Demonstration, die die Parteiführung zur bedingungslosen Unterstützung der Initiative des Bürgermeisters und des Parteisekretärs organisiert hatte. Kann sich eine »Klassen- und Massem-Gewerkschaft nicht die Frage stellen, welche Widersprüche sich damit zu verschärfen drohen, Widersprüche nämlich zwischen ihrer innerbetrieblichen Aktion (wenn es beispielsweise darum geht, alle Arbeiter, die französischen und die eingewanderten, vom Hilfsarbeiter bis zum Ingenieur, gegen eine im Rahmen der »industriellen Umstrukturierung« beschlossene Betriebsauflösung zusammenzubringen) und den Antagonismen, zu deren Vertiefung sie an den Wohnorten beiträgt? Ist der Widerstand gegen die Spaltung in den arbeitenden Menschen und den »konkreten« Menschen des Alltagslebens nicht geradezu Bedingung dafür, daß die Einheit der Klasse aufhört, eine theoretische Abstraktion zu sein? Und liegt nicht gerade da die tödliche Gefahr, mithin die praktische Herausforderung, mit der die Krise die Arbeiterbewegung konfrontiert?

Und da sind die kommunistischen Magistrate, oder besser einige von ihnen, die in den Wahlen von 1983 die Rechnung für den Bruch der Linksunion begleichen wollen, mehr und mehr versucht, durch Ausbeutung der Ängste und Vorurteile, die sie nicht mehr glauben bekämpfen zu können, eine neue Wählerbasis zu suchen. Welcher unglückselige Zufall hat es gewollt, daß diese Versuchung zusammentraf mit einem gerechten Kampf zur Ausübung des allgemeinen Wahlrechts (und des Rechts auf Aufnahme in die Kandidatenlisten) und mithin dessen Bedeutung verfälschen konnte - gerade als es darum ging, den Präsidenten der Republik oder seine Regierung zu zwingen, preiszugeben, wie wenig sie selbst von den Verfassungsgrundsätzen halten, auf die sie sich berufen? Welch eine Mißachtung der Anstrengungen der Parteimitglieder, denen ihre eigenen Führer einmal mehr in den Rücken gefallen sind.

Wieviele sind sie heute in den Reihen der PCF, die Kommunisten von Charonne, die, welche teilhatten am Kampf und an den Überzeugungen der Toten vom 8. Februar 1962 oder ihren Geist geerbt haben, die, welche die Ausgangspunkte unseres Engagements uud unsere Perspektiven von damals mit denen von heute vergleichen können, um die Lehren daraus zu ziehen? Es dürften weniger und weniger werden, denn die Lebensregel einer Partei ohne kritische Erinnerung, in der nur die sich selbst kooptierenden Führer das Wort haben, ist heute die beschleunigte »Abwicklung« der Geschäfte. Ohne Bedauern oder Skrupel entledigt man sich derer, ohne welche die Partei in der schwierigen Zeit, die hinter uns liegt, weder einen Massenanhang noch die Fähigkeit gehabt hätte, die Kämpfe zu organisieren - sei es, daß sie von selbst gehen oder sei es, daß sie als Inhaber einer symbolischen Mitgliedskarte, die nur noch zum Bezahlen der Marken berechtigt, zu Hause bleiben, im aussichtslosen Warten auf ein Erwachen; oder sei es auch, daß man sie scheinheilig ausschließt - denn eine Linie kritisieren, bei der man weder Ausarbeitung noch Ausführung je hat kontrollieren können, heißt heute »sich außerhalb der Partei stellen« (nach dem entsprechenden Artikel in den Statuten mag suchen, wer will).

Es sind weniger und weniger, aber doch weit mehr, als daß sie sich auf Null reduzieren ließen. Der Beweis ist, neben anderen in diesen Tagen, die Art und Weise, wie unsere Genossen in Rennes gemeinsam einen übereifrigen Bezirkssekretär in der Affäre um das islamische Kulturzentrum zu einem Rückzieher gezwungen haben. Solche Aktive kennen wir alle. Aber sie haben eine Aufgabe zu erfüllen, im Einklang mit allen unseren jüngeren oder älteren Genossen, für die der Widerspruch zwischen den Prinzipien, den proklamierten Zielen und den tatsächlichen Praktiken die Grenzen des Erträglichen überschritten hat und die sich im Rahmen all dessen, was möglich ist, der individuellen Lösung des Weggangs oder des Schweigens widersetzen. Eine große gesellschaftliche Krise wie die, in der wir seit einigen Jahren stecken, mündet stets in eine Transformation aller sozialen Klassen: der Lebens- und Arbeitsbedingungen, der Ideologien und »Mentalitäten«, der Repräsentationsorgane und -Organisationen.

Was immer sie plant, um ihr zu entgehen, die kommunistische Partei wird nicht unbeschädigt daraus hervorgehen. Angesichts einer Arbeiterklasse, die den Stereotypen des dogmatischen Marxismus immer weniger ähnelt, werden die selbstproklamierten politisch-ideologischen Monopole in die Brüche gehen. Und das ist

gut so. Doch werden die Arbeiter deswegen nicht ohne die bestehenden Organisationen auskommen. Als Kollektiv genommen, haben sie nicht die freie Wahl. Gezwungen, sich zu ihrer Verteidigung einem fortschrittlichen Ausweg aus der Krise unterzuordnen, können sie weder die Politik des Schlimmsten praktizieren noch die der tabula rasa. Zu einem wichtigen Teil werden sich Klasse und Partei daher gemeinsam entwickeln.

Aber in welche Richtung? Es gibt keine vorgezeichnete Entwicklung. Es gibt nur materielle Bedingungen, die mehr oder minder ungünstig sind. Es hängt von uns, den Kommunisten, ab, die doppelte Spirale zu blockieren, die einerseits eine Fraktion der Arbeiterklasse und des Kleinbürgertums zu einer defensiven, korporatistischen, fremdenfeindlichen, moralistischen Ideologie führt, während andererseits die Partei (und mit ihr die CGT, sofern sie von dieser Entwicklung, die sie schon hunderttausende von Anhängern gekostet hat, nicht gesprengt wird) dieser historischen Regression den Deckmantel einer »revolutionären« Phraseologie liefern würde.

Ich stelle meinen Parteigenossen, den Aktiven und den Verantwortlichen, hier öffentlich die Frage: werden sie so fatalistisch sein, sich den Abhang herunterrutschen zu lassen? Ist es unmöglich, die Lehren aus dem Vergangen zu ziehen, das ich in groben Zügen skizziert habe, um eine andere Politik zu beginnen, deren Klassengrundlagen nach wie vor existieren, selbst wenn man durch bittere Revisionen und harte Prüfungen hindurch muß, selbst wenn man, früheren Beispielen folgend, gegen den Strom schwimmen muß? Gibt es in den Betrieben und in den Wohnsiedlungen wirklich keine andere Alternative als Passivität oder Anpassung an die Ideologie und die Methoden der herrschenden Klasse? Muß es sein, daß sich in unseren Reihen diskussions- und kampflos die Linie und die Praktiken der Kommunisten von Vitry durchsetzen und die ihrer Nacheiferer auf allen Ebenen der Partei, die seit Jahren die Doppelzüngigkeit zur Institution gemacht und die Macht durch kaum verhüllte Fraktionsmethoden monopolisiert haben? Vielleicht werden wir es schon in nicht allzulanger Zeit wissen.

Allgemeines Wahlrecht!*

Es wurde auch an dieser Stelle schon mehrmals gesagt: Es zeugt von einer Paradoxie, wenn nicht von einer Provokation, wenn man die, deren Existenz ein Maximum an Unsicherheit beinhaltet, die eingewanderten Arbeiter, als Hauptquelle der Unsicherheit präsentiert. Doch ist dies das Thema, das bei den letzten Kommunalwahlen mit Nachdruck zu vernehmen war und viele wie eine beunruhigende Enthüllung traf. Das gesellschaftliche Problem, das sich durch die Anwesenheit dieser Arbeiter und durch die Entwicklung einer rassistischen Ideologie stellt, für die jene Anwesenheit Ursache und Vorwand ist und die alle sozialen Schichten beeinflußt, ist seither in der Öffentlichkeit präsent.

Es ist gut, daß die Linke, ob an der Regierung oder nicht, sich über ihre eigene Verwundbarkeit durch das rassistische Syndrom Gedanken macht, und vor allem ist es geboten, unverzüglich über die Bedingungen nachzudenken, die es herzustellen gilt, um seine Ausbreitung zu durchkreuzen. [In dieser Hinsicht scheinen uns viele der dazu formulierten Aussagen noch lückenhaft. Nur einige wenige Stimmen haben versucht, die entscheidende Frage der *politischen Rechte* der eingewanderten Arbeiter wieder auf die Tagesordnung zu setzen, konkret: die Frage ihres kommunalen und nationalen Wahlrechts. Selbst in diesem Falle blieb die Argumentation zumeist gefangen sei es in guten Absichten, sei es in taktischen Überlegungen über die zu mögliche Wirksamkeit. Auch gilt es das Problem viel grundsätzlicher auszusprechen. Dazu möchten wir hier anregen, in der Überzeugung, daß die gestellte Frage sich auf den juristischen Aspekt zwar nicht reduzieren läßt, dieser jedoch entscheidend ist.]

Allerdings ist es, als bliebe die französische Linke, vielleicht mehr als andere, in diesem Punkt intellektuell (oder sollen wir sagen: emotional?) paralysiert. Fast nebenher sah das Gemeinsame Programm von 1972 vor: »Die eingewanderten Arbeiter genießen dieselben Rechte wie die französischen Arbeiter. Ihre politischen, sozialen und gewerkschaftlichen Rechte sind gesetzlich zu garantieren.« Das blieb freilich ein Wort, das, soviel läßt sich sagen, weder

* Dieser Artikel wurde nach dem »Durchbruch« der Nationalen Front bei den Kommunalwahlen zusammen mit Yves Benot verfaßt und veröffentlicht in *Le Monde* vom 4. Mai 1983 (die in Klammern gesetzte Passage wurde von der Redaktion gekürzt).

diskutiert noch nachhaltig popularisiert worden ist, während sich das Ausmaß des Problems im Laufe der Jahre in seinen vielfachen Dimensionen, von der Fabrik über die Schule bis zum Wohnviertel, explosionsartig ausgedehnt hat. So kam es beispielsweise, daß die sofortigen Proteste gegen die von Herrn Cheysson am 9. August 1981 in Algier abgegebene Erklärung, die sozialistische Regierung wolle für eingewanderte Arbeiter das kommunale Wahlrecht einführen (vgl. *Le Monde,* 11.8.81), seitens *der französischen Linken* angemeldet wurden!

Erst kürzlich umschrieb die Rede des Präsidenten vom 23. März 1983 die eingewanderten Arbeiter als »diejenigen, die unter uns leben und anders sind«. Das zeigt die Verlegenheit, »sie« zu benennen, und die Unfähigkeit, aus der abstrakten Unterscheidung Franzosen/Ausländer herauszukommen, obwohl sie den gesellschaftlichen Realitäten immer weniger entspricht.

Unbemerkt geblieben ist offenbar der letztlich verheerende Widerspruch, daß sich die politische Legitimität einer Regierung auf das Vorhaben stützt, die Arbeiter im vollen Sinne des Wortes zu »Staatsbürgern im Unternehmen« *(citoyens à l'entreprise)* zu machen, daß man sich aber dabei an eine restriktive und konservative Definition der Staatsbürgerschaft im allgemeinen hält. Offen reaktionär und repressiv wird diese Definition in einem Land, in dem *auf Dauer* mehrere Millionen Einwanderer und ihre Nachkommen leben, wobei diese offenbar nicht, oder schon lange nicht mehr, »Ausländer« im gleichen Sinne wie ein Tourist oder ein durchreisender Geschäftsmann sind.

Der Staat hat diese Verlegenheiten nicht, wenn er ihnen die gleichen Steuern und Sozialversicherungsbeiträge wie allen anderen Bürgern auferlegt. Was wird dann aber aus dem alten Prinzip von 1789, nach dem niemand Steuern zahlen muß, wenn er dem nicht direkt oder durch seine Vertreter zugestimmt hat? Und aus dem Prinzip der Wechselseitigkeit der Rechte und Pflichten aller, das durch das »Recht auf die Differenz« nicht zu beseitigen ist?

Zwei Hauptgründe sollten, wie wir meinen, die französische Linke anspornen, so schnell wie möglich die Ausweitung der politischen Rechte auf die eingewanderten Arbeiter *zum Prinzip* zu machen und eine breite Diskussion zu diesem Punkt zu initiieren, damit die öffentliche Meinung entsprechend aufgeklärt und beeinflußt wird.

Der erste ist ein Gebot des politischen Realismus. Gewiß definiert sich »die Linke« nicht ausschließlich durch ihr Verhältnis zur Arbeiterklasse, zu ihren Interessen und ihren Idealen. Es bleibt

nichtsdestoweniger dabei, daß diese ihre Hauptbasis bildet. Kann man sich ernsthaft vorstellen, daß die Linke in dem Moment, wo sich der Konflikt zwischen gesellschaftlicher Konservierung und Veränderung, zwischen kapitalistischem und sozialistischem »Ausweg aus der Krise« zuspitzt, das für sie notwendige Kräfteverhältnis massiv und dauerhaft konstruieren könnte, wenn sie sich zugleich auf »demokratischem« (d.h. antidemokratischem) Wege eines Drittels oder Viertels der Arbeiterklasse beraubt? Wie kann man hoffen, auf dieser Spaltung die Produktivkräfte und neuen Arbeitsverhältnisse aufzubauen, die Bedingung des industriellen Aufschwungs sind?

Die Ungleichheit der Rechte ist nämlich nicht nur eine faktische, von der herrschenden Klasse sorgfältig unterhaltene Spaltung zwischen zwei Kategorien von Arbeitern, deren eine gegenüber der anderen wirkliche oder imaginäre Privilegien genießt; sie trägt auch zu den laufenden Spaltungen und zur Demoralisierung unter den französischen Arbeitern bei, sichtbar an den Wohnvierteln von Vitry im Pariser 20. Arrondissement oder in den Werkshallen von Flins und Citroën-Aulney.

Am 21. Mai 1981 erklärte François Mitterand, den Sinn seiner Wahl definierend, in Frankreich habe »die politische Mehrheit sich mit der sozialen Mehrheit verbunden«. Man muß feststellen: solange mehrere hunderttausend Arbeiter, die einen organischen Teil des französischen Produktionsapparats ausmachen und eine unersetzliche Rolle darin spielen, mitsamt ihrer Familien der politischen Rechte beraubt sind, wird diese Formel nicht wahr sein. *Sie wird es sogar immer weniger sein,* mit leicht vorstellbaren Konsequenzen.

Zu diesem strategischen kommt ein ebenso zwingender theoretischer Grund. Wenn das historische Projekt der Linken eine eigene Konsistenz hat, die sich von der »anständigen Führung« der Geschäfte des Kapitalismus oder - schlimmer - der Ausführung seiner Drecksarbeiten in der Krisenperiode unterscheidet, dann besteht sie eben darin, die juristischen und sozialen Beziehungen, die Arbeit und Staatsbürgertum, »soziale« (einschließlich gewerkschaftlicher) und »politische« Rechte voneinander trennen und einander entgegensetzen, zu verändern.

So gesehen ist die Ausweitung der Rechte des Staates (durch Nationalisierung) offenbar nur gangbar und akzeptabel, wenn sie mit der Ausweitung der Rechte der Individuen einhergeht, die *als* Arbeiter als politische Subjekte anerkannt werden. Im heutigen Frankreich könnte der Status, der den eingewanderten Arbeitern zuerkannt wird, in dieser Hinsicht durchaus zum Prüfstein werden.

Zweifellos ist die französische Demokratie nicht mehr die Demokratie Athens, in der die Sklaven aus der Polis, die sie zu einem Gutteil am Leben erhielten, völlig ausgeschlossen wurden. Gleichwohl bleibt sie, ohne die Proportionen zu verwischen, auf einem bestimmten Maß von Apartheid begründet, einer beschämenden Spaltung des sozialen Körpers, in dem sich de facto berufliche, ethnische, religiöse und »rassische« Kriterien bestätigen.

Es ist diese nicht tolerierbare, sozial gefährliche und moralisch herabwürdigende Situation, die es formell zu beenden gilt. Für unsere Zeit hat diese Ausweitung des Rechts die gleiche Bedeutung wie sie einmal die Befreiung des Wahlrechts von den Restriktionen des Zensus, die Abschaffung der Unterscheidung von »Aktiv-« und »Passivbürgern« und später die Anerkennung des Frauenstimmrechts gehabt hat. Und wenn manchen bereits die entsprechende Vorstellung skandalös erscheint, dann aus dem gleichen Grund wie dem, der den anderen die entsprechende Notwendigkeit demonstriert: weil der persönliche Beitrag zum Gemeinwohl und zur Kultur der Gemeinschaft so zu einem staatsbürgerlichen Titel würde, nicht weniger legitim als das Geburtsrecht (oder sein Surrogat: die Naturalisierung), hinter dem trotz aller Säkularisierung unserer Gebräuche immer noch die Ideologie des Blutes, des Bodens und der Ahnen rumort ...

Man wird sagen, daß diese Perspektiven die Idee *der Nation* in Frage stellen. Gewiß. Aber die Frage ist, welche Idee der Nation und in welchem Punkt. Können die Linke und die Rechte dieselbe Idee der Nation haben, oder von ihr denselben Gebrach machen?

Bei der Zuerkennung des Wahlrechts an die eingewanderten Arbeiter - wobei es ihnen dann, wie jedem von uns, freisteht, ob sie es ausüben oder nicht - handelt es sich weder um einen Gnadenakt noch um eine erzwungene Naturalisierung. In ihrer Masse lehnen sie das eine wie das andere ab, und zwar aus naheliegenden Gründen wie der persönlichen Würde, der Bindung an ihr Herkunftsland (so schlecht es sie oftmals behandelt), der Solidarität. Das geht, wie bei den letzten Wahlen zu beobachten war, so weit, daß zahlreiche algerische Jugendliche der »zweiten Generation« von ihrem Wahlrecht bisher *keinen Gebrauch machen,* um sich nicht von ihren Eltern, Brüdern und Kameraden zu unterscheiden. Sie unterstreichen damit einmal mehr, wie sehr die Dichotomie einheimisch *(national)*/ausländisch dadurch, daß sie den Antagonismen Nahrung gibt, die Kontinuität und die Komplexität des heutigen sozialen Gewebes verkennt.

Es bedarf daher eines *einseitigen* Aktes der französischen Souveränität, der den eingewanderten Arbeitern eine *de facto* doppelte Staatsbürgerschaft auf unserem Territorium zuerkennt (und dadurch jede Möglichkeit der Ausweisung ausschließt), und zwar unter präzisen, auf angemessene Weise festzulegenden Bedingungen. Die Begriffe der *Staatsbürgerschaft* und der *Nationalität* würden sich damit praktisch zu unterscheiden beginnen, um eine selbst wiederum doppelte Wirklichkeit, als unvorhergesehenes Resultat der Geschichte, juristisch zum Ausdruck zu bringen (vgl. Leca 1983, 113ff.). Wenn wir auf diese Weise erklären, daß wir willens sind, uns dieser Geschichte zu stellen und sie fruchtbar zu machen, wäre dies schon ein erster Schritt, dafür Mittel und Wege zu finden.

In Wahrheit ist dieses unser Land, »Frankreich«, nicht so frei, seine innere Souveränität in einer auf ewig mit sich selbst identischen Definition zu fixieren. Hervorgegangen aus einem langen Prozeß, in dem die Interaktion mit dem Ausland, gewaltsam oder friedlich, für seine Existenz ebenso notwendig war wie die politische, wirtschaftliche und kulturelle Einigung, hat es nur die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten seiner Veränderung.

Die Befürworter des intolerantesten nationalistischen Diskurses sind dieselben, die gestern die Kolonisation unterstützt haben. Sie sind heute nur allzuoft die Protagonisten einer Internationalisierung der finanziellen, industriellen, militärischen und kulturellen Beziehungen, die der »nationalen Gemeinschaft« mehr und mehr die Realität ihrer Entscheidungen entzieht. Ohne daß wir es wissen, hat sich Frankreich bereits verändert, ist es »nicht mehr das, was es war«. Ob wir es wollen oder nicht, entscheidet sich unsere Geldpolitik, ja sogar die Auswahl derer, die sie betreiben, in Bonn oder Brüssel nicht weniger als im Elysee-Palast oder an den französischen Wahlurnen.

Wollen wir uns wieder eine gewisse Selbständigkeit gegenüber dem multinationalen Kapitalismus und dem Spiel der »Supermächte« erobern, dann müssen wir auf unserem Territorium neue industrielle und kulturelle Entwicklungskräfte freisetzen und gleichzeitig jenen Begriff des »Ausländers« relativieren, der seit Napoleon nach und nach kodifiziert wurde und der zu einem ausgesprochenen Hemmschuh für unser politisches Denken geworden ist.

Zur wirklichen Geschichte unseres Landes, zu den Quellen seiner Lebenskraft, gehören im Kern Rousseau und Tzara ebenso wie heute Kundera oder Cortazar, die polnischen Generäle der Commune, Manouchian und die heldenhaften Widerständler der »ausländischen

Arbeitskräfte«, aber auch die »schwarzen Perlen« unserer Fußballmannschaften und, vor allem, Generation für Generation, die namenlosen Massen der Eindringlinge und Eroberer, der freiwilligen oder unfreiwilligen Migranten, deren Nationalität »unseren Vorfahren«, den Galliern oder Franken, überhaupt nichts verdankt.

Diese Geschichte führt heute zu einer neuen Herausforderung für die alten Vorurteile. Aufs neue erscheint Frankreich, um eine nur allzu bekannte Formel abzuwandeln, als eine »Nation im Werden, aus zwanzig Rassen gemischt«, bloß daß es sich dabei nur um eine »Nation« *neuen Typs* handeln kann, deren Werte und soziale Kommunikationsweisen aus unserer gegenwärtigen Erfahrung zu entwickeln sind. Sie kann sich nämlich weder auf die *Assimilation* gründen noch auf *die Ausweisung,* vom Phantasma der *Unterwanderung* (»das arabisierte Frankreich ...«) ganz zu schweigen. Die Umrisse dieses pluralistischen Frankreich, ja dieser »Mischlings«-Nation, können wir nur unvollständig erahnen, aber wir können sicher sein, daß es nicht weniger frei und nicht weniger kreativ sein wird als das heutige - im Gegenteil!

Doch werden wir nicht gegen den Strom schwimmen, wenn wir die Linke schon heute auffordern, sich über die Möglichkeit der Ausweitung des Wahlrechts auf die eingewanderten Arbeiter Gedanken zu machen? Wäre es nicht besser, langfristige Hypothesen aufzustellen, sich der nationalistischen Welle entgegenzustemmen und die »Utopien« des Sozialismus niedriger zu hängen, als zur Unzeit mit solchen Vorschlägen zu kommen? Dies nur, wofern nicht gerade diese sozialen Spannungen und ideologischen Brandfackeln die Radikalität von unumkehrbaren Alternativen zum Ausdruck bringen, die von der wirklichen Geschichte hervorgebracht wurden.

Hier wie in anderen Punkten wäre es für die französische Linke wohl an der Zeit, sich klarzumachen, daß die Hoffnung, man könne die Schwierigkeiten umgehen und die »linke Bevölkerung« dadurch mobilisieren, daß man dem Trend folgt, vergeblich ist, und daß es besser ist (auch um nicht unterzugehen), weitsichtig zu sein, eine klare Sprache zu sprechen und den Dingen auf den Grund zu gehen.

Untertanen oder Staatsbürger?*

Für die Gleichheit

Im folgenden sollen Elemente einer Problematik der Erweiterung der Bürgerrechte und eines Kampfes für die Bürgerrechte in der gegenwärtigen französischen Gesellschaft zur Diskussion gestellt werden, die durch das explosionsartige Anschwellen der Probleme der Immigration, des Rassismus, der Jugendlichen aus Immigrantenfamilien auf die Tagesordnung gesetzt werden.[1]

Muß man diese Idee lange rechtfertigen? Sie beansprucht keinerlei Originalität: sie entspringt vielmehr, in einer Dialektik von Widerstand und Erneuerung, den - seit langem aufkeimenden - aktuellen Spannungen und Konflikten, den sozialen Bewegungen, die ihrerseits schon eine ganze Tradition haben, und den Debatten, die darin ablaufen oder darauf aufpflanzen. Aber die Diskussion hat gerade erst angefangen. Sie betrifft weder allein die »Franzosen« noch allein die »Einwanderer«: gerade diese Unterscheidung erweist sich als immer unpassender (auch wenn sie sich zunehemend verhärtet). Es geht vielmehr um ein Feld gemeinsamer Probleme, mit denen die einen wie die anderen zur gleichen Zeit, wenn auch nicht in der gleichen Weise konfrontiert sind. Was sonst soll es heißen, wenn man feststellt, daß die Krise der Einwanderung der Gradmesser für die Krise der französischen Gesellschaft ist?

Aber diese Problem stellen sich nicht abstrakt: sie tauchen in einer bestimmten Konstellation auf. Alle historischen Faktoren haben bei der Herausbildung eines politischen Komplexes mitgespielt, der, wie man rechtzeitig erkennen sollte, auf die Geschichte der französischen Gesellschaft einen bestimmenden Einfluß hat. Es zeichnet sich deutlich ein Pol ab, der dazu neigt, die Frage durch die erzwungene »Rückkehr« zu einer mehr oder weniger mythischen französischen Nationalität zu regeln, mithin durch Reaktivierung eines virulenten französischen Nationalismus (dessen Verhältnis zu einer Politik wirklicher nationaler Unabhängigkeit mehr denn je zweifelhaft ist). Am anderen Ende ist eine in sich selbst politische Forderung aufgetaucht, die nicht neu ist, aber heute aus dem Himmel der Ideen

* Erschienen in *Les temps modernes* 452-453-454, 40.Jg. 1984, »L'immigration maghrébine en France - Les faits et les mythes« (Sonderheft). Einige Anmerkungen, die aus Platzgründen entfallen mußten, sind wieder eingefügt.

oder Programme hinabzusteigen tendiert: die der *völligen Rechtsgleichheit* für die Einwanderer in Frankreich. Es ist dies eine im vollen Sinne politische Forderung, mit Zielen, einer Strategie, mit Mobilisierungs- und Kampfformen. Von wem wird sie getragen? Welche sozialen, institutionellen und kulturellen Veränderungen sind darin impliziert? Welche neuen theoretischen Begriffe? Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit sie sich eines Tages in den Tatsachen niederschlägt? Es kann an dieser Stelle nicht darum gehen, diese Fragen restlos zu beantworten; es soll nur versucht werden, sie zu ordnen und inhaltlich zu explizieren.

Der politische Komplex

Warum werden Einwanderung und Rassismus, die nicht erst seit heute existieren, gerade jetzt zu einer so heiklen Frage? Ich habe in diesem Zusammenhang von einem politischen Komplex gesprochen, in dem die Einwanderung derzeit einen der Knotenpunkte bildet (offenbar nicht den einzigen, aber so, daß die anderen in der einen oder anderen Weise mit ihm kommunizieren und durch ihn geprägt sind). Wie dies aufzeigen, ohne ein illusorisches System der aktuellen Konstellation zu konstruieren? Zunächst wird es am besten sein, einige zeitliche Koinzidenzen und Verknüpfungen zu verfolgen, die es in den drei letzten Jahren gegeben hat und die nachträglich einen Sinn ergeben.

Am Ausgangspunkt, der in keiner Weise absoluter Beginn ist (schon gar nicht für die Leiden der Einwanderer selbst), wo aber die Karten für das jetzige Spiel neu verteilt wurden, finden wir die Präsidentschaftswahlen von 1981. Während des Wahlkampfes legte der »Plan für die Beschäftigung« von Giscard einen Überschuß von 700000 eingewanderten Arbeitskräften fest und sah vor, in vier Jahren 250000 von ihnen abzuschieben. Mitterand und die Sozialistische Partei sprachen dagegen vom Ende der willkürlichen Ausweisungen, von Gleichheit der Rechte, von der Anerkennung des Beitrags für die Allgemeinheit. Zum Teil bestätigt wurde diese Aussage durch die sofortige Entscheidung zur Aussetzung der Ausweisungen mit dem Gesetz vom Oktober 1981, gefolgt von der Legalisierung einer großen Zahl von Illegalen. Zuvor hatte es, verbunden mit dem Wahlkampf, die »Affären« von Vitry und Montigny gegeben, als Spitze eines Eisbergs, der - machen wir uns nichts vor - die Kommunistische Partei umfaßt, aber nicht nur sie. Im April 1981 fanden die Hungerstreiks in Lyon und bei den tunesischen Arbeitern in Massy statt.

Das Frühjahr 1982 ist ein erster Wendepunkt, dessen bestimmendes Element mir der Streik in den Citroën-Werken von Aulnay zu sein scheint, den die öffentliche Meinung beinahe »live« und tagtäglich verfolgt hat. Für die Einwanderer ist dies der Endpunkt einer Anhäufung von Demütigungen, einer über die Jahre hinweg aufgestauten Revolte (man lese nur noch einmal *L'Établi* von Robert Linhart [1978]). Der Regierungswechsel ließ den Deckel abspringen, der die übermäßige Ausbeutung verdeckte. Es war auch der Versuch, die rein durch Wahlen zustandegekommene Veränderung der Kräfteverhältnisse mit einer sozialen Bewegung einhergehen zu lassen, oder zumindest für »Druck von unten« zu sorgen. Das ist weit entfernt von jenem »Modell« von 1936, das noch heute bestimmte Geister heimsucht. Gleichwohl ist der Streik bei Citroën der erste wichtige Streik seit dem Regierungsantritt der Linken. Und es ist ein Streik eingewanderter Arbeiter, die dadurch für alle (angefangen mit den Arbeitgebern) objektiv die »Arbeiterklasse« verkörpern. Die CGT, ansonsten voll vom Mitgliederschwund erfaßt, erschien als die Organisatorin und schien sich eine neue, Franzosen und Einwanderer umfassende Bastion in der Automobilindustrie zu schaffen. Es ergab sich, daß dies mit der Debatte über die Auroux-Gesetze, die »neuen Arbeitnehmerrechte« betreffend, zusammentraf, aber auch mit dem Lohnstopp und dem faktischen Verzicht auf die 35-Stunden-Woche.

Anfang 1983 ist die Ausbreitung der Sicherheitspsychose (»Légitime défense«) in vollem Gang, gefolgt von derjenigen des Terrorismus. Seit September 1982 sind die französischen Truppen im Libanon im Rahmen einer »multinationalen Streitmacht« des Westens eingesetzt. Beim Ausbruch neuer Streiks in der Automobilindustrie sprechen Gaston Defferre und Pierre Mauroy von »fundamentalistischen« »schiitischen« Agitatoren. Nun hat auch schon der Wahlkampf für die Kommunalwahlen begonnen: überall (und nicht nur in Dreux, in Marseille, im 20. Arrondissement von Paris) wird er von der Verknüpfung der Themen von öffentlicher Sicherheit und »illegaler« Einwanderung beherrscht, die Le Pen zu seinem Hauptpunkt macht. Hat er unrecht, wenn er erklärt: »Ich sage ganz laut, was die Leute hier ganz leise sagen«? Zu den Tatsachen gehört, daß ihm die Rechte, mit ganz wenigen Ausnahmen, hinterherhinkt oder sogar vorangeht (Chirac), daß die regierende Linke hier und da Gefahr läuft, ihn zu überbieten (Defferre) … Auf dem gewerkschaftlichen Terrain sind es, im Rahmen der Austeritätspolitik, verstreute Kämpfe, immer defensiv, die Spaltung der Apparate, offensichtlich

unheilbar, der schwindende Einfluß der CGT und der CFDT, sanktioniert durch die Wahlen zur Sozialversicherung (unter Beteiligung der Immigranten). In der »Zivilgesellschaft« ist es vor allem, für die jugendlichen Einwanderer, *der längste Sommer,* der Sommer der Gewaltakte und Morde (die öffentliche Meinung wird den Anschlag auf den Zug von Bordeaux nach Marseille abwarten, um darüber erschüttert zu sein). Zur Abstimmung steht das neue Gesetz über die Personenkontrollen, das die berühmte Vorlage *Sécurité et Liberté,* Grundlage für die »Gesichtskontrollen« und den »Rassismus gegen Jugendliche«, nicht völlig außer Kraft setzt. Mitten im Sommer eine symbolische Geste von Mitterand, der sich nach Les Minguettes[2] begibt. Am 1. September jedoch die mit großem Getöse angekündigte Entscheidung zur Ausweisung aller Illegalen, die deren Zusammenwerfen mit der Immigration überhaupt sanktioniert oder jedenfalls begünstigt. *Es fügt sich,* daß dies auch das Datum der französischen Militärintervention im Tschad ist. Von allen Seiten ist die französische Politik gefangen im »nationalen« Syndrom.

Zwischen den scheinbar unterschiedlichen Ebenen, die den politischen Raum ausmachen, beginnt nun das Spiel der ideologischen Korrespondenzen. Seitens der »linken Öffentlichkeit« ist es der (vorübergehende?) Erfolg der Initiative junger Maghrebiner der »neuen Generation«: der Marsch für die Gleichheit und gegen den Rassismus, dessen Bedeutung wegen seiner völligen Autonomie gestiegen ist. Auf Regierungsseite ist es die Frage des postkolonialen Erbes: ein Jahr nach dem Gesetz »zur Beseitigung der Folgen des Algerienkriegs« ein offizieller Besuch von Chadli in Paris, zugleich die Suche nach einem Stützpunkt zur Übernahme unserer »historischen Verantwortung« in Nahost und in Afrika. Was die Wahlen betrifft: Bestätigung des Aufstiegs der extremen Rechten (ohne feste Abschottung zur Rechten!) in Antony, in Aulnay, in Auray im Morbihan. Was die »öffentlichen Sicherheit« angeht: die neuen Terroranschläge in Marseille und auf den Hochgeschwindigkeitszug TGV. Was die »sozialen« Probleme angeht: der katastrophale Streik bei Talbot, eine regelrechte Revanche der Direktion von Peugeot-Citroën und der Arbeitgeber überhaupt, die entschlossen sind, die Entlassungs-Freiheit als allgemeine Methode der industriellen Restrukturierung durchzusetzen, und ein neuer Rekord in der gewerkschaftlichen Spaltung. Am »Heimkehrer«-Horizont - letzte Verzweiflungslösung für die Einwanderer - die Elendsaufstände und die Toten von Tunesien und Marokko …

Es handelt sich, um es zu wiederholen, nicht um eine »Logik«.

Höchstens um Symptome und um die provisorische Verdichtung eines Kräfteverhältnisses, dessen exakte Natur noch zu bestimmen bleibt. So, wie sie ist, macht diese Auflistung einige Bemerkungen nötig:

1. *Jeder Streik* ist heute unmittelbar politisch, und zwar in einem offenbar ganz anderem Sinne als dem, der den Generalstreik von Mai bis Juni 1968 zu einem politischen Ereignis werden ließ. Nicht der unwahrscheinliche Generalstreik ist es in diesem Moment, der politisch *werden* könnte, der den Rahmen der mehr oder minder vertraglichen, regulativen Beziehungen im gesellschaftlichen Verhältnis zwischen Lohnarbeitern, Staat und Unternehmen »verlassen« könnte: es ist gerade die Gefahr partieller, lokaler Streiks, die Art und Richtung der Politik in Frage stellt. Dies natürlich deshalb, weil die Krise in einen Kontext eingreift, in dem die sozialen Rechte (auf Arbeit, auf soziale Sicherheit, ja sogar auf Qualifikation) zu Säulen des Staates geworden sind. Dies vor allem, weil die politische Macht offiziell bei der sozialistischen (und als Anhängsel kommunistischen) Linken liegt, weil die »Klassen-«Gewerkschaften trotz ihrer jeweiligen Neuorientierungen (*recentrages*) objektiv integraler Bestandteil des Machtblocks sind: eines Blocks, der in seinem jetzigen Zustand minoritär ist oder dies sehr schnell zu werden droht (was nicht heißt, daß der alternative Block schon bestünde). Der »soziale Frieden« ist dann die einzige (zerbrechliche) Garantie für einen gewissen Handlungsspielraum. Aber gäbe es keinen Handlungsspielraum mehr, schwände auch die Macht in ihrer jetzigen Form.

Das heißt, wenn sich um die Einwanderer, von den Entlassungen zuerst betroffen und zuerst oder mit als die ersten auf die Verteidigung elementarer Rechte mit den traditionellsten Mitteln der Arbeiterbewegung angewiesen, die Politik dreht, dann sind sie auch im höchsten Maße *politische Akteure* (die sich ihrer Rolle *innerhalb* des Systems, im Kräfteverhältnis, von dem die Macht abhängt, mehr und mehr bewußt sind). Gerade deshalb ist der mit ihnen aufkommende Widerspruch explosiv, der eines politischen Systems nämlich, von dem die tatsächlichen Akteure zu einem alles andere als zu vernachlässigenden Teil von Rechts wegen ausgeschlossen sind (und in dem sie damit als null und nichtig gelten). In diesem System nun bestätigen die Streiks in der Automobilindustrie unmittelbar den Aufstieg einer faschistoiden Wählerströmung: Aulnay als doppeltes Symbol.

2. Von Citroën-Aulnay bis Talbot-Poissy (über weitere Konflikte, die nicht alle mit der Krise in der Automobilindustrie verknüpft sind

und an der offenbar nicht nur Immigranten beteiligt waren), hat sich zweierlei gezeigt, was auf seine Weise auch das Ende der Ära der »Illusionen« und die Rückkehr zum Realismus markiert, von dem seitens der Wirtschaftsexperten im Augenblick so sehr die Rede ist. Es hat sich zunächst gezeigt, daß das industrielle System in der Krise *nicht dahin tendiert,* sich spontan, »von innen heraus« in Richtung auf neue Arbeitsbeziehungen zu transformieren, selbst wenn theoretisch erwiesen ist, daß allein dies eine wirkliche »Modernisierung« der Produktivitätsbedingungen ermöglichen würde. Ihre einzige Logik ist die des Weltmarkts: finanzielle Rentabilität und Mobilität der Arbeitskraft, nach dem Motto: friß Vogel oder stirb. Gezeigt hat sich auch, durch die (wenngleich momentane, partielle, vereinzelte) Ablehnung der Immigranten von Talbot, daß die »Lehrgänge« als ein Heilmittel für die Massenarbeitslosigkeit »Blödsinn sind« (*Le Monde* dixit). Weil diese Arbeiter eben verschlissen, ungebildet, »rückständig« sind? Es ist aber auch Blödsinn *für die französischen* Arbeiter, weil dies die Spirale der individuellen Hilfe ist, wo die massenwirksame Politik gefordert wäre, also eine nationale Politik der Arbeitszeitverkürzung, der kollektiven Qualifikation, der Veränderung der Unternehmensziele (was die Organisationsfachleute großartig eine »Fabrik zur Bildung der Arbeiter« nennen): kurz, eine neue industrielle Revolution, die zugleich und unvermeidlich auch eine »kulturelle Revolution« wäre! Bei der Möglichkeit einer »Eingliederung der Jugendlichen« tut sich offenbar (zumindest hinsichtlich einer Umkehrung der Kräfteverhältnisse) dieselbe Sackgasse auf: als ob sich, technisch wie kulturell, die Jugendlichen dadurch eingliedern ließen, daß man die Älteren beiseiteschafft.

Was die Forderung nach politischen Rechten für die Einwanderer impliziert, hat sich seitdem deutlicher gezeigt. In der Perspektive einer langfristigen Strukturkrise muß die Frage brutal gestellt werden: was wird ohne »politische« Rechte (die es erlauben, daß sie in der öffentlichen Diskussion *sich selbst,* ihren Standpunkt, geltend machen und ihm bei der Macht Anerkennung verschaffen) faktisch aus den noch immer fragilen sozialen Rechten der Einwanderer, angefangen mit dem Streikrecht und dem Recht auf Arbeit? Wenn aber die sozialen Rechte der Einwanderer (von denen jeder, angefangen mit dem Gewerkschaften, die es übrigens auch sagen, sehr wohl weiß, daß sie das schwache Glied in der Kette der »Errungenschaften« der Arbeiterklasse bilden) regredieren statt sich progressiv zu entwickeln, werden sich dann die sozialen Rechte der französischen Arbeiter, die mit ihnen einen einzigen, betrieblich, branchenspezifisch

und regional interdependenten produktiven Organismus bilden (vgl. Grumbach 1983), verteidigen lassen?

3. Es gibt auf diese Frage keine rein theoretische Antwort. Man kann sich über das Wahrscheinlichste verständigen. Man kann sich aber nicht einfach auf die offensichtlichen *Unterschiede* stützen, die zwischen der Industrie der dreißiger Jahre und derjenigen der achtziger Jahre bestehen, zwischen der damaligen und der heutigen Immigration (die mehr eine »dauernde«, »strukturelle« ist), zwischen Prä- und Post-Taylorismus (oder Prä- und Postfordismus), um zu behaupten, die massive Beseitigung der Einwanderung sei unmöglich ... »Die aktuelle Krise«, schreibt Maryse Tripier (1980), »aktualisiert Mechanismen, die denen der dreißiger Jahre analog sind, aber es geht um etwas anderes (...) alle Ökonomen stimmen darin überein, daß sich eine 'Substituierbarkeit der Arbeitskräfte' nur nach einer langen Strukturkrise durchsetzen könnte und nicht zu erzwingen ist, erscheint doch die Aufwertung der Handarbeit in der Krise noch unwahrscheinlicher als zuvor (...). Das bedeutet, daß die Evidenz der Substituierbarkeit der nationalen und ausländischen Arbeitskräfte in der öffentlichen Meinung weniger klar ist als in den dreißiger Jahren. Dies erklärt, daß es keine einfache Neuauflage der tragischen Vorkriegskampagnen geben kann.« Ist das so sicher? Die Dinge verändern sich schnell. Die Substituierung ist sozial dramatisch, ökonomisch absurd und ruinös, bringt nicht *weniger,* sondern *mehr* Arbeitslosigkeit, aber sie ist *politisch* denkbar, und zwar in einem Kontext, in dem bestimmte (gewiß noch sehr unzureichende) Bedingungen dafür im Schwange sind. Genau da intervenieren Le Pen und seine »gemäßigter« auftretenden Rivalen in einen guten Teil des politischen Angebots. Das ist es, was die neueren Praktiken der kommunistischen Magistrate noch beunruhigender macht. Fügt sich hier der alte, von der Rechten eingehämmerte Gemeinplatz ein, die heutigen Einwanderer seien aufgrund ihrer »kulturellen Distanz« weniger »assimilierbar« als es die Italiener, Polen oder Spanier vor dem Krieg waren (von denen man bereits dasselbe sagte, unter Verwendung anderer, ebenso mythischer Vergleichsausdrücke)? Nach einer IFOP-Umfrage (Anfang 1984 von *L'Humanite-Dimanche* veröffentlicht) meinen schon 55 Prozent der Franzosen, die Rückkehr der Immigranten in ihre Heimatländer würde das Arbeitslosenproblem lösen.

Es gibt keine absolute Unumkehrbarkeit, die es verbieten würde, in Frankreich *letztendlich* das zu sehen, was woanders (zuletzt in Nigeria) zu beobachten ist: eine massive Bevölkerungsverschiebung

der Art, wie sie in Europa schon seit Jahrzehnten aufeinander folgen. Vor zwanzig Jahren die Ankunft von einer Million *Pieds-noirs* (Algerien-Franzosen): warum nicht morgen die mehr oder minder erzwungene Abreise Hunderttausender von Maghrebinern, Portugiesen oder Afrikanern? Man wird sagen, dies setze ein faschistisches Frankreich oder irgendeinen Neo-Petainismus und die völlige, *gewaltsame* Umwälzung der internationalen Beziehungen voraus. Wer sagt, so etwas sei unmöglich? Noch einmal, nur ein soziales und politisches Kräfteverhältnis kann derartige Tendenzen zurückdrängen, das heißt, andere Lösungen voranbringen.

Genau genommen ist die französische Krise gefangen in einem weltweiten Krisenzusammenhang. Vergessen wir nicht seine miltärischen Aspekte (die man zu sehr vom übrigen zu isolieren neigt): es wäre durchaus erstaunlich, wenn sie keine ideologischen Effekte im französischen politischen Raum zeitigen würden. De facto ist das heutige Frankreich in eine Reihe von Konfrontationen verwickelt, deren Ausgang nicht abzusehen ist. Natürlich steht es nicht *im Krieg* gegen die UdSSR oder die Vereinigten Staaten oder gegen irgendeinen Erbfeind, auch nicht gegen die »arabische Welt« oder den »moslemischen Fundamentalismus«, engagiert sich aber doch auf zwei präzisen und in strategischer Hinsicht neuralgischen Schauplätzen: dem nahöstlichen und dem afrikanischen. Es gibt aber wenig Beispiele dafür, daß die *militärischen* Probleme (mit ihrer Bedeutung für die »Sicherheit«) und die Bevölkerungsprobleme nicht aufeinander reagieren. Gerade diese Interaktion gibt dem Nationalstaat seine ideologische Basis. Auch da gibt es kein irreversibles Umkippen (in einen die Massen durchdringenden Nationalismus des Kampfes). Aber es gibt eine objektive Tendenz und Elemente für ein Klima, das dazu beiträgt, aus allem, was »arabisch« oder »islamisch« ist, ein Objekt der Fixierung für die Verschärfung der sozialen Konflikte und für die Phantasmen der Überfremdung zu machen.[3]

Klasse und Immigration

Die bisherigen Überlegungen haben es im Ansatz schon gezeigt: in der aktuellen Konstellation ist die Frage der Immigration nicht zu trennen vom gegenwärtigen Stand des Klassenkampfs. Sie ist sogar der Umweg, auf dem dieser in einem politischen Diskurs und einer Kultur der »Eliten«, die ihn mehr und mehr zu verdrängen neigten, vorzugsweise wieder zutage tritt. Indessen ist zur Genüge klar, daß

die beiden Aspekte sich aufeinander nicht reduzieren. Es ist sogar klar, daß die Einwanderungsfrage, indem sie sich als ein politisches Hauptproblem manifestiert, die von der Krise bereits erschütterte Einheit der Klasse zu spalten und zu zersetzen tendiert und *gleichzeitig* eine irreduzibel ouvrieristische Dimension der Politik zutage treten läßt. Sie ist möglicherweise Indiz dafür, daß es »reine« Klassenverhältnisse in Frankreich zumindest nicht gibt (und nie gab).

Eine Beschreibung des Einwanderungsphänomens und seiner Auswirkungen in der französischen Gesellschaft kann - das ist mittlerweile allgemein bekannt - nur in einer historischen Perspektive und als eine Sache von Widersprüchen erfolgen: als ein in beständiger Transformation begriffenes Phänomen, als ein Phänomen, das »nicht einzuordnen« ist und vielmehr zur Umformung der herkömmlichen Klassifikationen zwingt.

Wie manche Soziologen gut gezeigt haben (vgl. v.a. Sayad 1981/82), ist das, was den Status des eingewanderten Arbeiters definiert, zunächst einmal dieser absolute Zwang, im nationalen Raum als »reine Arbeitskraft« eingeführt zu werden, *als Arbeiter und sonst nichts,* dessen Anwesenheit und dessen Lebensbedingungen völlig von der Gegebenheit einer bereits bestehenden Beschäftigung abhängen. Im Grenzfall bestimmt diese Beschäftigung sich selbst als »Einwandererarbeit«, die nur er ausführen kann, nicht insofern er über eine besondere, anerkannte Qualifikation verfügte, sondern sofern er ganz im Gegenteil den Nullpunkt der durch das System angebotenen Qualifikation verkörpert: die von der hierarchischen Organisation des Arbeitsprozesses und durch die Mobilität des Kapitals selbst erforderte Austauschbarkeit. Wenn die immigrierten Arbeiter »austauschbar« sind, so wesentlich *untereinander.* In diesem Sinne verwirklicht der eingewanderte Arbeiter das permenante Paradox stabilisierter und institutionalisierter Instabilität, eines sozialen Status, »der sich de jure in einem Provisorium etabliert, das, auf unbestimmte Weise verlängert, schließlich de facto endgültig wird, das heißt endgültig provisorisch« (Sayad). Er manifestiert so die Aktualität des Anachronismus: die Permanenz einer »typisch« proletarischen Lage am Ende des 20. Jahrhunderts, dessen Fortschrittsmythen glauben machen wollten, sie sei mit dem Ende des wilden Liberalismus der Anlange des Kapitalismus verschwunden, während sie - ohne absehbares Ende - eine strukturelle Bedingung der Kapitalverwertung bleibt. Auch deshalb »klebt« das Thema und die Realität der *Unsicherheit* in all ihren Formen (zuallererst derjenigen der Arbeitslosigkeit) in Permanenz an der Immigration:

Vor allem die Unsicherheit für den Proletarier-Immigranten, aber auch der Proletarier-Immigrant als phantasmatischer Unruhestifter. Arbeitende Klassen, gefahrliche Klassen.

Sofern der Immigrant diesen Proletariertyp verkörpert, den einzigen wirklichen »Massenarbeiter«, tritt er in Gegensatz zu dem, was die Proletarier (gerade durch das Faktum ihrer Kämpfe) tendenziell geworden sind: nicht Arbeiter und sonst nichts, sondern Arbeiterbürger, das heißt Individuen, die ein »gesellschaftliches Leben« haben (ein familiäres, schulisches, regionales und eins als Wähler; eines der Freizeit, des Konsums, der beruflichen Qualifikationen). Ein Leben, das durch ihre Lage als Arbeiter hart determiniert ist (und das, was immer man über die Verbürgerlichung der Arbeiterklasse sagen mag, stets dem der Führungskräfte, der Intellektuellen, der wirklichen Bürger entgegengesetzt bleibt), das sich aber auf den Arbeitsprozeß *nicht reduziert.* Selbst wenn dieses Resultat nicht bewußt angestrebt wurde, ist es eine Tatsache, daß der Zustrom der seit den fünfziger Jahren rekrutierten Immigranten vor allem mit einer globalen Anhebung der Qualifikation und des Lebensstandards der französischen Arbeiterklasse zusammentraf. Der *Ausbeutung,* die nicht verschwunden ist, aber in der Expansionsphase teilweise konterkariert wurde, korrespondierte als eine ihrer Bedingungen eine *Überausbeutung.* Fügen wir hinzu: der Absonderung, die zumindest in Frankreich ein wesentliches Merkmal der Lage der Arbeiter bleibt (im Bildungs- und Wohnungswesen, im Konsum und »Kultur«-Bereich), hat sich eine zweite Absonderung überlagert, eine Über-Absonderung, die man sehr wohl mit einer *Apartheid* vergleichen darf.

»Der Immigrant wird in Frankreich immer nur geduldet, und er wird es nur unter der Bedingung, daß er die ihm zugewiesenen sozialen Gebiete nicht überschreitet. Das Immigranten-Gebiet par excellence aber ist das der Produktion, und darin die unqualifiziertesten, die schmutzigsten und gefährlichsten Arbeiten. Nie wird die Toleranzschwelle bei dieser Gelegenheit beschworen - und es kann in bestimmten Betrieben durchaus bis zu 80 Prozent ausländische Arbeiter geben -, sondern bei den Themen Wohnung, Schule, Sozialleistungen ..., kurz, bei all dem, was die Reproduktion der Arbeitskraft betrifft. Dies ist es, wozu die Toleranzschwelle dient, und da liegt der Kern des Problems, im Versuch nämlich, die eingewanderten Arbeiter allein auf die von ihnen repräsentierte Arbeitskraft zu reduzieren ...«(De Rudder 1980, 1983). Wenn auf der einen Seite die Immigranten versuchen, Zugang zum sozialen Wohnungswesen zu

bekommen, wenn es ihnen gelingt, ihre Familie unterzubringen, wenn ihre Kinder geboren und in großer Zahl eingeschult werden, wenn auf der anderen Seite die genannten Sozialwohnblöcke technisch »außer Kontrolle« geraten und materiell herunterkommen, wenn die Lage der französischen Arbeiterfamilien selbst prekär wird und die Krise ihre Hoffnungen auf Verbesserung und sozialen Aufstieg zunichte macht, kurz, wenn die einen sich mit den anderen im selben Proletarisierungsprozeß (und im Falle der arbeitslosen Jugendlichen: Marginalisierungsprozeß) verbinden, dann werden die »Unterschiede« unerträglich, dann nehmen die Konflikte eine offen rassistische Form an.

Mit diesen Krisenphänomenen aber kehrt das gesamte Tableau sich um. Hatten sie zuvor als *Antithese* funktioniert, so funktionieren die Einwanderer nun als *Enthüller.* Tatsache ist, daß keines der »soziologischen« Merkmale, die sie definieren (und die ihnen in Wirklichkeit die Über-Ausbeutung aufprägt) ihnen selbst eigen und eigentümlich ist: weder die Verarmung noch die Unsicherheit des Arbeitsplatzes noch die Dequalifizierung, ja nicht einmal der Analphabetismus (was praktisch heißt, der Ausschluß von der Welt des Lesens und der grammatikalischen Zucht). Wie neuere Erhebungen wieder gezeigt haben, gibt es in Frankreich Millionen faktischer Analphabeten. Die unqualifizierte Arbeit ist nicht nur eine »Immigrantenarbeit«, sondern auch, und massiv, eine von Frauen und Jugendlichen, die aus dem Schulsystem eliminiert wurden: es ist diese unqualifizierte oder von der Qualifikation ausgeschlossene Bevölkerung insgesamt, die dem Kapital als Manövriermasse dient.[4] Kurz, sobald der Kapitalismus (und mehr noch der Krisen-Kapitalismus) strukturell eine Spaltung (oder eine Reihe von Spaltungen) der Arbeiterklasse impliziert, eine tendenzielle Demarkationslinie zwischen zwei »Arbeitsmärkten« und daher zwei Lebensweisen, einen zu entwickelnden Widerspruch zwischen den zu sichernden oder zu zerstörenden »Errungenschaften«, zwischen den neu einzugliedernden und den zu deklassierenden Arbeitern, dann schlägt diese Spaltung (im französischen Fall)[5] immer die Masse der Immigration einer Seite zu (derjenigen der Über-Ausbeutung), aber *niemals nur sie allein.* Die *Rasse* (scheinheilig camoufliert unter der Bezeichnung der »Kultur«, der »Ethnizität« und allgemein der »ausländischen Staatsangehörigkeit« - aber vergessen wir nicht, daß dies genauso für die Leute von den Antillen gilt, die unter dem Vorwand der französischen Staatsangehörigkeit sorgfältig aus den Einwanderungsstatistiken getilgt sind), geht aus diesem Grund, sofern sie das

Hauptkriterium der Diskriminierung liefert, zugleich einher mit dem *Alter,* dem *Geschlecht,* dem *Bildungsstand* (produziert und bemessen vom schulischen Apparat): kurz, jedem sozialen Kriterium, das sich als »natürliches« Kriterium wahrnehmen und handhaben und daher jenseits einer individuellen Forderung oder eines kollektiven Kräfteverhältnisses ansiedeln läßt.

Ich habe weiter oben das Problem der Sozialwohnungen und der Arbeiterwohnblocks angesprochen, aber vielleicht ist das Schulproblem noch aufschlußreicher. Zu den Qualifikationskriterien, die immer zugleich Kriterien der beruflichen Hierarchie und Unterscheidung sind, gehört auch die bloße Tatsache, »französisch zu sprechen« (wie ein Franzose), also Franzose zu sein. Es ist aber der schulische Apparat, der sie produziert und reproduziert. Der schulische Apparat war aber auch für die Masse der Arbeiter die halb reale, halb illusorische Hoffnung auf einen »Ausstieg« aus dem proletarischen Dasein, die um so stärker gelebt wurde, als sie die »nachfolgende Generation« betrifft, die der Söhne (mehr als der Töchter ...), die »nicht ihr ganzes Leben Arbeiter bleiben sollen«. Aus diesem Grund ist der schulische Mißerfolg ein Drama. Damit die Schulbildung aber ein Synonym für Aufstieg ist, bedarf es *gleichzeitig* des individuellen Erfolgs und der Anwesenheit einer »anderen«, von der Schule oder durch sie ausgeschlossenen Bevölkerung. Der massenhafte Eintritt der Immigrantenkinder in die Schule ist die offene Wunde geworden, an der dieses Dramas sich entzündet. Zweifellos hat er all die Widersprüche des Systems nur verschlimmert und findet sich damit »in Beziehung gesetzt« mit dessen Verfall. Aber handelt es sich um eine Ursache oder um eine Wirkung? Hört man bestimmte Wörtführer der »neuen Einwanderergeneration« sprechen (und singen), kann man sich die Frage stellen.[6] Man findet hier die drei heterogenenen Faktoren der derzeitigen Klassenlage ineinander verknotet: ausgebeutete Arbeit, Bildungsbarrieren (Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit), Rassentrennung. Und wie beim Wohnungsproblem ist es so, daß der innere Konflikt die heftigsten Formen dann annimmt, wenn die Lebensbedingungen sich am nächsten kommen. Die Führungskraft, der Universitätsprofessor, der Großbürger, sie haben es nicht nötig, auf Schritt und Tritt den Rassismus der Hautfarbe herauszukehren, ihnen genügt der »Rassismus der Intelligenz« (Bourdieu).

Zusammenfassend lassen sich also die folgenden Hypothesen aufstellen:

1. Wie Abdelmalek Sayad (1981/82) feststellt, »hängt dieser Status und diese Stellung im Grunde sehr viel mehr mit ihren sozialen Merkmalen als mit dem rein politischen Attribut des Ausländers zusammen. Umgekehrt: soweit der Immigrant immer die ihm eigentümlichen sozialen Merkmale hat (…) enthält, bündelt und sanktioniert der politische Unterschied alle anderen Unterschiede«. Der politische Unterschied dient zur Kennzeichnung und Reproduktion der sozialen Unterschiede, die offenbar nichts mit diesem zu tun haben, weil sie vollständig der Rekrutierung der Arbeitskraft und ihrer Ausbeutung entspringen. Die soziale Lage des Immigranten *ist* also und *ist nicht* ein rein persönlicher Status, eine Situation juristischer Minderwertigkeit, die eines »Paria«, der eines Teils der Rechte beraubt ist, die die anderen Arbeiter als Staatsbürger (sogar noch als beherrschte) genießen.

2. Die Einwanderung findet ausschließlich *innerhalb* der Arbeiterklasse statt, nicht nur wegen deren Stellung in der Produktion, sondern aufgrund ihrer Lebensbedingungen, denn die Arbeiterklasse hat praktisch *keine Grenze nach unten.* Eine Ausgrenzung in der Ausgrenzung ist nicht die »Negation der Negation«: sie schafft das Herrschaftsverhältnis für keine der beiden Gruppen ab. Die Krise manifestiert ihre wechselseitige Abhängigkeit: es gibt keinen natürlichen Unterschied zwischen Immigration und verschiedenen Formen der Über-Ausbeutung, die der »nationalen« Arbeiterklasse weithin zu schaffen machen und nur in dem Maße zurückgehen, in dem die Arbeiterkämpfe historisch ein Ensemble sozialer Rechte durchgesetzt haben, die ein integraler Bestandteil der Staatsbürgerschaft geworden sind (das heißt, das sie nicht grundsätzlich in Frage gestellt werden können, ohne die Staatsform zu modifizieren). Gleichzeitig bleibt aber die Immigration fundamental *außerhalb* der Arbeiterklasse, so wie diese definiert ist durch ihre Zugehörigkeit zur nationalen Kultur (die sich zum Teil gebildet hat, um diese relative Integration zu ermöglichen), zum institutionellen Regelwerk (durch die Organisationen der Arbeiterbwegung) und durch die fragilen, aber realen »Durchlässe«, die sie mit anderen Klassen verbinden und verhindern, daß sie zu einer geschlossenen Gruppe, zu einer Kaste wird.

3. Die Krise schafft eine zunehmende *Angleichung* der Lebensbedingungen der Immigrantinnen und der französischen Arbeiter. Sie erlegt ihnen eine gleichzeitige (aber nicht die gleiche) Bedrohung auf und ruft einen gemeinsamen Kampf hervor (aber keinen undifferenzierten; er wird nur als einer der »Masse der Lohnabhängigen«

und als einer der »nationalen Verteidigung der Beschäftigung« geführt; siehe ein weiteres Mal Talbot). Sie ist es indessen auch, die alle latenten oder erklärten Formen des Konflikts verschärft und die konkrete Gefahr einer völligen Spaltung auftauchen läßt, die letzten Endes dazu führen würde, daß die einen ausgestoßen werden - auf ihre ursprüngliche »Armut« zurückgeworfen, wenn nicht schlicht dem Hunger ausgesetzt - und die anderen massiv dequalifiziert, ihre sozialen Rechte zurückgenommen werden. Dieser Widerspruch verbietet es, das Problem rein als ein Problem des »Klassenkampfs« zu behandeln, es zwingt vielmehr dazu, auch die historischen Ursprünge der Immigration in Betracht zu ziehen, um so mehr, als diese in der aktuellen Realität weiterhin präsent sind und die diesbezüglichen Reaktionen der französischen Gesellschaft nach wie vor bestimmen.

Für die Dekolonisation Frankreichs

Was ist das, »Frankreich«? Auf diese Frage, die - nicht zufällig - seit ein paar Jahren wieder unsere politischen Reden und unser Kulturleben heimsucht, hat jeder seine mehr oder weniger komplexe Antwort parat, die standpunktbezogene Interessen und historische Interpretationen verbindet. Ich will eine vorschlagen, die nicht erschöpfend zu sein beansprucht, was auch absurd wäre, die es aber unternimmt, das mächtigste Tabu unserer Geschichte beim Namen zu nennen: *Frankreich ist gleichbedeutend mit der französischen Kolonisation* und von ihr nicht zu trennen. Sie ist die letzte jener großen gesellschaftlichen, politischen und kulturellen »Revolutionen«, die für den französischen nationalen Tatbestand konstitutiv sind, und sie hat die vorherigen aufgenommen und verdeckt.

Nichts ist falscher, als sich die Kolonisation als ein »äußeres« Unternehmen vorzustellen, das zu einer Geschichte des Sechsecks, die ihren Sinn (um nicht zu sagen ihr Ziel) in sich selbst hätte, *hinzugekommen* wäre; oder als eine beklagenswerte oder ruhmreiche, in jedem Fall aber *vorläufige* Episode, die mit der zwischen 1945 und 1962 im wesentlichen erreichten Dekolonisation abgeschlossen wäre. Nichts ist so falsch, aber nichts ist so geläufig, nichts dem »Konsens« so wesentlich, der die Gesellschaftsformation und von daher den Fortbestand des Staates zementiert.

Das heißt natürlich nicht, daß die Erlangung der politischen Unabhängigkeit durch die Kolonien überhaupt keine Bedeutung hätte und keine unumkehrbare Transformation darstellt, auch nicht, daß die Unterschiede zwischen den Formen, unter denen diese

Unabhängigkeit oktroyiert oder erobert wurde, bedeutungslos wären (Algerien ist nicht Zentralafrika). Aber eine Transformation, selbst eine sehr tiefgreifende, ist weder eine Auslöschung noch ein absoluter Einschnitt: jedenfalls nicht, was die ehemalige »Metropole« betrifft (sofern man tatsächlich behaupten könnte, daß es einen absoluten Einschnitt vom Standpunkt der ehemaligen Kolonien überhaupt gab). Tatsächlich entspricht es der gängigen Vorstellung, daß die ehemaligen Kolonien im Guten oder Schlechten ein *Erbe* der Kolonisation angetreten hätten (Sprache, Rechts- und Verwaltungsstrukturen, wirtschaftliche und militärische Abhängigkeit), daß Frankreich seinerseits aber dieses Kapitel abgeschlossen und seiner Expansion und seinen Beziehungen »Neuland« erschlossen hat (Europa zum Beispiel). Im großen und ganzen trifft aber nach wie vor das Gegenteil zu: das heutige Frankreich hat sich in der und durch die Kolonisation gebildet. Es gerät heute nach wie vor auf dieser Basis in die Krise. Und selbst die Herrschaftseffekte, die die wirtschaftliche und kulturelle Amerikanisierung des »Westens« für uns inzwischen zur Folge hat, würden nicht weithin als metaphorische »Kolonisation« empfunden, würden sie nicht auf der weiterbestehenden Grundlage einer wirklichen Kolonisierung eintreten, die für die französische Gesellschaft konstitutiv ist.

Der in die Einwanderungsdiskussion eingebrachte Begriff der »kulturellen Nähe« *(proximité culturelle)* - untrennbar, ob explizit oder nicht, von dem der *Assimilation* und seinen Surrogaten: Integration, Eingliederung usw. - ist ein reines Produkt der Kolonisation. Er fungiert immer nur in einem retrospektiven Vergleich: die heutigen europäischen Einwanderer oder die der Vorkriegszeit gelten als »nahestehend«, weil sie sie aus »gleichen« Ländern kommen oder kamen, die von Frankreich nie kolonisiert wurden, im Unterschied zu den Maghrebinern, den Schwarzen oder den Asiaten. Und wenn es stimmt, daß sich die italienischen Arbeiter zumindest in der zweiten oder dritten Generation assimiliert haben, dann läßt sich dieser Prozeß, unter anderen historischen Bedingungen (vgl. Noiriel 1984), nicht von der Tatsache trennen, daß die von ihnen erworbene »Nationalität« die einer *herrschenden* Macht gewesen ist, in der sie nicht etwa *ganz unten* in den kulturellen Hierarchien ihren Platz fanden, sondern (wie geringfügig auch immer) *über* den »niederen Rassen« (pardon: den »rückständigen Kulturen«). D.h. den Kolonien. Man sieht heute sehr gut, daß die Dekolonisation dadurch, daß sie die Immigranten in Angehörige unabhängiger Nationen verwandelt hat, diese Situation nicht etwa umgekehrt hat: sie hätte vielmehr

eine Barriere errichtet, indem sie beispielsweise die Naturalisierung für sie zu einem Symbol der Regression und der Preisgabe der erworbenen Identität gemacht hat, zu einer Art offizialisierter »Rekolonisierung«.

Es ist klar, daß der so gebildete soziale und ideologische Komplex beständig mit allen möglichen Ambivalenzen schwanger geht. Sie waren bereits kennzeichnend für die im eigentlichen Sinne koloniale Periode, in der die Idee der Assimilation sich als ein regelrechtes Symbol des französischen Imperialismus herausbildete, als Rechtfertigung gegenüber den ausländischen (englischen, deutschen) Rivalen ebenso wie als Verwaltungs- und folglich als Herrschaftsinstrument.[7] Mit dieser Idee wird historisch - seit Jules Ferry - die Einheit des Kolonisationsprozesses und des Schulbildungsprozesses besiegelt, wobei der eine jeweils im Dienste des anderen steht. Diese Ambivalenzen sind aber nach wie vor aktuell, und zwar auf dem Wege der »Wiederkehr des Verdrängten«. Nicht mehr als zwanzig Jahre waren nötig, damit die Explosion einer »franko-maghrebinischen« Kultur, aus den »innerstädtischen Ghettos« hervorgehend, wo die Kinder der ehemaligen *harkis* (Moslemhilfstruppen) mit denen der algerischen, marokkanischen und tunesischen Arbeiter zusammenwohnen, die Reaktionen von Faszination und Abstoßung hervorrufen, die wir heute beobachten. Und damit sich aufs neue, geführt teilweise von den gleichen Männern wie zu Zeiten der OAS (nicht nur allerdings, das wäre ja auch zu schön), eine rassistische Strömung manifestiert, mit dem Geruch der Rache an »denen, die uns aus Algerien vertrieben haben und die hier nichts zu suchen haben« .. ,[8]

Die materielle Basis all dessen ist offenbar das in der Umkehrung der »Ströme« gleichbleibende *Bevölkerungsverhältnis* zwischen der kolonialen und der postkolonialen Periode, in der wir leben:[9] die Koexistenz zweier ungleicher Bevölkerungen, einer herrschenden und einer beherrschten, auf ein und demselben Territorium. Mit der offiziellen Dekolonisation beginnt auch die Expansionsphase des französischen Nachkriegskapitalismus, der seinerseits das Wiederaufleben der Einwanderung vor allem aus den ehemaligen Kolonien nach sich zieht (vgl. Perotti 1983). Es ist, als habe sich Frankreich unter dem Druck der Befreiungsbewegung der Dritten Welt, die dieses »Weiterbestehen« oder diese »Expansion« (auf den Landkarten der Grundschulen einst rosa markiert) abzuschütteln suchten, nur unter Mitnahme der produktiven Faustpfänder zurückgezogen, des Quantums an Arbeitskraft nämlich, das zur Aufrechterhaltung seines »Weltmacht«-Status notwendig ist. Wenn es also heute keine

französischen *Colons* mehr gibt, so ist im Gegenzug jeder Franzose *ein bißchen ein Colon* (ein großer oder ein kleiner). Und wenn es stimmt, daß die Kolonisation historisch ein reziprokes Verhältnis (Herrscher/Beherrschter) ist, dann muß man wohl zugeben, daß dieses Verhältnis nicht verschwunden ist: es hat sich nur quantitativ, geographisch und juristisch transformiert. Man kann sagen, daß die Projektion nach außen[10] immer die Verinnerlichung des Verhältnisses zur Bedingung hatte, und daß sie heutzutage zur Introjizierung der Kolonisation geführt hat. Wie die Schwarzen in den USA sind die Kolonisierten inzwischen *bei uns.* Daß sie individuell »aus freien Stücken« kommen, d.h. getrieben von Elend, Hunger und Unterdrückung und nicht materiell angekettet im Laderaum eines Schiffes zum Transport von »Ebenholz«, ändert gewiß einiges an den technischen Mitteln der Abwässerbeseitigung und am Bewußtsein der Opfer, aber nichts am historischen Gesamtergebnis.

Aber mehr noch: wenn es ein Wechselverhältnis gibt, so nicht nur in Sachen Bevölkerung, es geht vielmehr um institutionelle Praxen und politische Strukturen. Die Natur der »französischen Staatsbürgerschaft« selbst ist es, die von hierher bestimmt wird. Die Rolle der Kolonisation bei der Herausbildung von bestimmten großen staatlichen Institutionen (vor allem der Armee), von bestimmten Universitätsdisziplinen (der Geographie, der Demographie, der Ethnologie, der Geologie)[11] ist bekannt. Weniger bekannt ist ihre Rolle bei der Herausbildung der Verfassungskategorien von politischer *Repräsentation,* aktivem Staatsbürgertum (Wahlrecht) und bei der Identifikation der Staatsbürgerschaft mit der Nationalität, verstanden als angeborene Eignung zur Ausübung der Souveränität. Statt immer auf die französische Revolution und die tatsächlichen oder angenommenen Konsequenzen des »Jakobinismus« zurückzugehen, muß man sich hier den Verfassungsdiskussionen der 3. Republik zuwenden[12] oder auch den gelegentlich surrealistisch anmutenden Debatten, die die Bildung der *Union française* 1946 hervorrief, in der Form vergänglich, aber in ihren Problemen von »Multinationalität«, »Multikulturalität« und »doppelter Staatsbürgerschaft« alles andere als überholt (vgl. Culmann 1950). Zweierlei ist hier deutlich zu sehen:

1. Das unlösbare Problem der Unterscheidung zwischen (liberaler) *repräsentativer Demokratie* und *direkter Demokratie* - eine wirkliche Quadratur des Kreises, wenn man sich gleichzeitig auf die »nationale Souveränität« und auf die autonome Staatsgewalt beruft - findet seine Lösung vor allem in einem zweifachen Status des Individuums:

dem des *Staatsbürgers* (citoyen) und dem des *Untertanen* (sujet), die zusammenfallen können *oder auch nicht.*[13] Faktisch fallen sie, was ihre Ausdehnung angeht, gerade nicht zusammen, wird doch die Kategorie der »Untertanen« massiv durch die Kolonialbevölkerungen repräsentiert (mit Ausnahme derjenigen Individuen, dessen »Verdienste« und »Dienste« durch Auferlegung der französischen Staatsbürgerschaft anerkannt sind).

2. Diese Unterscheidung ist untrennbar verknüpft mit der Artikulation der Staatsgewalten als Macht *des Gesetzes* und als *verordnender* Gewalt: die erstere impliziert in letzter Instanz eine Kontrolle durch die, welche die nationale Souveränität verkörpern und (durch ihre Stimme bei Wahlen) die Staatsorgane bilden (oder zumindest als deren Ursprung betrachtet werden); die letztere wird ausgeübt auf dem Feld der alltäglichen Regelung von Problemen der öffentlichen Ordnung, die durch das Gesetzt nicht zu bewältigen sind, aber auch und vor allem bei der Verwaltung der Überseegebiete und der kolonialen Bevölkerungen.

Von daher ist es nicht abwegig, zu behaupten - auch wenn man dafür hundert Jahre Geschichte kurzschließen muß - daß die juristischen Kategorien (und die Praktiken, denen sie entsprechen) den französischen Staat und das Feld seiner politischen Praxen nach wie vor strukturieren, trotz der beträchtlichen soziologischen und ideologischen Entwicklungen, die ansonsten eingetreten sind. Und daß sie ihre Basis (wenn nicht sogar ihre einzige Rechtfertigung) in der fortdauernden Präsenz einer zuerst kolonialen, dann post-kolonialen oder quasi-kolonialen Bevölkerung haben (dies letztere sind generell die ausländischen Arbeiter: eine Minderheit, aber eine beträchtliche und zunehmende Minderheit), einer faktisch beherrschten und minderwertig gemachten Bevölkerung, die einer reglementierenden Verwaltung »Untertan« ist und über kein staatsbürgerliches Recht verfügt. Dem läßt sich nicht ernsthaft entgegenhalten, daß die heutigen eingewanderten Arbeiter (im Unterschied zu den ehemaligen »Eingeborenen) nicht mehr *Untertanen des französischen Staates,* sondern *Bürger eines anderen Staates* (eines ausländischen) sind, der sie als solcher *beim* französischen Staat »schützt« und ihre moralischen und materiellen Interessen »vertritt«. Diese Auffassung ist eine Fiktion des Völkerrechts, d.h. des zwischenstaatlichen Rechts, der aber nichts Greifbares in der Existenz von Individuen und Gruppen entspricht, die sich seit Jahrzehnten und in mehreren Generationen auf einem ausländischen Territorium, von dem ihre ganzen Lebens- und Arbeitsmöglichkeiten und die zur Erziehung ihrer

Kinder abhängen, »vorläufig niedergelassen« haben.[14] Närrisch, ja mörderisch wird diese Fiktion, wenn die Arbeiterbevölkerungen als ganze, d.h. massenhaft zum Gegenstand internationaler Abkommen zur »Zusammenarbeit« werden, die ihre Ein- und Ausreise, die Bedingungen ihrer »Rückkehr« in Verbindung mit Entwicklungsplänen etc. betreffen, d.h. wenn sie zum Objekt eines zwischenstaatlichen Handels werden. Und hier nun scheint das Wort unangemessen, ist es doch nicht nur Apartheid, sondern moderne Sklaverei, von der man sprechen muß, oder irgendetwas, was wieder zur Versklavung führt: Kauf-Verkauf des Arbeiters selbst, und zwar in Form des Tauschhandels, jedenfalls die politisch-ökonomische Kontrolle seiner Existenz. Man weiß im übrigen, daß es alle möglichen Formen und Grade der Sklaverei gibt (vgl. Rey 1975).

Diese weiterbestehende koloniale Struktur der französischen Gesellschaftsformation hat zwei manifeste Konsequenzen:

- Sie schreibt den Rassismus ein in den Staat, trotz aller gegenteiligen Beteuerungen, wenn nicht offiziell, so doch latent (wozu offiziell machen, was institutionell ist?) Dies zumindest in dem Maße, wie der Rassismus durch sozialgeschichtliche oder politische Faktoren zum Ausdruck kommt. Daß er sich darauf nicht reduziert, ist wahrscheinlich, daß er aber davon zu trennen wäre, ist offensichtlich falsch. Der Rassismus ist in Frankreich seinem Wesen nach kolonial, nicht im Sinne eines »Überlebens« des Vergangenen, sondern im Sinne einer fortdauernden Produktion gegenwärtiger Verhältnisse. Man hätte seine Geschichte zu schreiben (und sich nicht nur, wie dies allgemein üblich ist, mit seiner Psychologie und Soziologie zu begnügen: dem Rassismus der »Eliten« und dem »gewöhnlichen« Rassismus etc.) und hätte im französischen Fall aufzuzeigen, was man so gern - bei anderen sieht: die Komplementarität des (humanitären) Rassismus und der nationalen (nicht nur der nationalistischen) Ideologie. Die moderne Nationalität ist unfähig zur Definition einer menschlichen »Gemeinschaft«, die homogen wäre (wegen der Klassenspaltung), aber auch deckungsgleich wäre mit ihrem imaginären »natürlichen« oder »angestammten« Territorium: das Kolonialreich »kompensiert die Abtrennung« von Elsaß-Lothringen, bevor es seinerseits »abgetrennt« wird; die *Pieds-Noirs* (Algerienfranzosen) werden »heimgeholt« (*repatries*), doch mit ihnen kommt ein ganzer Schub »moslemischer Franzosen« und nicht französischer Muslime … Sie kann auch niemals die Staatsbürgerschaft als Funktion des Staates (das Wahlrecht) mit einem rein subjektiven Recht der Individuen gleichsetzen, aus denen die Gemeinschaft sich

zusammensetzt. Der Rassismus als gelebte und praktizierte imaginäre Identität, von den familiären, schulischen und beruflichen Beziehungen bis hin zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung und zur Aufteilung der politischen Rechte, ist er also nicht (und noch vor jenem »Exzeß« des Nationalismus) jenes *Supplement der Nationalität,* ohne die sich die Nationalität desartikuliert? Aber wenn sich der Rassismus in den Staat einschreibt, dann ist er auch eingeschrieben in die Massen, insofern ihre Anerkennung des Staates und ihre eigene Anerkennung durch den Staat eine materielle Bedingung ist für ihre Existenz.

- Die innere Kolonisierung konstituiert auch eine innere Grenze, die nicht steng zu definieren ist, sich aber als außerordentlich widerständig erweist gegen die Transformation der sozialen und beruflichen Rechte (die trotz der daraus resultierenden Paradoxien mit dem »Zivilrecht« identifiziert werden) in verfassungsmäßige *politische Rechte.* Die Geschichte des Arbeitsrechts, des Streikrechts, des Sozialversicherungsrechts etc. ist, wie man weiß, eine Abfolge von Reibungen an dieser Unterscheidung, die nichts Natürliches hat, die aber für die Ausübung der Arbeitgeber-Macht ebenso unabdingbar bleibt wie für die »Neutralität« des Staates gegenüber den Klassenkonflikten (vgl. Edelman 1971, 1983). Erst recht, sobald der Staat selbst zum großen Arbeitgeber wird. Allerdings ist mit dem »Äußerungsrecht der Beschäftigten«[15] oder sogar der Idee des »Staatsbürgers im Betrieb« einerseits und andererseits der Transformation von Beschäftigungs- und Ausbildungsfragen, von Fragen der Industriepolitik und der Finanzierung öffentlicher und privater Unternehmen in Probleme der nationalen Politik (und der öffentlichen Meinung) offenbar der Punkt erreicht, an dem die Unterscheidung praktisch unhaltbar wird. Entweder transformiert sich der Sozialstaat in Richtung auf ein erweitertes Staatsbürgertum, oder er transformiert sich in Richtung auf eine neoliberale und autoritäre »Reprivatisierung« in einen »Nachtwächterstaat«, allerdings in einem deutlich repressiveren Sinne als im Verständnis derer, die diesen Ausdruck aufbrachten.[16] Unter diesen Bedingungen erscheint der juristische und ideologische Eckpfeiler, der durch die Spaltung der aktiven Bevölkerung in eine »nationale« und »ausländische« gebildet wird, die rechtliche Unmöglichkeit, alle Untertanen durch Zuerkennung der gleichen politischen Rechte in Staatsbürger zu verwandeln, nicht länger als ein zufälliges und marginales Faktum. Im Kern macht dies den Unterschied zwischen *Arbeiter* und *Staatsbürger* aus, auf dem noch immer die gegenwärtige Form des Klassenstaats beruht.

Man muß deshalb heute von einer regelrechten Dekolonisation Frankreichs sprechen, die über die Beseitung der »Nachwirkungen« weit hinausgeht. Praktisch in Frage zu stellen ist eben die Tatsache einer nationalen Konstruktion, die nach wie vor die Koexistenz zweier Bevölkerungen mit ungleichen Rechten impliziert, einer herrschenden (die souverän oder besser: im Genuß der durch ihre theoretische Souveränität gewährleisteten Vorteile ist und diese als Waffe benutzt, um andere davon fernzuhalten) und einer untergebenen und beherrschten. Die mit dieser inneren Kolonisierung und ihren Zwecken heutzutage konfrontierten Kräfte sind gesellschaftlich; aber die von ihr nicht zu trennende Form und die Mittel sind auch juristischer Natur. Eine solche Dekolonisation hätte also durchaus den Namen Revolution verdient, was immer ihre historischen Folgen sein werden.

Neue Mitbürger, neues Staatsbürgertum

Wenn das juristische Moment wesentlich ist, wenn sich in einer krisenhaften Konstellation die unterschiedlichen Bestimmungen der Klassenverhältnisse, der staatlichen Form und der nationalen Geschichte darin verknoten, dann drückt sich in der Forderung nach uneingeschränkter *Gleichheit* das Auftauchen eines umfassenderen Problems der *Bürgerrechte* aus. Darum geht es in der anwachsenden Debatte über das »neue Staatsbürgertum«, die in all ihren Dimensionen um diese Frage kreist (vgl. Tibon-Cornillot 1983, De Wenden 1984). Wie kommt man in der Tat von einem *beschränkten Staatsbürgertum* (beschränkt auf doppelte Weise: für die Masse der Franzosen, weil ihre Kontrolle über die wesentlichen Staatsfunktionen schwach oder nicht vorhanden ist und weil ihre politische »Aktivität« rein repräsentativ bleibt; für die Immigranten, weil sie vor allem Untertanen mit eingeschränkten, gewährten und widerrufbaren Rechten bleiben, die in der Praxis ständig geleugnet werden) zu einem *erweiterten Staatsbürgertum,* ohne daß man darangeht, Prinzipien der Ausschließung in solche der Einschließung umzukehren? Ohne daß man der Logik von Korporatismus und Gruppenbildung die der Politisierung und der demokratischen Vergemeinschaftung des Staates entgegenzusetzt? Ohne daß man Grundstrukturen der französischen Gesellschaft in Frage stellt?

Auf der Ebene der Bürgerrechte (die offenbar vor allem bürgerliche Nicht-Rechte sind) bleiben die Einwanderer eine auf massive Weise administrierte Bevölkerung, »verwaltet« nach Maßgabe von

Zwängen und Zwecken der öffentlichen Ordnung und der ökonomischen Konjunktur, von nationalistischen kulturellen Ideologien und parteipolitischen Taktiken. Doch ist ein Großteil der »einheimischen« Bevölkerung (und in gewisser Hinsicht die *gesamte* einheimische Bevölkerung) auch Gegenstand einer autoritären Führung (in »ihrem eigenen Interesse« natürlich, oder vielmehr, damit sie dem durch ein bestimmtes gesellschaftliches Kräfteverhältnis definierten Allgemeininteresse nicht widerspricht). Nach der Grundschule unterscheidet man zwischen den Kindern, die »studieren werden« (aus eigenem Entschluß oder dem ihrer Eltern) und denen, die (auf das berufliche Bildungssystem) »orientiert« werden. Was ist die schulische »Orientierung« anderes als eine Administration der Bevölkerung auf Grundlage der realen gesellschaftlichen Ungleichheiten und maskiert durch wissenschaftliche Verfahren, die als demokratisch gelten? Gleiches gilt für die »kulturelle Eingliederung der Jugendlichen« ganz allgemein. Gleiches gilt für die Beziehung der Rechtssubjekte zum Justizapparat und zum Strafvollzug.

Sicherlich ist klar, daß die Gleichheitsforderung eine wirksame Anerkennung von »Unterschieden« *einschließt,* was die nationalen, kulturellen oder religiösen Besonderheiten und die konkreten Mittel angeht, um sie zu entwickeln, denn die aktuelle Ausschließung organisiert, indem sie sich auf diese Unterschiede als naturgebener Rechtfertigung der Ungleichkeit unablässig beruft, in der Praxis ihre Unterdrückung, oft genug ihr Verbot, und drängt sie auf diese Weise in den Untergrund. Sie kann sich aber deswegen nicht - nach dem Beispiel anderer »multinationaler« Gesellschaften - als eine Forderung nach Anerkennung der *Minderheiten* definieren. Die Einwanderung bildet keine »nationale« oder »kulturelle Minderheit« (auch keine »religiöse Minderheit«, trotz der Gewalt des Aufeinanderprallens von westlicher Kultur und Islam), sondern zunächst ein Faktum von innerer Kolonisation. Das unterscheidet sie auch, wie mir scheint (und ohne eine spitzfindige Diskussion anfangen zu wollen) grundlegend von dem Problem, das durch die Forderungen nach regionaler oder »nationaler« Eigenständigkeit gestellt wird, auch wenn es hier Überschneidungen gibt (zum Beispiel im Recht auf die eigene Sprache). Im Falle der Einwanderung läuft das »Recht auf Unterschied«, konkret die nötige Abschaffung des Antagonismus zwischen Staatsangehörigkeit und vollem Bürgerrecht, dem Status einer in ihrer »eigenen Sphäre« gleich welcher Art geschützten Minderheit unmittelbar zuwider. Eben deshalb kann es auch nicht einfach dadurch erlangt werden, daß den Rechten, über welche die

einen (mehrheitlich) bereits verfügen, *spezielle* Rechte und materielle Mittel für die anderen (Wohnung, Schule, Arbeit) einfach hinzugefügt werden, sondern nur dadurch, daß Definition und Ausübung der Rechte *aller* sich verändern. Das ist der Sinn einer möglichen Bürgerrechtsbewegung.[17]

Es braucht natürlich Zeit, und es bedarf einer regelrechten Mutation des gesellschaftlichen Organismus. Aber die gegenwärtigen Probleme deuten bereits auf die in dieser Perspektive neuralgischen Punkte.

Vor allem betrifft dies die definitive Abschaffung der Ausweisungen (ob als »Hilfen für Rückkehrwillige« verkleidet oder auch nicht) und das *volle Recht auf Arbeit.* Denn die Arbeit ist nach wie vor diskriminierend (Mangin 1983, 152), sowohl durch ihre Verteilung nach den Normen der tayloristischen Arbeitsteilung als auch durch ihre polizeiliche Reglementierung (Arbeitserlaubnis). Die notwendige Konsequenz dieser Forderung ist der freie Zugang zu *allen* beruflichen Tätigkeiten (auch im öffentlichen Dienst und im Staatsdienst) Sie hat unmittelbare Bedeutung für die »zweite Generation). Mit dem vollen Recht auf Arbeit einher geht die faktische Freizügigkeit, d.h. uneingeschränktes Aufenthaltsrecht und Abschaffung der »Limitierungen« und »Quoten«. Es gilt deshalb das ganze soziale Wohnungswesen zu verändern und auf ein qualitativ höheres Niveau zu bringen, um aus der Verquickung von Absonderung und Promiskuität herauszukommen, es gilt soziale Bedingungen zu schaffen, ohne die eine solche Forderung sich gegen sich selbst kehren und die Ghettos, die Konflikte vom Typus Vitry, Marseille oder Dreux vervielfachen würde. Wie kann man an dieser Stelle übersehen, daß eine derartige Politik durch Ausweitung der Massenkonsumtion (neue Staatsbürger: neue Konsumenten) zugleich Arbeitsplätze schaffen würde! Und wie nicht die Frage stellen, was sich generell in der beruflichen »Bildungsfähigkeit« der Einwanderer ändern würde, wenn sie die Gewähr hätten, auch für sich selbst produzieren und aufbauen zu können.

Ohne das Recht auf Bildung und Ausbildung bliebe die Gleichheit gegenüber und in der Arbeit ein hohles Wort. Daß es dazu einer Gesamtpolitik zur allgemeinen Anhebung des Qualifikationsniveaus bedarf, die darauf abzielt, mit dem »doppelten Arbeitsmarkt« auch in der aktiven französischen Bevölkerung Schluß zu machen, ist eine Evidenz, die aufs neue die Unmöglichkeit unterstreicht, allein die Rechte der Immigranten voll zu entwickeln. Aber wie in dieser Sache alles von der anfänglichen Schulbildung abhängt, so ist es

zunächst nötig, daß die Schule den Einwandererkindern konkret neue *sprachliche Rechte* zugestehen kann, daß sie von der Grundschule an eine Pädagogik des Multilingualismus entwickelt (und nicht etwa »arabische Schulen«, oder portugiesische, und erst recht keine »Schulen für Araber« - die es heute beinahe schon gibt und die zum Teil das Nicht-Ausgesprochene in der Kampagne der Rechten für die »freie« Schule ausmachen -, sondern Arabisch in der Schule, mithin arabophone und arabischsprechende Lehrer: »Entwicklungshelfer«, wenn es sein muß!) Gewiß ist dies nur im Rahmen einer schulischen Revolution zu konzipieren. Aber wäre sie wirklich nur deshalb nötig? Es gibt so viele andere Gründe, warum sie fallig ist...

Mir scheint schließlich - vielleicht mangels ausreichender Information -, daß man (außer bei den Ausweisungen) viel zuwenig von den *juristischen Verfahrensrechten* spricht und dabei vergißt, daß dies eine der Hauptdimensionen des Staatsbürgertums ist. Vor allem auf diesem Gebiet tritt der Untertanenstatus der Immigranten zutage, zeigt sich die flagranteste postkoloniale Praxis unter dem Deckmantel der Anwendung desselben Rechts auf alle Individuen, die sich auf dem Staatsgebiet »aufhalten«. Die Einwanderung wird vom Justizapparat *behandelt,* ohne daß sie irgendeinen, und sei es symbolischen, Anteil an seiner Konstitution hätte, und faktisch findet sie sich beständig diskriminiert, ob es sich um das Aufenthalts- oder um das Strafrecht handelt (ein Staatsbürger ist *auch* ein potentieller Delinquent). Weil es dem Gleichheitsprinzip widersprechen würde, »Sondergerichte« für Ausländer zu verlangen, bleibt nur, die demokratische Logik zur letzten Konsequenz zu treiben: dafür zu sorgen, daß die Einwanderergruppen im Gericht, in der Justizverwaltung, durch Richter oder Gutachter und vor allem durch Schöffen *präsent* sind. Und wenn es stimmt, daß der Großteil der »Delikte«, in die die Einwanderer (insbesondere die jugendlichen) verwickelt sind, den Strafkammern unterliegen - dem juristischen Äquivalent zur verordnenden Gewalt -, dann ist die Alternative, alle Delikte zu »kriminalisieren« oder für alle Instanzen die Frage der Konstitution eines Schöffengerichts aufzuwerfen. Müßte man nicht von dieser Seite her die Möglichkeit institutioneller Veränderung erkunden? Das liefe hinaus auf eine allgemeine Forderung nach Demokratisierung der Justiz als »öffentlichem Dienst« und nach einer juristischen Erziehung der öffentlichen Meinung selbst, um dadurch die Sicherheitsideologie zu bekämpfen. Es hilft auch die Sackgasse zu vermeiden, in die jenes Schaukelspiel zu führen droht, das dieser Ideologie durch schärfere Verfolgung der Kleinkriminalität Tribut zollt,

während andererseits die Äußerungen von Rassismus »kompensatorisch« als Verbrechen qualifiziert und verfolgt werden sollen.[18]

In diesem Zusammenhang wird die Anerkennung der im engeren Sinne *politischen Rechte,* d.h. des Wahlrechts bei sämtlichen nationalen Wahlen, in der Tat unausweichlich. Im modernen Staat ist die Vetretung der Individuen bei den Regierungsorganen und ihre Mitwirkung an der Bestimmung der Regierenden zwar keineswegs hinreichend zur Herstellung von Demokratie, schon gar nicht von wirklicher Gleichheit, aber offenbar eine notwendige Bedingung dafür. Den Argumenten, die dazu seit einiger Zeit vorgebracht wurden[19], sei nur dieses eine hinzugefügt: gerade aufgrund der Tatsache, daß die politischen Rechte juristisch ein *individuelles* Vorrecht sind, daß aber die Individuen, die in Frankreich von einer derartigen Ausweitung des allgemeinen Wahlrechts betroffen sind, massiv durch ihre Lage als *Arbeiter* gekennzeichnet sind, verfügt man hier über ein bedeutsames Mittel, um die allgemeine Frage nach der politischen Anerkennung des Rechts auf Arbeit voranzubringen. Oder, anders gesagt, man hat ein Mittel (unter anderen) zur Abschaffung der chinesischen Mauer zwischen »Sozialgesetzgebung« und »politischen Rechten«, die de facto das politische Privileg des (privaten oder öffentlichen) Eigentums dauerhaft schützt. Aber ohne sich deshalb einer *korporatistischen* Konzeption des Staates zuzuwenden, wie sie verschiedene autoritäre Regime Wiederaufleben ließen. Dies ist eine Perspektive, die von allen Anhängern eines demokratischen Sozialismus wohl bedacht werden sollte.

Bei der Formulierung dieser Hypothesen habe ich nur eine bestimmte Richtung der Reflexion und Diskussion aufzeigen wollen. Die Gefahr der Vereinfachung oder Extrapolation, die sie mit sich bringt, ist - in der gegenwärtigen Konstellation - geringer als die der ideologischen Verkrustung und der Verwaltung gesellschaftlicher Konflikte nach den alten bürokratischen Rezepten oder den alten nationalistischen Vorurteilen. Das setzt zweifellos die Annahme voraus, daß sich eine Gesellschaft, ausgehend von der Realität und ihren Widersprüchen, durch politisches Handeln selbst verändern kann. Ist nicht linkes Denken ganz einfach dadurch definiert?

Als sich die katholischen Bischöfe Frankreichs mit den Worten »Ihr seid *gewissermaßen* unsere Landsleute« an die eingewanderten Arbeiter wandten, haben sich manche lautstark empört oder empört gezeigt. Es handelte sich aber hier sowohl um die Feststellung eines gesellschaftlichen Tatbestands als auch um die Kritik eines bestehenden Zustands. Anstelle von »Landsleuten« (*compatriotes*) spreche ich

meinerseits lieber von »Mitbürgern« *(concitoyens).* Das ganze Problem liegt jedoch in dem Wörtchen »gewissermaßen«, das einen Abgrund verdeckt. Um nicht das Problem durch die massive Verdrängung der Einwanderer, d.h. gewaltsam, zu eliminieren, muß aus dem »gewissermaßen« eines Tages ein »tatsächlich« werden. Man muß also dafür kämpfen. Dazu ist es nötig, daß sich die Masse der Franzosen, der überwiegende Teil der öffentlichen Meinung, den Immigranten selbst in diesem Kampf anschließt. Dies bedeutet zweifellos eine tiefgreifende ideologische und politische Umwälzung der nationalen Identität, eine neuerliche Bestätigung und Neudefinition der Klassenbegriffe, eine bewußte Verbindung der Vorstellungen von aktiver Bevölkerung und aktivem Staatsbürgertum und schließlich die gemeinsame Ausarbeitung juristischer und intellektueller Kategorien, die es möglich machen, nicht nur ei*n französisches Staatsbürgerrecht,* sondern ein Recht auf *Staatsbürgerschaft in Frankreich* zu denken und anzuerkennen. Dies würde auch erlauben, die Umkehrung des historischen Kräfteverhältnisses in Angriff zu nehmen, das sich seit einem halben Jahrhundert zwischen der triumphierenden »Multinationalisierung« der Unternehmen, der Wirtschafte- und Militärmächte, und der verdrängten und beherrschten »Multinationalität« der Individuen etabliert, die durch ihre Arbeitskraft, ihre Sprache und ihre Kultur definiert sind. Es geht also darum, der Frage der Nation ihre sämtlichen realen Dimensionen zu geben.

Rassismus, Nationalismus und Staat*

An dieser Stelle findet man keine schlüssige Darlegung oder den Entwurf einer erklärenden »Theorie«, sondern einige Hypothesen und Formulierungsversuche, die mit einigen Modifikationen einen Beitrag wieder aufnehmen, den ich im April 1984 im Rahmen des Seminars »Rassismus und Ethnizität« in der *Maison des sciences de l'homme* vorgestellt habe. Das Unzusammenhängende und Provisorische habe ich deshalb beibehalten. Zumindest wird auf diese Weise die Illusion vermieden, man könne mit den heutzutage in Frankreich (und anderswo) zu beobachtenden rassistischen (oder »neorassistischen«) Tendenzen schon dadurch fertigwerden, daß man die vorhandenen Kenntnisse und politischen Begriffe anwendet.

1. Der Begriff des »Rassismus« ist selbst ein Problem, egal ob im engeren oder weiteren Sinne aufgefaßt. Wie man richtig beobachtet hat, unterliegt der Rassismus (als Diskurs oder Ideologie) historischen Verschiebungen: er taucht da wieder auf, wo man ihn nicht erwartet hatte (von daher die Mißgeschicke des »Antirassismus«), Darüber hinaus ist es heute eine geläufige Tatsache, daß der Rassismus sich in den Formen des Verleugnens äußert. Dessen naive, populäre Formen (»Ich bin ja kein Rassist, aber ...«) sind bekannt. Wir werden uns auch langsam der Tatsache bewußt, daß sich ein gelehrter Rassismus dadurch zu installieren vermochte, daß er bestimmte Themen des anthropologischen »Kulturalismus« gegen ihre ursprünglichen Intentionen gekehrt hat (daher das offensichtliche Paradox eines »Rassismus ohne Rassen«) und auf den Distinktionen spielte, die gerade die Argumente des Antirassismus ausdrücken sollten (oder, tiefer, die unbewußten Hindernisse, die die Geschichte der Wiederholung des Rassismus in denselben Formen entgegensetzt). So auf der Unterscheidung zwischen »Rassismus« und »Xenophobie«, die man uns heute von verschiedenen Seiten her nahelegt. Man muß also sowohl diese Verwandlungstaktik des Rassismus - der seine Sprache mit den Objekten ändert, wenn nicht sogar mit den Verhaltensweisen - zu vereiteln versuchen als auch vermeiden, ein metaphysisches oder psychologisches »Wesen« zu konstituieren, das

* Erschienen in *Critique socialiste* (der Theoriezeitschrift der PSU) Nr.50, Jan.-April 1985. Die hier zur Diskussion gestellten Analysen sind weitergeführt in Balibar/Wallerstein 1988.

seinen konkreten Formen zugrundeliegen würde. Es kommt darauf an, die Leitfäden einer historischen Analyse der Bestandteile des aktuellen Rassismus und seiner Reproduktionsgrundlagen zu finden.

Kann die wechselseitige Implikation von Rassismus und Nationalismus ein solcher Leitfaden sein? Natürlich wirft sie genau so viele Probleme auf wie sie lösen kann. Nicht nur, daß ein invarianter Rassismus nicht existiert, es gibt auch nicht *einen* Nationalismus, der in seinen Formen und Wirkungen unabhängig wäre von der Konjunktur und der Stellung, die seine Träger in den ökonomischen und politischen Herrschaftsstrukturen einnehmen. Man wird sich davor hüten, den Nationalismus der Eroberung mit dem der Befreiung, den der Herrschenden mit dem der Beherrschten zu verwechseln. Aber auch davor, die Effekte der Mimesis und der Umkehrung außer acht zu lassen, die in jeder Situation des Aufeinandertreffens gegnerischer Nationalismen möglich werden, ebensowenig wie, im selben Zusammenhang, die in der Praxis mörderischen Effekte, die mit dem ausschließlichen Anprangern des Nationalismus der anderen im Modus von Verleugnung und Projektion einhergehen. Es wird nützlich sein, die Frage in ihrer extremen Form anzugehen: wenn Rassismus (oder »Xenophobie«) als ein Grenzfall erscheint, als ein »Exzeß« von Nationalismus (erst recht, wenn dieser Exzeß das Element der »Ideen« verläßt, sich auf der Ebene der Individuen oder Massen als »Tätlichwerden« manifestiert und bestimmten Zielen, oder besser, Interessen des Nationalismus praktisch zu widersprechen scheint), muß man dann nicht annehmen, daß dieser Exzeß selbst für ihn konstitutiv ist? Daß die Vorstellung eines eigentlichen, eines (im Doppelsinne) »reinen« Nationalismus eine historische Abstraktion ist und daß jeder historische Nationalismus (in der Neuzeit) faktisch zwangsläufig die »exzessive« und »schmutzige« Dimension des Rassismus enthält, auch wenn die Formen und Effekte von den historischen Konstellationen und den sozialen Kräfteverhältnissen sehr ungleichmäßig begünstigt werden?

Von historischer Analyse der Beziehung zwischen Rassismus und Nationalismus zu sprechen, ausgehend vom Komplex der aktuellen Formen des Rassismus (das heißt der massenhaften Intoleranz gegenüber der »Vermischung« und der »Gleichheit« der sozialen Gruppen, die als solche von anderer Abstammung betrachtet werden), heißt nicht, eine kausale Genese anzunehmen, weder im Sinne des Aufsuchens von determinierenden Ereignissen noch im Sinne der Beschreibung eines funktionalen Mechanismus, auch wenn völlig klar ist, daß die rassistischen Ideologien und Praxen von den

gesellschaftlich herrschenden Gruppen benutzt werden, um die Bedingungen ihrer Herrschaft zu reproduzieren. Indem er massiv auf die eingewanderten Arbeiter zielt und die Ausgebeuteten untereinander spaltet, spielt der Rassismus diese funktionale Rolle zum Nutzen des Kapitalismus (oder des Kapitalismus, sofern er die internationale Zirkulation von Kapital und Arbeitskraft mit der Organisation der Staatsmacht unter einer nationalen politischen Form kombiniert). Verschiedene neuere Untersuchungen haben diese Beziehung zwischen der Segmentierung des Arbeitsmarktes und der präventiven Desorganisation der Arbeiterkämpfe aufgehellt.[1] Trotzdem scheint mir dieser Standpunkt, selbst wenn er kenntnis- und »geistreich« vorgebracht wird, noch immer suspekt. In der Suche nach der »Ursache« liegt die implizite Vorstellung, die Beseitigung der Ursache ermögliche die Beseitigung der Wirkung. Wenn diese Ursache aber kein einfaches »Objekt« ist, auch nicht eigentlich zugänglich ist wie eine »Tatsache«, gelangt man zu einer mythischen und pseudohistorischen (sei es mechanistisch-voluntaristischen, sei es eschatologischen) Politikauffassung.

Andererseits hat die Einordnung des Rassismus in eine funktionale Erklärungsstruktur den Nachteil, die Formen des »Krisen«-Rassismus, die gerade diejenigen sind, in denen das konstitutive Merkmal des »Exzesses«, des »Tätlichwerdens«, sich als solches manifestiert, paradoxerweise schwieriger faßbar zu machen. Ich wäre deshalb versucht, die umgekehrte Hypothese zu formulieren: der Rassismus ist letztlich auf einen funktionalen Mechanismus nicht reduzierbar (was nicht heißt: unerklärbar); nur in besonderen Umständen kann er funktional zu Reproduktionszwecken von Herrschaft (insbesondere Klassenherrschaft) »benutzt«, d.h. relativ kontrolliert auf genehme »Zielscheiben« gelenkt werden.

Der Vorstellung, der Rassismus sei historisch die Ursache des Nationalismus, ist mit René Gallissot (1985) die Vorstellung vorzuziehen, daß sich der Rassismus als Ideologie (als ein Komplex von Praktiken, ja sogar als soziale Bewegung) immer »auf dem Feld des Nationalismus« entwickelt. Und umgekehrt; die rassistische Tendenz ist für dieses Feld konstitutiv. Denn der Nationalismus ist nicht einfach das kollektive (oder populäre) »Selbstbewußtsein« der Nation: er ist eben deren Ideologie. In jedem Stadium stellt sich deshalb eine Verlagerung, ein »Exzeß« im Verhältnis zu dem her, was funktional notwendig schiene: wie die modernen Staaten sich nur als Nationen bilden konnten, so konnten die Nationen sich nicht ohne nationalistische Ideologien bilden, und so geht schließlich mit den

nationalistischen Ideologien eine rassistische Tendenz einher, die sich je nach den historischen Umständen auf unterschiedliche Objekte »fixiert« findet.

Mit dieser Hypothese läßt sich begreifen, daß der »Krisenrassismus« nicht nur auf eine ökonomische Krise oder auf eine Krise der Klassenverhältnisse verweist, sondern auf eine für den Nationalismus selbst kritische Konstellation. Exemplarisch ist dies beim heutigen französischen Nationalismus der Fall, nachdem all seine traditionellen Stützen (versammelt in der imaginären Gestalt von »Frankreichs Rolle in der Welt«) nacheinander erschüttert oder zerstört wurden. Die verdrängten Äußerungen der kolonialen Gewalt, die historisch für den gegenwärtigen französischen Nationalstaat konstitutiv waren, können nun massiv wiederkehren.

2. Wie schon gesagt gibt es nicht den *einen* invarianten Rassismus, sondern mehrere historische Formen. Insbesondere im modernen Europa gibt es zwei große rassistische Formationen, gleichsam die beiden Identifikationspole dessen, was wir »Rassismus« nennen (und die Bezugspole des »Antirassismus«): den antisemitischen (d.h. antijüdischen), der vor allem als »innerer« Rassismus funktioniert hat, und den kolonialistischen, der vor allem als »äußerer« Rassismus funktioniert hat. Es ist bekannt, daß je nach den Perioden und den Staaten des politischen Systems in Europa mal die eine, mal die andere dieser Formen vorherrschend war. Sie sind aber weder miteinander zu verwechseln noch völlig voneinander zu trennen. Eine solche Reduktion hat gelegentlich (in der Geschichtsschreibung und im politischen Bewußtsein) dazu gedient, massive Dimensionen des Rassismus zu kaschieren und diejenigen - wenn man so sagen darf - Profit daraus ziehen zu lassen, die die spektakulärsten politischen Konflikte verursachten. So haben die Dreyfus-Affäre oder die Politik der Kollaboration von Vichy bei der Judenvernichtung (eine regelrechte Revanche der Dreyfus-Gegner, die die *Union sacré*[2] von 1914 in den Schatten stellte) den kolonialen Rassismus maskieren können (um so mehr, als sich dieser mit der universalistischen und assimilationistischen Ideologie der »französischen Kultur« bedeckte). Umgekehrt hat die im Indochina- und Algerienkrieg manifest gewordene Explosion des kolonialen Rassismus so manchen (auch die Linke) das Weiterbestehen des französischen Antisemitismus vergessen lassen (ihm sogar Alibis verschafft).

Drei Schlußfolgerungen können aus dieser schematischen Rekonstruktion offenbar gezogen werden:

- Der einzige Faktor, der die Einheit des antisemitischen und des kolonialen Rassismus ausmacht (auf mögliche andere Rassismen kommen wir noch zurück), über die Verschiedenheit der Themen und Objekte hinweg (vgl. insbesondere das Thema des ausländischen Geldes), ist eben ihre Einordnung in die Geschichte des französischen Nationalismus, der den einen wie den anderen mit einschließt. Von daher kann man die Ausweitung, die Verallgemeinerung und die Transformationen der rassistischen »Theorien« begreifen (im 20. Jahrhundert und bis zum Nazismus die »paradoxe« Anwendung der biologischen Rassenkategorie, die kolonialen und para-kolonialen Ursprungs ist, auf die Juden; in den letzten zwanzig Jahren die Verschiebung des postkolonialen Rassismus auf die Themen der »kulturellen Differenz«, der »Religion« etc.).
- Der Rassismus, der wesentlich mit dem Nationalismus verknüpft ist, hat immer zugleich als eine transnationale Ideologie gewirkt, insbesondere im europäischen (oder euro-amerikanischen) System. Von daher ist es nur scheinbar paradox, daß es im 19. und 20. Jahrhundert einen »nationalistischen Internationalismus« gab, dessen gemeinsame Themen der Antisemitismus, die »Bürde des weißen Mannes«, »Europas zivilisatorische Mission« etc. bildeten. Man findet sie heute ausgearbeitet, aber durchaus wiedererkennbar im (wie man ihn nennen könnte) supranationalen Nationalismus wieder, beispielsweise die Vorstellung von der »Verteidigung des Westens« (die natürlich ihr Äquivalent im »sozialistischen Lager« hat).
- Historische Verschiebungen sind wirksam, die beispielsweise dafür sorgen, daß, wenn der postkoloniale Rassismus (der auf die eingewanderten Arbeiter und besonders auf die Maghrebiner zielt) in Frankreich heute die (massenhaft) herrschende Form ist, diese zugleich einige der Merkmale reproduziert, die den traditionellen Antisemitismus kennzeichnen. Besonders deutlich ist dies in bezug auf die Verbindung, die zwischen Assimilation und Staatsbürgerschaft hergestellt wird, oder genauer zwischen der These vom »nicht-assimilierbaren Ausländer« und der Vorenthaltung der Staatsbürgerschaft. Wie man weiß, rückt gerade die Ambivalenz des Nationalitätskriteriums hinsichtlich dieser beiden Begriffe seit einiger Zeit in den Vordergrund des ideologischen Konflikts.[3]

3. Um das Feld der Äußerungsformen von Rassismus insgesamt zu erfassen, vom praktischen Rassismus bis zu den rassistischen Theorien, von den »normalen«, alltäglichen Formen bis zu den »krisenhaften« (die nicht nur sichtbar, sondern, was ein wesentlicher Aspekt ist, demonstrativ und exhibitionistisch sind), und um zu begreifen, wie man vom einen zum anderen kommt, muß man feststellen, daß der Rassismus in erster Linie institutionell ist.

Es genügt in der Tat nicht, zu sagen, daß der Rassismus von Individuen, Theorien oder sozialen Bewegungen herkommend die Institutionen »durchdringt«; und es ist nicht weniger falsch, sich den Rassismus als ideologischen Effekt vorzustellen, der von der Gesellschaft zum Staat geht (und sich *über* politische Bewegungen, die eine »gesellschaftliche Pathologie« zum Ausdruck bringen, des Staates gelegentlich bemächtigt), so, als würde er dessen Existenz ursprünglich nichts verdanken. Paradoxerweise entspringt diese Vorstellung »sozialpsychologischen« Theorien vom Ende des 19. Jahrhunderts über Massenbewegungen, die selbst (wie die von Le Bon) enge Affinitäten zum Rassismus unterhalten. Nicht zufällig findet sich im Kern dieser Vorstellung die Idee, die Massen, und nur sie, seien von Geburt, oder strukturell, rassistisch (wie sie auch irrational, nationalistisch, religiös etc. sind). Halten wir gleichfalls fest, daß der Staat selbst (oder seine Sprecher), wenn mit dem Problem des Rassismus konfrontiert, »normalerweise« die Haltung hat, ihn »der Gesellschaft« wieder zuzuschieben (der Staatschef wird beispielsweise erklären: »Ich bin für das Ausländerwahlrecht, aber die öffentliche Meinung ist dazu nicht bereit«). Diese symptomatische Einstellung steht in einem ideologischen Feld, das völlig »durch Projektion« funktioniert, durchaus in einem gewissen Zusammenhang mit der zuvorkommenden Entschlossenheit der »politischen Klasse« (der rechten, aber auch der linken) gegenüber dem populären Rassismus, und nicht weniger mit der Tatsache, daß ein liberaler Staat, der den Antirassismus zur quasi-offiziellen Doktrin hat, strukturell nicht dazu in der Lage ist, die Immigration anders zu behandeln als eine Gruppe von potentiell Verdächtigen, von »Vertretern der Dritten Welt« etc.

Tatsächlich muß man, nimmt man das Phänomen in seiner aktuellen Ausprägung und so, wie es funktioniert und sich beständig reproduziert, erkennen, daß der Staat als Institution stets im Zentrum der rassistischen Praxen und im Zentrum des unbewußten rassistischen Imaginären der Individuen (mithin des populären Rassismus) präsent ist.

Die Grundfrage ist so gesehen nicht, ob es sich bei den Funktionären oder dem Personal des Staatsapparates individuell um »Rassisten« handelt (d.h. ob sie dies mehr als andere sind). Es ist vielmehr die Tatsache, daß es sich zu normalen Zeiten bei der überwältigenden Mehrheit der Praxen, in denen die Diskriminierung und Entwürdigung einer Kategorie von »ethnisch«, »rassisch« oder »national« (d.h. durch die Herkunft, durch die wirkliche oder angenommene Abstammung) abgestempelten Einwohnern sich verbinden, um die Realität der alltäglichen Verwaltungsakte handelt, von den Gemeindeverwaltungen bis hin zu den Staatsorganen, insbesondere Polizei und Justiz, das heißt den völlig ungebundenen Behörden.

Speziell gilt dies für jene typisch rassistischen Praktiken, die in einer Situation offensichtlicher Unterlegenheit dazu tendieren, das Individuum zur Gewalttätigkeit gegenüber der Gesellschaft zu provozieren, um auf diese Weise entweder ein Eingeständnis der Unterordnung oder einen Vorwand zur Repression zu erhalten. Dies ist eine Konstante des rassistischen Verhältnisses und ein heute alltägliches Phänomen bei der Behandlung eingewanderter Arbeiter durch die Behörden.

Es ist also, als würden die Bürger an die sie offiziell »repräsentierenden« Beamten die Aufgabe delegieren, »dienstlich« (im »öffentlichen Dienst«) die Absonderung vorzunehmen - die rassische oder die tendenziell rassische, nach den Kriterien des Aussehens oder des Personalausweises, des Namens -, weil diese Praktiken für ihre Sicherheit wichtig sind. Natürlich spielt sich dieser Prozeß ganz und gar im Imaginären ab, das heißt, daß die Bürger in der Praxis keinerlei wirkliche Macht delegieren; doch verdrängt dieser Umstand nicht etwa das daraus sich ergebende Schuldgefühl, er verdoppelt es vielmehr durch eine ihnen ebenso unbewußte Angst.

Bestätigt wird diese Hypothese ex negativo durch die Effekte kollektiver Panik, die eine Störung des Mechanismus produziert: sei es, daß die juristische Logik des Staates (der egalitäre Formalismus des Rechts) dazu führt, daß potentiell immer mehr »rassisierte« Individuen (Leute von den Antillen, Beurs etc.) in den Genuß der Sozialversicherung kommen und damit die Grenzen zu verwischen oder die Klasse der Gepiesackten zu entvölkern drohen, deren Existenz den anderen ein »Privileg« im Blick auf den Staat garantiert (eine nationale Präferenz, mit dem in Frankreich jetzt aufkommenden Ausdruck); sei es, daß umgekehrt die diskriminierende Behördenpraxis, die stillschweigend und diskret bleiben sollte, ostentativ und konfliktgeladen in Erscheinung tritt und permanente »Risse« verursacht.

Die Störungen im Getriebe werden jedoch notwendigerweise vom Mechanismus selbst verursacht, insbesondere in einem kolonialen (und folglich postkolonialen) Staat, dessen nationale Identität nicht durch feste Kriterien (sei es durch historisch unveränderliche »natürliche Grenzen«, durch die Abstammung der Bevölkerung, also die Erblichkeit der Staatsbürgerschaft, oder sei es durch die exklusive Verfügung über die eigene Sprache und damit die eigene Kultur) zu definieren ist.

Zwei Reaktionen sind nun möglich, die sich beide historisch beobachten lassen: entweder die Bürger schreiten massiver und häufiger »zur Tat«, das heißt, sie nehmen es selbst in die Hand, denjenigen, die der Staat als Parias zu behandeln und abzusondern hätte, zu zeigen, »wo sie hingehören«; oder sie setzen den Staat unter Druck, damit er sich zu einem Staat der offiziellen Rassenunterdrückung organisiert (insbesondere damit die Kriterien der Diskriminierung juristisch definiert werden). Trotz der sehr ungleichen Wirkungen geht der Rassismus in beiden Fällen aus dem Zustand der unbewußten Möglichkeit und der stillschweigenden und spezialisierten Praxis in den Zustand der offenen kollektiven Aktion über. In beiden Fällen bedarf es jedoch eines Zuwachses an selbstrechtfertigender Ideologieproduktion: der Entwicklung von Sicherheitsideologien, von Bedrohungsphantasmen …

4. Man kann nun eine ergänzende metapsychologische Hypothese formulieren: Der Rassismus ist nicht nur institutionell, sondern der Rassismus ist eine staatliche Psychostruktur, die implizit der Tatsache geschuldet ist, daß das »Gesetz«, die Instanz der Legitimität, durch den Staat repräsentiert wird. Wenn - wie dies im allgemeinen der Fall ist - der Staat zugleich offiziell »antirassistisch« ist (in Frankreich wird seit der Französischen Revolution die universalistische und humanistische Verfassungsgrundlage periodisch neu bekräftigt, stößt aber periodisch an die Realitäten der Versklavung, der Kolonisierung und »Dekolonisierung«), so erwächst daraus ein Konflikt, der im wesentlichen verdrängt wird.

Was bedeutet diese Legitimation? Daß die Individuen, die offiziell Staatsbürger, das heißt »Souveräne« sind, kollektiv die Herren des Staates, in Wirklichkeit aber ihm gegenüber praktisch ohnmächtig sind (der Rechte beraubt, die wirkliche Befugnisse wären), dadurch, daß sie sich hinter dem Staat verstecken, diese Ohnmacht auf die »rassisierte(n)« Gruppe(n) projizieren, die auf diese Weise nicht als *Staatsbürger,* sondern als *Untertanen* (sujets) des nationalen Staats

konstituiert werden. Die Kolonisation hat dieser Projektion natürlich mit ihren »Eingeborenen«-Massen ihr bevorzugtes Medium geliefert, das sich in der Postkolonisation fortsetzt (doch hat der Nazismus seinerseits eine Unterscheidung zwischen *Volkszugehörigkeit* und *Staatsangehörigkeit* etabliert, die von der südafrikanischen *Apartheid* direkt wiederaufgenommen wird).

Die »normale« ideologische Struktur des Nationalstaats (auch des demokratischen Staats) weist also faktisch nicht Staatsbürger und sie »repräsentierende« Gewalten auf, sondern Führer *(chefs)* oder Vorgesetzte (die ganz kleine Vorgesetzte sein können ...) oder »Übermenschen«, »Menschen« (Staatsbürger) und »Untermenschen« (Untertanen). Da die Kräfte der Führer schwinden - ohne daß die Staatsbürger deswegen imstande wären, ihre theoretischen Rechte in wirkliche kollektive Macht über ihre eigenen Existenzbedingungen zu transformieren - werden die Untermenschen als bedrohlich wahrgenommen.

Diese These widersetzt sich der gängigen Vorstellung, derzufolge der Rassimus nur die pervertierte Form eines Spiegelverhältnisses zwischen »ich« (oder »wir«) und den »anderen« wäre, das heißt die vermeidbare oder unvermeidliche Konsequenz individueller Unfähigkeit, die »Differenz« zu ertragen. Damit Haß und Aggressivität in den psychischen (und damit affektiven, emotionalen) Prozeß eingehen, bedarf es eines anderen als der Differenz oder der fehlenden »Selbst«-Sicherheit: Es bedarf eines institutionellen Unterdrückungsverhältnisses, und vor allem ist es nötig, daß die Instanz, welche die Identität der Individuen garantiert und ihnen ihre Rechte überträgt, gleichzeitig als bedrohlich und diese Rechte usurpierend wahrgenommen wird. Doch widersetzt sich die These auch der simplen Beschreibung der rassistischen Ideologie als eines hierarchischen Systems. Man hat oftmals ganz richtig beobachtet, daß der Rassismus sich nicht damit begnügt, eine »herrschende« und eine »beherrschte« Gruppe einander entgegenzusetzen, sondern daß er Ketten übergeordneter »Ethnien« bildet, »Farbskalen«, »Grade der kulturellen Distanz« usw., die es einer verachteten oder verfolgten Gruppe erlauben, die auf sie zielende Diskriminierung auf andere zu übertragen. Diese zutreffende Beschreibung besagt aber nichts über die unbewußte Struktur.[4]

Erneut ist die Grundfrage offenbar die zwischen dem »populären« oder »massenhaften« Rassismus und seiner Verbindung mit der Tatsache, daß die Majorität selbst (gewiß in unterschiedlichem Maße) als eine Masse von Subjekten (was [im Französischen] nach

der erstaunlichen Zweideutigkeit des Wortes heißt: als Objekt) behandelt wird, die in dem Moment subhumanisiert (oder infantilisiert) wird, in dem sie angeblich Rechte und Souveränität »genießt«.

Die Tatsache, daß die den Rassismus umfassende imaginäre Struktur (die der »nationalen« Gemeinschaft und ihrer problematischen Identität, des unauffindbaren »Volkes«) nicht nur binär oder eine Spiegelstruktur ist (mit den Gleichen, mit denen das Subjekt sich identifiziert, auf der einen Seite und den Differierenden, den Objekten von Anziehung und Abstoßung, auf der anderen), sondern ternär ist (mithin eine doppelte Differenz impliziert, eine Konstitution verabscheuungswürdiger und hassenswerter Unterer, um die Unterordnung von Staats wegen zu ertragen), scheint mir wesentlich, um - anders als durch tautologische Betrachtungen zur Aggressivität - zu begreifen, was in der rassistischen Gewalt, im »Tätlichwerden«, vor sich geht. Die Gewalt impliziert in der Tat, nach der Erklärung von Freud, eine Aufhebung der Verbote, sei dies autorisiert durch den mit staatlicher Legitimität ausgestatteten Führer oder im Gegenteil durch das Schwinden seiner symbolischen Autorität verursacht. Aber Freud umgeht (in *Massenpsychologie und Ich-Analyse)* offenbar die Frage der »Untermenschen« und verschiebt das Problem des Nationalismus auf das der »künstlichen Massen« (Kirche und Heer), die von ihm gleichwohl historisch abhängig sind (zumindest das letztere).[5]

5. Manifest ist die rassistische Ideologie und sind ihre Praxen mit einer phantasmagorischen Verwendung und Investition des Körpers als dem Signifikanten der sozialen Unterschiede verknüpft. Dies ist die Konstitution des »ethnischen«, rassistischen »Stigmas«, das als die Ursache einer »physischen« Intoleranz gelebt wird. Die »biologische« Definition der Rasse (die selbst bekanntlich sehr schwankt) ist wahrscheinlich nur eine sekundäre Ausarbeitung des somatischen Abscheu-Phantasmas, und nicht die einzig mögliche.

An diese Bestimmung läßt sich versuchsweise eine Hypothese knüpfen, die das Problem des »Klassenrassismus« betrifft. Historisch geht dieser Rassismus den typischen Formen des Antisemitismus und des Kolonialismus voraus, das heißt, er situiert sich tendenziell zwischen dem theologischen Antijudaismus und den aristokratischen Definitionen von »Blut« und »Rasse« einerseits und andererseits der Entwicklung des szientistischen biologischen Rassismus (der eher ein somatischer Naturalismus-Determinismus in pseudobiologischen Begriffen ist). Zu Beginn des 19. Jahrhunderts konnotiert

die Rassenidee massiv die später so genannte »Arbeiterklasse«, das heißt sie zielt auf das »Proletariat« (ein seinen Sinn verändernder, umkämpfter Ausdruck), sei es, indem die Arbeiter als besondere Rasse bezeichnet werden, oder sei es, daß (zumindest in Frankreich) die Lage der Arbeiter als die Gefahr einer Degenerierung der Rasse vorgestellt wird. Es ist dies ein Thema, das die polizeiliche, medizinische und philanthropische Literatur heimsucht (und die Literatur schlechthin, deren sozialer »Realismus« sich von hierher speist), und in dem sich erstmals bis heute typische Aspekte eines jeden Verfahrens der Rassisierung einer sozialen Gruppe verdichten: die des Elends, des Verbrechens, des physischen und moralischen Makels, der körperlichen Unreinheit und sexuellen Zügellosigkeit, der spezifischen Krankheiten. Konstruiert wird über diese Themen, wie vor allem Louis Chevalier (1984) gezeigt hat, die phantasmagorische Gleichsetzung der »arbeitenden Klassen« und der »gefährlichen Klassen«. Manifest handelt es sich nicht um eine sozioökonomische Kategorie, sondern um eine anthropologische und moralische. Es ist deshalb legitim, von Prä-Rassismus zu sprechen, aber auch von einem permanenten Bestandteil des modernen Rassismus, ja sogar zu fragen, wie das »Klassenbewußtsein« der Arbeiter diesen gegen die Arbeiter gerichteten Rassismus in den Formen des Ouvrierismus, der kompensatorischen Wertschätzung der »männlichen Arbeit« und vor allem in der Anwendung des Kriteriums der »Klassenherkunft« durch die Arbeiterorganisationen und die sozialistischen Staaten historisch selbst verinnerlicht hat.

Was diese anthropologische Kategorie definiert, ist nicht der Lohnarbeiterstatus, sondern die Handarbeit oder genauer die körperliche Arbeit (denn die »Handarbeit« erfährt als Handwerk oder Qualifikation immer wieder besondere Wertschätzung im Kontext von archaisierenden paternalistischen Ideologien, die sich im übrigen sehr gut mit dem Rassismus vertragen: siehe Proudhon).

Warum kann der arbeitende Körper zum Objekt der Fixierung für Abscheu und kollektive Ängste werden? Man muß hier weniger theologische Bezüge bemühen als die eigentümlichen Auswirkungen der industriellen Revolution (und nicht vergessen, daß diese sich in ihren »primitiven« Formen bis heute in zahlreichen Produktionsbereichen fortsetzt). Verschiedene Autoren haben, angeregt durch die Forschungen von Michel Foucault, den Prozeß der Normalisierung der »wilden« Massen und der Disziplinierung der Körper durch die unternehmerische (und dann staatliche) Wohnungs-, Verkehrs- und Bevölkerungspolitik beschrieben, kulminierend im Phantasma einer

»Produktion des Arbeiters« als der »Arbeiterrasse« (was bestimmte Merkmale des Nazismus auf manifester Ebene antizipiert). Diese Analysen haben insbesondere im Falle Frankreichs den Vorzug, daß sie die Permanenz und die strategische Funktion beleuchten, die dem »Bevölkerungsproblem« (mit seinen Konnotationen: Herkunft, Entvölkerung und Übervölkerung, »Vermischung« usw.) im institutionellen rassistischen Imaginären zukommt. Es ist kein Zufall, wenn sich zumindest bei uns die rassistische Theoriebildung, sei sie biologisierend, historisierend oder kulturalistisch, stets um die demographische Begrifflichkeit und um das Verlangen dreht, die »französische Bevölkerung« zu identifizieren, zu erhalten und in qualitativer wie quantitativer Hinsicht zu verbessern.

Trotzdem würde ich eher auf einem anderen Aspekt insistieren: die industrielle Revolution prägt dem Arbeitsprozeß bestimmte Merkmale auf, die den Status des menschlichen Körpers modifizieren, der, zum »Anhängsel der Maschine« geworden, einer zugleich physischen und symbolischen Gewalt unterworfen ist, die keinerlei direkten Vorläufer hat. Das »normale« Arbeitsquantum« kann nur im Nachhinein anerkannt werden und wird im Kampf als Beschränkung durchgesetzt: die Regel ist die Überarbeitung, die Überausbeutung, welche die konkrete Form der Zerstückelung der Arbeit und folglich des Arbeiterkörpers annimmt. In seinem Gebrauch für eine Funktion, einen isolierbaren Akt, wird der Körper zugleich blutleer gemacht, in seiner Integrität zerstört und in seinen »nützlichen« Organen hypertrophiert und fetischisiert. Am Horizont der Mechanisierung des Körpers erscheint damit paradoxerweise seine Elimination.

Dieser Prozeß ist für den Arbeiter bekanntermaßen unerträglich, aber er ist ebensowenig »akzeptabel« ohne die ideologische und phantasmatische Ausarbeitung durch den Herrn des Arbeiters: daß es Körper-Menschen gibt (die auch Maschinen-Körper sind) bringt zum Ausdruck, daß es Menschen ohne Körper gibt (zu seiner Wiederherstellung muß man ihn mit einem »Überkörper« ausstatten, entwickelt durch Sport und Zurschaustellung des Maskulinen). Daß die Körper-Menschen Menschen mit zerstückelten und verstümmelten Körpern sind, bringt zum Ausdruck, daß die menschliche Gattung (die Rasse) bedroht ist. Fritz Lang hat diese wahnhafte Logik in seinem Film *Metropolis* auf die Leinwand projiziert.

6. Aber diese gewaltsame Transformation findet in einem Moment statt, in dem die Vorstellung natürlicher Unterschiede zwischen den

Individuen juristisch und politisch widersprüchlich, wenn nicht undenkbar geworden ist. Die französische Revolution hat durch ihren radikalen Egalitarismus die Frage der politischen Rechte für die Masse der Individuen und des allgemeinen Wahlrechts in einer Weise gestellt, die es nicht mehr erlaubt, sie zu ignorieren, nachdem die gesellschaftlichen Kämpfe anderthalb Jahrhunderte lang darum geführt wurden. Die »gefährlichen Klassen« sind die durch die Macht und das Recht der »Politikfähigkeit« ausgeschlossenen Klassen, es sind diejenigen, denen die Staatsbürgerschaft verweigert werden muß, indem man zeigt (und sich einredet), daß ihnen eine der Eigenschaften des Menschlichen konstitutionell »fehlt«.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts hat man es zugleich mit einer Verschiebung der inneren politischen Grenze zwischen *Staatsbürgern* und *Untertanen* und mit einer Verschiebung der Kennzeichen von Gefährlichkeit, Erblichkeit, von körperlicher Hypertrophie oder Atrophie zu tun, die von den »arbeitenden Klassen« insgesamt auf die Fremden übergehen, insbesondere auf die Einwanderer und die Kolonisierten. Es ist kein Zufall, wenn in Frankreich und England das allgemeine nationale Wahlrecht und die imperialistische koloniale Expansion Hand in Hand gehen (zu illustrieren an der historischen Rolle von Disraeli, ein erstaunlicher Theoretiker des imperialistischen Rassismus *und* der »jüdischen Überlegenheit« über die angelsächsische »höhere Rasse« selbst).[6]

Diese Verschiebung ist charakteristisch für den Konstitutionsprozeß des modernen Nationalismus: sie erlaubt zu begreifen, daß dieser zugleich ein Verhältnis zum Staat und ein Verhältnis zum Arbeitsprozeß beinhaltet. Es genügt jedoch nicht, den Nationalismus als ein »Mittel« zur Teilung der Arbeiter oder zur Mystifikation des Klassenbewußtseins darzustellen. Man muß ihn als das Resultat eines historischen Prozesses sehen, in dem die Herrschenden mit einer Alternative ohne unmittelbare politische Lösung konfrontiert werden (worunter wir verstehen, daß beide Alternativen die juristisch inspirierte bürgerliche Ideologie der Politik auf radikal unterschiedliche Weise in Frage stellen): *entweder* explizite Anerkennung des Klassenkampfs *oder* Konstitution von einander wechselseitig ausschließenden »Ethnien« (sogar eines »Rassenkampfes«), das heißt: Definition einer nationalen Identität durch die Enthumanisierung oder die Subhumanisierung des Fremden.

Der Rechtsstaat (welcher der liberale Staat in Reinform sein will) reicht nicht aus, um in den Massen gegen die Vorstellung des Klassenkampfes eine »Hegemonie« zu bilden: es fehlt ein affektiver Motor

(als Verteiler von Liebe und Haß) oder, was auf das Gleiche hinausläuft, ein gemeinschaftlicher Signifikant, der gegenüber dem (Revolution und Sozialismus konnotierenden) Signifikanten »Proletariat«, aufgestellt im 19. Jahrhundert durch den Klassenkampf der Arbeiter, die Identifikation mit dem Staat ermöglicht. Dieser Signifikant kann die »auserwählte Nation« sein (die Sendung des englischen, deutschen, französischen, russischen, amerikanischen Volkes), generell die Signifikanten des Nationalismus, wobei die »Führer« die Tugenden des ganzen Volkes, die »Rasse« und die von den Vorfahren ererbte »Zivilisation« ausdrücken. Halten wir fest, daß sich umgekehrt die Frage stellt, ob sich der Kampf der Arbeiterklasse seiner eigenen gemeinschaftlichen Signifikanten entledigen kann (siehe das oben zum Begriff der »Klassenherkunft« Gesagte, die ihre eigenen körperlichen Kennzeichen hat).

Weder die juristische Form noch der »Patriotismus« (der eher deren imaginäre Sublimierung ist) sind zur Konstitution des Nationalismus hinreichend: der Nationalstaat hat von sich aus nichts Ethnisches, im Gegenteil. Es ist daher nötig, daß er ein dem Nationalen gemeinsames Natursubstitut konstruiert, eine »Ethnizität« im Nachhinein, daß er das Volk produziert, als dessen Produkt er gilt. Eine vorjuristische Ursprungsfiktion muß auf den Staat das Supplement der nationalen Identität übertragen, die ihm als solchem mangelt. Abstrakt gibt es dafür zwei Möglichkeiten, zwischen denen die Idealvorstellung der »nationalen Kultur« (das heißt die Vorstellung der nationalen Kultur als eines Vereinheitlichten und Festen) historisch oszilliert: die Rasse oder die Nationalsprache. Es scheint, als würde die eine, während beide ursprünglich (bei den Ideologen der Romantik) miteinander verbunden waren, schließlich dazu tendieren, die andere zu verdrängen. Je mehr die Nationalsprache als eigentümlicher Besitz der Landeskinder selbst idealisiert wird, je enger sie mit dem Staat als institutioneller Norm verknüpft ist, um so geringer sind, wie es scheint, die Chancen der biologischen Rassevorstellung auf Hegemonie. So in Frankreich, dem Ursprungsland der biologisierenden Rassentheorien im 19. Jahrhundert, aber auch im 20. Jahrhundert dem Land ihrer »Niederlage« als politischer Massenideologien, die sich mit dem außerordentlichen »Erfolg« der nationalen Sprachformation in Verbindung bringen läßt.

Dies hat nicht die Konstitution des institutionellen Rassismus und der nationalistischen Ideologie verhindert, nicht den Transfer des Stigmas der »Degradierung« der körperlichen Arbeit der arbeitenden Klassen überhaupt auf die fremden Arbeiter und die kolonisierten

oder kolonisierbaren Bevölkerungen, das heißt die Verdrängung des Klassenkampfes durch die Ausbeutung der durch ihn selbst hervorgebrachten Leidenschaften.

Staatsbürgertum und Nationalität

Die neuen Formen des Staatsbürgertums*

In der letzten Zeit war viel von »neuem Staatsbürgertum« *(nouvelle citoyenneté)*[1] die Rede, wenn auch in einer oft nicht sehr klaren Weise. Die Formel könnte nicht viel mehr sein als ein marktgängiger Scherzartikel wie einst die »Nouvelle Philosophie« oder eine »Nouvelle Cuisine«-Schöpfung, in der jeder findet, was er hineintut. Sie läuft vor allem Gefahr, in der Gewinn- und Verlustrechnung des Sozialismus à la française mit aufzutauchen. Trotzdem werden einige der angezielten Probleme sich weiterhin stellen, unabhängig von den künftigen Umverteilungen der politischen Macht. So die des Rassismus und des Status der Immigration (oder der »aus der Einwanderung hervorgegangenen Gemeinschaften«) in Frankreich. Trotzdem können die Form, in der sie sich stellen und die Möglichkeiten, ihnen eine Lösung zu geben, spezifische Transformationen erfahren, je nachdem, wie die herrschenden Parteien bestimmte grundlegende Alternativen in Angriff nehmen oder nicht.

»Staatsbürgertum« (griechisch *politeia)* ist ein Begriff, der so alt ist wie die Politik und stets die Funktion hatte, zweierlei zu unterscheiden: er ist an die Existenz eines Staates, also eines Prinzips öffentlicher Souveränität gebunden; und er ist an die anerkannte Ausübung einer individuellen »Fähigkeit« zur Mitwirkung an den politischen Entscheidungen gebunden. Der Aspekt der *Gleichheit* ist daher stets - mit allen dadurch aufgeworfenen Definitionsproblemen und den Mystifikationen, die dahinterstehen können - in der Konstruktion eines Staatsbürgertums präsent, selbst dann, wenn es paradoxerweise mit einem hierarchischen Prinzip verbunden ist, mit der Unterscheidung von Kasten (wie einst dem Unterschied von »Aktiv-« und »Passivbürgern«). Ungeachtet des Konflikts zwischen dem Staatsbürgertum und der Untergebenheit gegenüber einem faktischen Staat oder seiner transzendenten Legitimität zeigt aber die Geschichte, daß der Begriff keine feststehende Definition hat. Er war immer umkämpft und Gegenstand von Transformationen. Nicht

* Erschienen in »Cahiers de Banlieues 89: citoyenneté et métissage«, Beilage zu *Murs, murs* Nr.ll, 1985. Titel und Untertitel stammen von der Redaktion der Zeitschrift.

nur weil, wie schon Aristoteles darlegte, jede politische Regierungsform ihre charakteristische Machtverteilung in eine bestimmte Definition des Staatsbürgertums hineinprojiziert, sondern auch deshalb, weil diese Definition, indem sie juristisch (oder quasijuristisch) einen bestimmten Typus des »Menschen«, eine bestimmtes Rechte- und Pflichtenmodell umgrenzt, auf der Ebene des Individuums die für eine Gesellschaft konstitutiven Sozialverhältnisse auskristallisiert.

Das Staatsbürgertum der Frauen ist immer noch eine Herausforderung

Es ist daher nicht weiter verwunderlich - und dies liegt seit zwei Jahrhunderten in Frankreich offen zutage -, wenn sich die Konflikte gesellschaftlicher Gruppen und der ihnen zuerkannte neue Status früher oder später in der Neudefinition des Staatsbürgertums niederschlagen, obwohl dieser Prozeß in keiner Weise automatisch oder geradlinig verläuft und, wie wir sehen werden, auch nicht irreversibel ist. Das Staatsbürgertum im engeren Sinne, wie die vollständige Ausübung der politischen Rechte, und im weiteren Sinne, wie die kulturelle Initiative, die effektive Präsenz im öffentlichen Raum (die Fähigkeit, dort »verstanden« zu werden), wurde daher immer nur kodifiziert, um ein vorübergehendes Gleichgewicht, ein Interessen- und Kräfteverhältnis festzuschreiben. Daher rührt natürlich die doppelte Tendenz, eine gegebene Definition zu sakralisieren (zum Beispiel die Gleichung »Staatsbürgerschaft = Nationalität«) und sie umgekehrt als rein »juristische Fiktion« zu betrachten, in der sich nur die Maske einer bestimmten Herrschaft zeigt. In beiden Fällen gerät das Differential der Bewegung, die wesentliche Mobilität des »Staatsbürgers«, aus dem Blick.

Sehen wir uns dies konkreter an, indem wir einige schlagende Beispiele in Erinnerung rufen. Zunächst den Status der Frauen. Die Französische Revolution hatte sie als »Bürgerinnen« begrüßt, aber es hat (in Frankreich) bis 1945 gedauert, damit ihnen die vollen politischen Rechte zuerkannt wurden. Zuvor erschien allein die Vorstellung den einen lächerlich, den anderen ungeheuerlich. Seither ist deutlich geworden, daß diese Anerkennung alles andere als unmittelbar einer effektiven Gleichheit entsprach. Sie skandiert indessen eine Periode des Übergangs, der Instabilität, in der eine Dialektik einsetzt. Tatsächlich sind die Frauen im 19. Jahrhundert nicht nur negativ aus der »öffentlichen« Sphäre *ausgeschlossen*: man kann

auch sagen, daß die ihnen zugeschriebenen sozialen Rollen mit den entsprechenden Ideologien, den Erziehungspraxen und den Symbolkomplexen eine wirksame *Bedingung* sind für die politische Kompetenz der Männer (als Kollektiv). Der Zugang der Frauen zum Staatsbürgertum kann sich daher letztlich nicht einfach als eine *Erweiterung* des Anwendungsfeldes eines *gegebenen* Begriffs darstellen, als Oktroyierung eines selbst unveränderlichen »Rechts«: es ist nötig, daß auch die im Rahmen des Nicht-Staatsbürgertums der Frauen entwickelten »privaten« Beziehungen modifiziert werden, daß sie zugleich »dekonstruiert« und auf bestimmte Weise in die öffentliche Sphäre transportiert, dem politischen Feld eingegliedert werden (das gilt für die Regelung der Geburten und der Kindererziehung, aber auch für die unterschwellige Komplizität zwischen Arbeitsteilung und sexueller Machtverteilung). Selbst in einem Land wie dem unseren (um nicht von Algerien, von Japan oder vom Iran zu reden) ist also die Staatsbürgerschaft der Frauen eher eine Herausforderung, eher ein Movens und ein Gegenstand von Veränderungen als eine vollendete Tatsache.

Ein enormer Widerstand der liberalen Systeme

Genauso verhält es sich mutatis mutandis mit der Frage der Beziehungen zwischen dem Staatsbürgertum und den Rechten am Arbeitsplatz, die kürzlich (und sehr vorübergehend …) mit dem Schlagwort vom »Staatsbürger im Betrieb« (*citoyenneté dans l'entreprise*) in den Vordergrund gerückt wurden. Die Kategorien des *Privaten* und des *Öffentlichen* greifen hier offensichtlich nicht in der gleichen Weise. Trotzdem sind sie ebenfalls zentral. Unter der Ägide des *Eigentums* und seines absoluten und unbedingten Charakters (eine der »Errungenschaften« von 1789!) wurde die Sphäre innerhalb des Unternehmens lange Zeit als rein privat betrachtet. Diese Situation ging wohlgemerkt mit der Tatsache einher, daß allein der *Eigentümer,* der aktuelle oder potentielle Arbeitgeber (und durch Angleichung seine Umgebung von »Notabeln« und »Leitenden«) wirklich politische Rechte als »Aktivbürger« genoß. Sie beruhten andererseits auf einer strukturellen Zweideutigkeit des Kapitalismus, die in der Praxis nicht strikt aufrechtzuerhalten war: der Tatsache, daß der »freie« Arbeiter als der Vertragspartner des Eigentümers gleichwohl wie eine »Sache«, als fiktive »Ware« behandelt wurde, und zwar individuell im Arbeitsprozeß und massenhaft in der Verwaltung seiner Wohnsituation, seiner Reproduktion, seiner Migrationen, seiner

»Mobilität« und »Flexibilität«, wie man heute sagen würde. Dem entspringt während des ganzen 19. und 20. Jahrhunderts ein doppelter scharfer Widerspruch: der Widerspruch zwischen dem System konstitutioneller Ungleichheit und den »Prinzipien von 1789«; der Widerspruch zwischen der formellen Selbständigkeit und der faktischen Untergebenheit des proletarischen Arbeiters. Die Verbindung dieser beiden Aspekte war es bekanntlich, die den Klassenkampf in Bewegung setzte, die Geschichte der Arbeiterbewegung hervorbrachte und zu Reformen oder Revolutionen führte.

Das Resultat war insbesondere die Bildung einer *soziopolitischen* Rechtssphäre, die immer weniger mit der klassischen Dichtotomie des »Privaten« und »Öffentlichen« (oder des Rechts auf Eigentum und des Staatsbürgerrechts) kompatibel war: der Sphäre *des Arbeitsrechts* und später der *Sozialgesetzgebung* als öffentlicher (politischer) Sphären von Regulation, Transformation und Konfliktaustragung der Klassenverhältnisse. Aber beides nahm eine äußerst frappierende Wendung. Zunächst einmal erfolgte die Ausweitung und Transformation der *individuellen Rechte* in voller Notwendigkeit durch ein *kollektives Handeln,* durch die Etablierung kollektiver Kräfteverhältnisse, und damit auch notwendigerweise durch das Auftauchen von mehr oder weniger »repräsentativen« Organisationen (Parteien, Gewerkschaften, Genossenschaften) und mehr oder weniger hoheitlicher Institutionen (Sozialversicherung, öffentliche Schlichtung, Tarifverträge). In dieser Hinsicht wurden das Anwachsen individueller Befugnisse und der Fortschritt in Sachen Gleichheit »bezahlt« mit einer weiteren Entwicklung des Staates, deren Auswirkungen sehr ambivalent sind. Und gerade der Begriff der »Staatsbürgerschaft« blieb dabei gleichsam in der Schwebe. Wenn beispielsweise die Ziele der Vollbeschäftigung oder der sozialen Sicherheit institutionalisiert und der Definition des »Gemeinwohls«, als dessen Garant sich der Staat versteht, eingegliedert sind, verändert sich das Staatsbürgertum und, was entscheidend ist, die *kollektive Vertretung* der Interessen einer Klasse oder einer Gruppe wird ein konstitutives Element der »Politik« - wenngleich im Sinne einer grundlegenden Antithese zum »Korporatismus«. Und währenddessen läßt sich ein enormer Widerstand der »liberalen« Systeme konstatieren (selbst in den Ländern, die durch lange sozialdemokratische Erfahrungen hindurchgegangen sind), der sich dagegen richtet, diese neue Infragestellung des bürgerlichen Individualismus (oder besser der bürgerlichen Gleichsetzung von Individualität und Eigentum) *zu verrechtlichen* (und ihm Verfassungsrang zu geben). Dies geht soweit,

daß ein ganzes metajuristisches Gebäude errichtet werden muß, um die sozialen Rechte an ein fiktives »Eigentum« des Arbeiters zu binden und die »Wirtschaftspolitik« an nationalen Interessen festzumachen, die als den Individuen übergeordnete präsentiert werden.

So gelangt man zu einer Situation instabiler Verschiebung. *In der Praxis* umfaßt das Staatsbürgertum tendenziell die Rechte (und damit Werte) des arbeitenden Menschen, die nur durch eine neue Definition des Verhältnisses von Individuum und Allgemeinheit konkrete Existenz haben. *In der Theorie* ist die Staatsbürgerschaft aber nie mehr als eine Gleichheit zwischen Individuen *unabhängig* von ihrer sozialen Lage ... Dies macht es offenbar möglich, die Theorie zu benutzen, um die praktischen Tendenzen einzudämmen und zu konterkarieren.

Allerdings trifft das soeben Gesagte nicht ganz genau zu, und wir haben im übrigen schon ein Korrektiv eingebaut, indem wir den Begriff des Allgemeininteresses oder Gemeinwohls mit dem nationalen Ganzen verknüpft haben. Doch welche Ambivalenz! De facto blieb die »Staatsbürgerschaft« während des 19. und 20. Jahrhunderts nicht durch die reine Individualität als Korrelat eines »Rechtsstaates« definiert. Sie hat die spezifische Gestalt der Nationalität oder Staatsangehörigkeit angenommen. Dies ging soweit, daß in der heutigen Welt (bekanntlich auch in den sozialistischen Ländern nach einer vorübergehenden Phase der zumindest theoretischen Bezugnahme auf einen »proletarischen« Kosmopolitismus) die Ausübung des Staatsbürgertums untrennbar von der ererbten oder (durch Abstammung oder »Entscheidung« erworbenen) Staatsangehörigkeit oder Nationalität zu sein scheint. Hannah Arendt (1955) hat gut dargestellt, daß der *Vaterlandslose* in der heutigen Welt kein Staatsbürger, und aufgrund dieser Tatsache in den Krisensituationen auch kein *Mensch* mehr ist.

Klassenidentität und nationale Identität

Besteht zwischen Klassenfrage und nationaler Frage keine Symmetrie (in dem Sinne, daß diese jene nicht strikt ausschließt), dann hat sich der Nationalismus in seiner modernen Form durchaus im Kontext des Klassenkampfes und der »sozialen Frage« konstituiert, die er zu kontrollieren und, wenn möglich, zu substituieren bestrebt ist. Verneinung der Klassenidentität und Bejahung der nationalen Identität gingen zumindest als politische Legitimationsprinzipien Hand in

Hand. Je mehr die staatsbürgerliche Individualität nach der Seite der »wirtschaftlichen« Verhältnisse in die Abstraktion gestoßen wurde, um so enger verschmolz sie mit dem »Konkreten« und »Vitalen« der Staatsangehörigkeit, mit Hilfe der dazu passenden Fiktionen, die durch Literatur, Staatsbürgerkunde, Staatssymbolik vermittelt werden. In den wichtigsten europäischen Ländern (Frankreich, Deutschland, England) war die Anerkennung des »allgemeinen Wahlrechts« strikt verbunden mit dem kolonialen oder kontinentalen Imperialismus. Die »gefahrlichen Klassen« konnten damit nur Zugang zur Staatsbürgerschaft erlangen - und überhaupt erst beginnen, den »Rechten am Arbeitsplatz« als einem notwendigen Bestandteil derselben Anerkennung zu verschaffen -, indem sie sich selbst in Glieder des nationalen »Körpers« transformierten, und damit in - tatsächliche oder imaginäre - Fachkräfte, oder genauer Vorarbeiter, der imperialistischen Herrschaft.

Die inneren Grenzen

Tatsächlich erweist sich das Staatsbürgertum aber im Kern durch eine konfligierende Unterscheidung bestimmt, die ich an anderer Stelle (vgl. das dritte Kapitel) als die von *Untertanen* (sujets) und *Staatsbürgern* bestimmt habe: jede »Staatsangehörigkeit« mußte sich als ein heiliges Erbe der Vorfahren definieren, als eine assimilierende und »zivilisierende« Macht - mithin als Herrschaft -, als »Eigentümlichkeit« (man *ist* Franzose) und »Eigentum«[2] im Sinne der legitimen Verfügung über die ihren Bestand garantierenden Dinge (man *besitzt* den Boden, die nationale Kultur). Gleichzeitig hatte aber jede Nationalität in ihrem eigenen Raum (*Commonwealth, Lebensraum, Empire français* oder *American way of life)* eine Masse minorisierter Individuen einzuschließen, protegiert wie gefürchtet, gleichzeitig für nicht assimilierbar erklärt und als erziehbar nach dem nationalen Vorbild. Die Masse der »Einwanderer« oder der aus der Einwanderung entstandenen »Gemeinschaften« oder »Generationen« setzt heutzutage in Frankreich, den Wechselfallen einer mehr oder minder vollendeten »Dekolonisierung« und den Widersprüchen des Personenstands zum Trotz, *diesen zentralen Dualismus fort* (und keineswegs nur marginal oder residual, wie viele Immigrations-Diskurse, auch in bester Absicht, glauben möchten oder glauben machen). Sie perpetuiert ihn um so mehr, als die Unterscheidung zwischen »Französischstämmigen (*Français de souche*)« (sic) und »Zuwanderern« (darunter vielen, die es nicht

mehr sind) oder einmal mehr zwischen legitimen National-Staatsbürgern und unsicheren untergebenen Einwohnern (kurz, den modernen »Metöken«), massiv die zwischen geistiger und körperlicher Arbeit, »Stadtzentren« und »Randgebieten«, Ghettos oder »Problemgebieten«, die Unterscheidung zwischen den relativ behüteten Teilen der Arbeiter- oder Beschäftigtenklasse und denjenigen Teilen prägt, die von der Krise destabilisiert, wenn nicht liquidiert werden.

Faßt man all diese schematisch angesprochenen Elemente zusammen, dann sieht man, daß der juristische oder parajuristische Begriff der Staatsbürgerschaft nicht nur untrennbar mit einem relativ geschlossenen Hoheitsgebiet (Territorium, Souveränität) verbunden, sondern auch nicht von seinen *inneren Grenzen* zu trennen ist, deren Verlauf beständig überdeterminiert ist. Die Grenze des »Öffentlichen« und des »Privaten«, die in der männlich-weiblichen Rollenverteilung ihren Niederschlag findet, die neuralgische Zone der Sozialgesetzgebung, um die sich der Klassenkampf dreht, der Gegensatz zwischen dem »Einheimischen« und dem »Ausländischen« als Kriterium der politischen Staatsbürgerschaft haben, theoretisch gesprochen, *nichts gemeinsam,* und es ist abstrakt möglich, sich vorzustellen, daß sie sich total unabhängig voneinander entwickeln. Tatsächlich gehören sie jedoch *zur selben Konstellation,* oder besser gesagt, um sie dreht sich in einer bestimmten Konstellation der Streit, was aus der Gesellschaft wird. Sie lassen sich nicht wirklich voneinander trennen, und sie müssen sich sogar miteinander kombinieren.

Es ist damit unmöglich, *von vornherein* zu bestimmen, ob der ökonomische Druck zur neuerlichen »Verflüssigung« der Arbeitskraft in eine neue Welle der Feminisierung »männlicher« Beschäftigungen und der Verwandlung von Frauen in Lohnarbeiterinnen (mit welchem Status?) mündet, oder ob er im Gegenteil von der Tendenz »Zurück an den Herd« und zum »Schutz der Familie« ausgebeutet wird (der heute bestimmte politische und religiöse Kräfte zuwachsen). Aber es ist auch nicht unmöglich, daß er auf diesem Terrain gar keine Auswirkungen nach sich zieht. Und umgekehrt, was immer man über die »Zurückdrängung des Feminismus« sagt: die von ihm erreichte Stufe und Verbreitung schließen eine rein zyklische Entwicklung der Krise des Qualifikations- und Beschäftigungssystems aus.

Unfähigkeit zur Überwindung seines nationalen Korporatismus

Noch klarer zutage liegt zumindest in Frankreich die Verbindung zwischen dem Problem des Staatsbürgertums des Arbeiters und dem des multinationalen (oder transnationalen) Staatsbürgertums. Was, so wird man fragen, haben die Rückkehr zum »freien Arbeitsmarkt«, die Demontage der gewerkschaftlichen »Pressure-groups« (von einem angesehenen Publizisten ernsthaft *syndicratie* genannt) oder sogar die Privatisierung der Sozialversicherung mit dem Staatsbürgertum der Immigranten zu tun? Formal nichts, aber in der Praxis sehr viel, steht doch dahinter zum einen der wohlüberlegte Gebrauch der Rentabilitätskrise des Kapitals zur Herbeiführung einer *Regression* des Staatsbürgertums, zurück hinter die »soziale« Konzeption der Politik, die heute teilweise im Recht oder zumindest in den Verordnungen festgeschrieben ist; und zum anderen der Druck, der ausgeübt wird, damit sich die Politik offiziell nicht über ihre »nationale« Definition hinaus erweitert. Ein Druck, dessen Nachdruck in dieser oder jener offiziellen Hymne an »la France qui gagne« (Frankreich vorn) zu verspüren ist und der sich im Klartext - lassen wir die vermischten Formen einmal beiseite - in der Forderung nach der »nationalen Präferenz« äußert, das heißt in der Vorstellung, daß sich die Rechte der Individuen in Frankreich nach der Reinheit, Anciennität und Echtheit des »Französischen« bemessen. Auch die kulturellen, beruflichen, sozialen Rechte. Vergessen wir nicht, daß ein Teil der politischen Rechten inzwischen offiziell die (rückwirkende?) Einschränkung der Möglichkeiten zum Erwerb der französischen Staatsangehörigkeit und den Ausschluß der Nicht-Nationalen vom Genuß der Sozialversicherung, vom Stimmrecht bei Betriebsratswahlen etc. auf dem Programm hat. Einmal mehr gibt es also, bei manifester Gegensätzlichkeit, eine faktisch enge Komplementarität zwischen den Themen des *Liberalismus* und denen des *Nationalismus.*

Dies zwingt dazu, sich - ohne vorher feststehende Antwort - zu fragen, in welchem Maße umgekehrt eine Verteidigung der sozialen Rechte und der Rechte am Arbeitsplatz *heutzutage* mit dem Trend zur Plurinationalität und Plurikulturalität des Staates verknüpft ist, also mit einer geregelten Erweiterung des Begriffs der Staatsbürgerschaft, die über die sakrosankte Gleichsetzung Staatsbürgerschaft =Staatsangehörigkeit/Nationalität hinausgeht. Und in welchem Maße diese ihrerseits dazu beitragen kann, die Selbstverwaltung, die Mitwirkung der Arbeiter an der Unternehmensführung, das Staatsbürgertum im Betrieb zu deblockieren und wieder flottzumachen …

So gesehen enthalten die Bewegungen der drei letzten Jahre, die sich unter das Zeichen des Antirassismus oder der kulturellen Autonomie und des Ausdrucksrechts der Minderheiten oder des Ausländerwahlrechts gestellt haben, eine gewisse Zweideutigkeit. Sie bringen den Schwung der jüngeren Generationen zum Ausdruck, die, selbst der Arbeitslosigkeit ausgeliefert oder als »Risikogruppen« bezeichnet, eine neue sprachliche und städtische Kultur ins Leben rufen, und sie übermitteln das Echo, das sie in einem Teil der französischen Gesellschaft hervorrufen. Sie bilden einen Pol des Widerstands und der Anziehung gegenüber dem Aufstieg nationalistischer, rückwärtsgewandter »Abendland«-Ideologien. Wir sollten uns aber deswegen nicht darüber hinwegtäuschen, daß ihr Aufkommen in gleichwohl sehr eng gesteckten Grenzen mit der faktischen Vernichtung und Isolierung der Bewegungen eingewanderter Arbeiter (in der Automobilindustrie etc.) zusammengefallen ist, die 1981/1982 um jeden Preis versucht haben, in das sozialistische Experiment eine wirkliche Dimension von Arbeiterinitiative einzubringen. Anders gesagt, der Antirassismus, so notwendig er im Kern ist (das steht außer Frage), stellt sich als ein humanistisches Gegenstück zur Entscheidung des Staates dar, eine *selektive* »Modernisierung« des *Produktionsapparates* und der Arbeitskräfte zu praktizieren. Es ist eine sehr partielle Kompensation der Unfähigkeit der Arbeiterbewegung, ihren nationalen Korporatismus zu überwinden und der Krise Besseres entgegenzustellen als defensive Reaktionen.

Natürlich besteht immer die Gefahr, daß man extreme Entwicklungen als unabwendbare Alternativen präsentiert. Seien wir also selbst in Anbetracht des Fortschritts der Nationalen Front oder der Zunahme von rassistischen Verbrechen nicht zu schnell mit unserem Urteil, die französische Gesellschaft habe nur die Wahl zwischen dem Immigrantenwahlrecht und der Gewalt von Ghettoaufständen nach amerikanischem oder englischem Muster. Nicht geringer ist aber die Gefahr, daß man sich vormacht, die Frage nach den Transformationen des Staatsbürgertums ließen sich letztlich *umgehen* und die darunter verborgenen Spannungen seien mit einer Mischung aus Repression und kleinen »flankierenden« Zuwendungen zu »regeln«. Bestenfalls würde man damit zu einer wirklich blockierten Gesellschaft gelangen, die zwischen dem Korporatismus ihrer verschiedenen wirtschaftlichen, kulturellen oder ethnischen Minderheiten und der Abstraktion ihrer politischen Sprache zerrieben wird. Sehr wenig »modern« aus der Sicht der uns umgebenden Welt … Es stimmt: um andere Perspektiven zu eröffnen, ist es nötig, bestimmten

ethischen Werten einen konkreten Sinn zu geben (an erster Stelle: endlich die Konsequenzen der Kolonisierung und Dekolonisierung, der Industrialisierung und Deindustrialisierung zu übernehmen) und einen massenhaften politischen Willen wiederherzustellen, statt passiv der Tendenz zum »Ende der Ideologien« zu folgen. Ein ungeheures Programm.

Thesen zum Staatsbürgertum*

Das Staatsbürgertum wird, oder besser, wird wieder zu einer »brennenden Frage« unserer Geschichte. Dies nicht nur als eine Frage, die zur Zeit heftig debattiert wird (sichtbar 1983 und 1984 beim »Marsch für die Gleichheit« der jugendlichen Immigranten, an den Debatten über die Ausweitung des Wahlrechts, dann 1986 und 1987 bei den Reformprojekten für den *Code de la nationalité,* das Gesetz über die französische Staatsangehörigkeit), sondern als Infragestellung der kulturellen und institutionellen Selbstverständlichkeiten, die die gesellschaftlichen Verhältnisse kodieren und kodifizieren. Die gelebte Artikulation des Politischen, des Juristischen und des Sozialen ist es, was seither in einer prekären Verbindung von Ängsten und Hoffnungen zum Problem wird.

Es ist wohl kein Zufall, daß sich die Fragen in der allerjüngsten französischen Geschichte letztlich auf den nationalen Charakter der Staatsbürgerschaft und auf den realen Gehalt der Nation konzentriert haben (Gallissot 1986, Sayad 1984). Inwieweit sind die beiden Begriffe untrennbar? Und welcher von beiden ist als grundlegend zu betrachten? Es gibt hier, wie wir uns erinnern, die tief eingegrabene Spur der aufeinanderfolgenden Revolutionen, die das moderne Frankreich gebildet haben. Es gibt vor allem den Ausbruch der mit dem Einwandererstatus verknüpften sozialen Spannungen in einer Krisenperiode mit ihrem negativen Aspekt (Gruppenkonflikte, Rassismus, politische Ausbeutung) und ihrem positiven Aspekt (Dynamik des kulturellen Wandels, soziale Bewegungen als Träger einer Autonomie- und Gleichheitsforderung).

Über der unleugbaren Spezifik der französischen Probleme dürfen wir aber den größeren Rahmen nicht vergessen, in den sie sich einfügen. Die soziale »Konfliktträchtigkeit« des institutionellen Rassismus und des ethnischen »Minderheiten«-Status hat sich ebenso - und bisweilen gewaltsamer - dort entwickelt, wo sich ein Problem der juristischen Staatsangehörigkeit nicht unmittelbar (oder nicht genau in den den gleichen Termini) gestellt hat, z.B. in den USA und in Großbritannien, und sie hat nichtsdestoweniger die Frage der

* Beitrag für den Band *La Citoyenneté et les changements de structures sociale et nationale de la population française,* hgg.v. Catherine Wihtol de Wenden. Paris 1988.

»Bürgerrechte« aufgebracht (Couper/Santamaria 1985). Das Eindringen der ethnischen Probleme ins politische Bewußtsein, die Wortmeldung der jüngeren Generation von Einwanderern, die Untersuchungen zur multinationalen und multikulturellen Identität sind (mindestens) ein europäisches Phänomen, das an der Konstitution eines transnationalen politischen Raumes wesentlichen Anteil hat. Wurden die irreversibel scheinenden Entwicklungen dadurch überdeterminiert, so schärft es wiederum das Gefühl einer »Krise« des Nationalstaats. Und diese verbindet sich mit einer »Krise des Staatsbürgertums«, die, von politischen Analytikern periodisch angekündigt, die parlamentarischen Demokratien der entwickelten kapitalistischen Staaten heute unabwendbar mit ihrer falligen Transformation oder chronischer Instablität konfrontiert (Leca 1983). Für manche bringt diese Krise vor allem eine wachsende Ineffizienz der politischen und institutionellen Mechanismen sozialer Regulation zum Ausdruck; es sind manchmal dieselben, die in der Verunsicherung der nationalen Identität eine Hauptursache für die Unregierbarkeit, den »Realitätsverlust« der Politik sehen (Le Gallou u.a. 1985). Andere, wie der Autor, sehen in dieser Krise trotz ihrer Unsicherheiten vor allem die objektive Notwendigkeit eines »neuen« oder erweiterten Staatsbürgertums, zu dessen Voraussetzungen die Überwindung der nationalen Beschränkungen gehören würde, indem es eine schon weit fortgeschrittene Entwicklung der gesellschaftlichen Realitäten und Mentalitäten in die Rechtsformen einschreibt (vgl. Benot 1984).

Der Status des Staatsbürgers

Es ist nicht das gleiche, ob man die Frage der Beziehungen zwischen »Staatsbürgertum« und »Staatsangehörigkeit/Nationalität« vom Standpunkt einer *Geschichte des Staatsbürgertums* oder vom Standpunkt einer *Geschichte der Nationalität* betrachtet (Lochak 1985, Plongeron 1981). Im französischen Fall besteht hier die Gefahr, daß die Stellung der Französischen Revolution, als Gründungsereignis, in den Legitimationserzählungen bei allen Interpretationsunterschieden die Bedeutung dieser Option verschleiert. Wir wollen in ihr zugleich und in derselben Bewegung den Ursprung des modernen Staatsbürgertums (mit seinen durch das republikanische Motto zusammengefaßten Idealen) und den Ursprung der ihrer selbst völlig bewußten (einen und unteilbaren) Nation sehen. Wir vergessen leicht, daß diese beiden Aspekte weder gleicher Herkunft noch ihrer

Herkunft nach absolut gleich sind und auch nicht an ein und derselben Geschichte teilhaben. In gewissem Sinne ist die französische nationale Einheit, als Produkt und Fundament der staatlichen Zentralisation, sehr viel älter als das moderne Staatsbürgertum (R. Balibar 1985). Andererseits schreibt sie sich nicht früher als im 19. Jahrhundert tatsächlich ins Alltagsgeflecht der sozialen Praxen ein, am Ende eines politischen und ideologischen Prozesses der Industrialisierung, Verschulung und »Nationalisierung«, in dem der revolutionäre Bruch stillgestellt und konfliktträchtig bleibt (Weber 1983). Man muß deshalb die zwei Aspekte getrennt untersuchen, bevor man nach dem Inhalt ihrer Synthese und nach den Widersprüchen fragt, die heutzutage wieder an die Oberfläche kommen.

Der Begriff des Staatsbürgers erscheint von Anfang an geprägt durch Antinomien, die nicht nur die Abweichung des »Rechtlichen« vom »Faktischen« zum Ausdruck bringen, sondern die insgesamt seine Realität ausmachen. Besser: seine wesenhafte Mobilität, die unablässige Transformation seiner Gehalte und seiner Funktionen.

Eine erste Spannung besteht zwischen dem Staatsbürgertum als der *Zugehörigkeit zum Gemeinwesen* und dem Staatsbürgertum als der Ausübung von *Rechten innerhalb des Staates.* Unter »Gemeinwesen« *(cité)* verstehen wir eine politische Gemeinschaft, und das Staatsbürgertum *(citoyenneté)* bedeutet dann, daß die zu ihm gehörenden Individuen rechtmäßig, gemeinschaftlich über die Souveränität verfügen, deren Rechte sie periodisch ausüben oder deren Funktionen sie an Behörden delegieren. Es ist kein Zufall, wenn die klassischen Theoretiker der Souveränität (von Machiavelli bis Rousseau) sich hier auf das Beispiel der antiken, insbesondere der griechischen Polis *(cité)* beziehen. Die Zugehörigkeit zum Gemeinwesen setzt in der Tat eine prinzipielle Gleichheit voraus. Deshalb gibt es kein Staatsbürgertum, wo die Souveränität auf einer korporativen Organisation, einem Erbfolgegesetz oder einer theokratischen Erwählung beruht. Und deshalb stellt sich das politische Staatsbürgertum, das den Genuß der individuellen Rechte (auch der »privaten« Rechte) bedingt und die Erfüllung entsprechender Pflichten verlangt, die Allgemeinheit ihrer eigenen Grundlagen vorzugsweise in der Form des *Gesellschaftsvertrags* vor, der das ursprüngliche Band zwischen gleichen Individuen bildet.

Dieser Gesichtspunkt ist bedeutsam, weil er der Rechtsvorschrift ihre Legitimität verleiht. Trotzdem erfahrt er unmittelbar *Widerspruch.* Tatsächlich wird der Staat zu einem bestimmten Zeitpunkt und in seiner historischen Kontinuität keineswegs durch den

gemeinsamen Akt der Staatsbürger »konstituiert«. Er ist im Gegenteil *immer schon da* als »Maschine« oder (Verwaltungs-, Justiz-, Militär-, sogar ökonomischer) »Apparat«, das heißt als eine den sozialen Gruppen oder Individuen äußerliche materielle Gewalt, die eine bestimmte Macht über sie ausübt. Das Staatsbürgertum ist damit nicht mehr eine Voraussetzung, sondern ein individuelles oder kollektives Kräfteverhältnis zwischen den Gruppen, den Individuen und dem Staat. Das soll nichts anderes heißen als daß es sich nach der Wirksamkeit der *Kontrolle* bemißt, die Individuen und Gruppen *auf* den Staat, der von ihnen Gehorsam verlangt, ihre Sicherheit gewährleistet und Zwang auf sie ausübt, ihrerseits ausüben können. Es bemißt sich also an dem Grad von Kontrolle über ihre eigenen Lebens- und Arbeitsbedingungen, Ausdrucksmöglichkeiten etc., die sie mittels der auf den Staat ausgeübten Kontrolle haben. Und es schreibt sich infolgedessen in einen offenen dialektischen Prozeß ein, der von den Transformationen des Staates abhängig ist, aber auch von der realen »Macht«, welche die Staatsbürger konjunkturabhängig über Institutionen oder soziale Bewegungen haben.

Es wäre zu einfach, zu glauben, daß diese zwei widersprüchlichen Aspekte sich im umgekehrten Verhältnis zueinander entwickeln. In der Tat kann die Zugehörigkeit zum Gemeinwesen jeder wirklichen Souveränität entleert werden, wenn der Staat die politische Entscheidung faktisch monopolisiert und aus »Volk« oder »Nation« ein bloßes Symbol, eine ideologische Hülle macht. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn er direkt oder indirekt durch eine »regierende Klasse« kontrolliert wird, die die Mächte von Reichtum und Wissen auf sich konzentriert. Umgekehrt tendieren die Klassenkämpfe, die Entwicklung politischer Partizipation und die Demokratisierung der öffentlichen Meinung dahin, das politische Staatsbürgertum zu konkretisieren (zumindest für diejenigen, denen sie voll zuerkannt wird). Nicht weniger klar ist aber, daß die Ausweitung der Funktionen des modernen Staats und seiner Intervention ins Feld des »Sozialen« das Ziel, sein Funktionieren durch die »Zivilgesellschaft« zu kontrollieren (van Gunsteren 1976), verschiebt (und kompliziert). Sie *erzeugt permanent wieder* Ungleichheiten zwischen sozialen Gruppen.

Dies ist nicht die einzige Antinomie. Man kann sich fragen, ob nicht historisch jedes Staatsbürgertum an ein Prinzip der *Ausschließung* gebunden ist. Die Gleichheit des antiken Staatsbürgers beruhte darauf, daß es in den Grenzen der Polis selbst mehrere Menschengruppen gab, die von der Staatsbürgerschaft ausgeschlossen

waren: hauptsächlich die Frauen und die Sklaven, aber auch die teilweise »naturalisierten« Fremden (Vatin 1984). In diesen Unterscheidungen prägt sich die Tatsache aus, daß die politische Gemeinschaft *schon ein Staat* ist, von einer »Gesellschaft« sowohl untrennbar als auch von ihr unterschieden, oder daß die Staatsbürgerschaft nicht nur ein Recht ist, sondern ein *Status.* Man kann deshalb von den »inneren Grenzen« der Staatsbürgerschaft sprechen, die im übrigen unterschiedliche Grade aufweisen. Es mag scheinen, als habe die moderne Staatsbürgerschaft all diese Ausschließungen abgeschafft, mit Ausnahme eben *derjenigen der Fremden* (das heißt, einer »äußeren« Grenze, aber wir werden gleich sehen, daß diese Grenze sich am Ende tendenziell »verinnerlicht« findet). Bekanntermaßen ist dem nicht so: erst neuerdings (und keineswegs allgemein) haben die modernen Staaten den Frauen das Staatsbürgertum zuerkannt (ohne daß es deswegen einer wirklichen Rechtsgleichheit entspräche).

Man sieht hier ein historisches und ein anthropologisches Problem ineinander verknotet. Ist eine politische Gemeinschaft, die einzig auf der Gleichheit ihrer Mitglieder beruht, möglich, wenn Gleichheit die Beseitigung aller »Unterschiede« bedeutet, die die Individuen durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten menschlichen Gruppe prägen, wenn sie nur auf der Universalität der »Menschenrechte« beruht? Anders gesagt, kann der Staatsbürger der x-beliebige Mensch sein, der »Mann ohne Eigenschaften«? Es scheint, als sei es eher der Nicht-Staatsbürger (der Proletarier zum Beispiel), der dieser Definition entspricht.

Historisch sind die politischen Gemeinschaften Institutionen, und die Institution, die alle anderen umfaßt, ist eben der Staat. Der Staat aber funktioniert schlicht als ein Apparat legitimer Ausschließung: der »Ausländer« nämlich, die auf seinem Territorium einer speziellen Behandlung unterliegen, und der »Minderheiten« im weiten Sinne. Diese sind organisch mit eingeschlossen in das soziale Beziehungsnetz (Familie, Arbeit, Kultur) und zugleich aus der politischen Gemeinschaft ausgeschlossen (Guillaumin 1972). Letztere wiederum findet sich nicht nur mit einer »Identität« versehen, sondern theologisch, juristisch oder historisch sakralisiert. Die institutionellen Grundlagen des modernen *Rassismus* (die sehr viel bestimmender als seine psychologischen Grundlagen sind, sofern sie die gefühlsmäßigen Ambivalenzen von Anziehung und Abstoßung durch Bezeichnung ihrer symbolischen Zielscheiben »kanalisieren«) (De Rudder 1980, 1983) liegen genau in diesen Ausschließungsprozeduren, die die staatsbürgerliche Gleichheit *beschränken* und

dadurch die politische Gemeinschaft *qualifizieren.* Die Geschichte zeigt aber auch, daß keine Ausschließung von sich aus »natürlich« ist, obwohl sie als eine solche notwendigerweise gelebt und legitimiert wird und ihre Unterbindung, manchmal jahrhundertelang, »unmöglich« und »widernatürlich« schien. Jede besondere Ausschließung (zum Beispiel die der Heranwachsenden, der Frauen oder »Abhängigen«: Dienstboten, Lohnabhängige) ist historisch und beruht auf gesellschaftlichen Bedingungen, bestimmten Kräfteverhältnissen.

Sofern es eine politische Gemeinschaft ohne Staat nicht gibt, ist die Staatsbürgerschaft unmittelbar ein Status, und der Status verbindet sich mit der Ausschließung. Die modernen Staaten gehen aber weder gleichförmig noch spontan dazu über, die Statusformen zu egalisieren. Die Einschränkung der Bürgerrechte bestimmter sozialer Gruppen (zum Beispiel des Streikrechts der Beamten und Soldaten) ist ein Beispiel. Ich komme weiter unten darauf zurück, welche Auswirkungen die Ungleichheiten der Klassen auf das reale Staatsbürgertum haben, von der Ausschließung des Proletariers bis zur Einschließung des »sozialen« Werktätigen. In den kolonialen und postkolonialen Gesellschaften (insbesondere in Frankreich) kommt ein ergänzender Faktor ins Spiel. Das Kolonialreich hatte auf dem *nationalen Territorium* ein doppeltes System der Zugehörigkeit etabliert: die französischen *Untertanen* (sujets) (die als solche nicht den Ausländern gleichsetzbar waren und von denen »Loyalität« verlangt und nötigenfalls erzwungen wurde) waren nicht allesamt volle *Staatsbürger* (citoyens), die politische Rechte genossen. Diese Situation setzt sich heute im Status der Leute aus den ehemaligen Kolonien und ihrer Nachkommen fort. Die Lage der Einwanderergruppen - stabile, in Wirtschaft und Kultur des Landes organisch integrierte Bevölkerungen - schließt sich um so mehr an die der ehemaligen Kolonialsubjekte an als eine Kontinuität in den »selbstherrlichen« Verwaltungspraktiken besteht, die ihre staatliche Behandlung charakterisieren und die sie von der nationalen Bevölkerung separieren. Das heißt, daß die »äußere« Grenze faktisch zur »inneren Grenze« geworden ist, allen Widerständen und gegenteiligen Versicherungen zum Trotz (Oriol 1985). Die Realität ist hier genau *die Umkehrung* der offiziellen Rechtfertigung: nicht *weil* diese Bevölkerungen irreduzibel anders sind, müssen sie vom Staat anders behandelt werden, sondern *weil* der Staat sie im Gegenteil rechtlich und faktisch anders behandelt, verdunkeln ihre kulturellen, beruflichen und ethnischen Unterschiede (die oft nicht bedeutender als andere innerhalb der »nationalen Gemeinschaft« sind), was sie mit der herrschenden

Bevölkerung gleichsetzt und werden Gegenstand von Diskriminierung und Ausschließung. In der Praxis bedeutet dies eine drastische Einschränkung ihrer Möglichkeiten, den Staat, von dem sie abhängen, zu kontrollieren.

Der nationale und soziale Staat

Die gegenwärtigen Debatten über die nationale Identität haben die Form des Nationalstaats vom Standpunkt seiner kulturellen Wurzeln (die bisweilen mißbräuchlich mit einem ethnischen Ursprung verwechselt werden, was gerade den Rassismus ausmacht) wie seines ethischen Ausdrucks (Patriotismus, »Zivil«-Courage, kollektiver Wille) wieder in Frage gestellt. Er wird aber noch nicht in seiner Relativität im Verhältnis zu anderen Aspekten der Dialektik von Staat und Gesellschaft und in der historischen Entwicklung seiner Funktionen wahrgenommen.

Nehmen wir den französischen Fall. Eine lange historiographische Tradition will, daß die nationale Form sowohl der Kontinuität eines bewußten Projekts der staatlichen Zentralisierung als auch dem Aufkommen einer kollektiven, wesentlich populären Identität entspringt. In der Tat ist es ein richtiger Gedanke, daß die säkulare Stabilität der territorialen und sprachlichen Einheit von Kräften abhängt, die sowohl »von oben« als auch »von unten« wirken. Trotzdem wirken diese Kräfte nicht wie im Reagenzglas. Braudel (1979) hat gezeigt, daß in der entscheidenden Periode kapitalistischer Expansion (16.-18. Jahrhundert) verschiedene politische Formen miteinander konkurrieren, die unterschiedlichen Tendenzen der Strukturierung des Austauschs und der Entwicklung der materiellen Zivilisation entsprechen. Wenn eine davon am Ende sich durchsetzt, was dem Übergang von dynastischen Staaten zu Nationalstaaten retrospektiv den Anschein einer unausweichlichen Notwendigkeit verleiht, dann offenbar sowohl deshalb, weil sie eine Lösung bot für innere Probleme (den relativen Ausgleich der Klassengegensätze, die Versöhnung der traditionellen Ökonomie mit der Industrialisierung), als auch deshalb, weil Kräfteverhältnisse im Rahmen der »Weltwirtschaft« (europäisches Gleichgewicht, koloniale Expansion, monetäre Regulation) sich darin ausprägten. Aber diese Tendenzen haben sich nur in dem Maße durchsetzen können, in dem die nationalistische Ideologie ein Massenphänomen und der Ort für einen »Konsens« geworden ist, der mächtiger ist als seine eigenen widerprüchlichen Varianten (Gallissot 1986).

Statt auf die Revolutionsperiode zurückzugehen, muß man hier den Transformationsprozeß des Staates analysieren, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit der aufkeimenden Verbindung zwischen dem *sozialen* und dem *nationalen* Staat einsetzt.

Der »soziale« Staat ist ein Staat, der progressiv Institutionen installiert zur »Normalisierung« des Konflikts zwischen den Klassen, das heißt vor allem zwischen Kapital und Arbeit: das Arbeitsrecht, das Streik- und Assoziationsrecht, das Recht auf Sozialversicherung, aber auch das öffentliche Bildungswesen, Stadtentwicklungs- und Gesundheitspolitik, Wirtschaftspolitik zur Industrialisierung, zur Kontrolle der Preise, der Beschäftigung und der Einwanderung. Kurz, ein Staat, der die Klassenkämpfe nicht *unterbindet* (er mischt sich im Gegenteil mehr und mehr in sie ein, um die »Gefährlichkeit« der »arbeitenden Klassen« zu kontrollieren, zu unterdrücken und zu disziplinieren), ihnen aber die »nackte« Form einer Konfrontation von einander *äußerlichen* Kräften nimmt, die Form eines »Bürgerkriegs« (Le Goff 1985). Die Resultate sind außerordentlich widersprüchlich. Einerseits führt diese Entwicklung zur »Legalisierung der Arbeiterklasse« (Edelman 1978), wie man es hat nennen können, das heißt zur Auflösung ihrer Autonomie und des revolutionären Potentials der Massenbewegungen durch ihre Einbindung in ein Netz vertraglich geregelter »sozialer Beziehungen«; andererseits besiegelt sie, stets vorläufig und durch Kräfteverhältnisse gestützt, die *staatliche* Anerkennung *spezifischer* Interessen der Arbeit und des arbeitenden Menschen[1] als Interessen der Allgemeinheit (Dujardin 1979, Reberioux 1986). Sie sind auch außerordentlich ambivalent im Hinblick auf die traditionellen politischen und juristischen Kategorien, indem sie fortschreitend eine wechselseitige Durchdringung, sogar eine »Verschmelzung« der öffentlichen und der privaten Sphäre, der Ökonomie und des Staatlichen verwirklichen, um jedoch am Ende eine Realität - die des »Sozialen« - auftauchen zu lassen, die sich auf keine der vorgängigen Kategorien reduziert (Donzelot 1984, Ewald 1986).

Es ist klar, daß diese Ambivalenz die Bedeutung des Staatsbürgertums selbst berührt. In gewissem Sinne stellt der Sozialstaat dessen *Ausweitung* dar. Er geht mit der Aufhebung der Einschränkungen und der Ausschließungen einher, die das allgemeine Wahlrecht restringiert: der Aufhebung des Unterschieds von »Aktivbürgern« (die durch das »Vermögen« definiert sind) und »Passivbürgern« (negativ durch das Fehlen von Besitz und die Lohnabhängkeit definiert, das heißt praktisch mit der bloßen »Arbeitskraft«, der Ware

Mensch identifiziert); der Einführung des Staatsbürgertums der Frauen (die mit ihrem progressiven Zugang zum »Arbeiterinnen«-Status zusammenfällt). Sie *inkorporiert* dem Begriff des Staatsbürgers selbst Rechte und Pflichten, welche die Spaltung zwischen dem *homo oeconomicus* und dem *homo politicus* auslöschen oder vielmehr unablässig verschieben. Anstelle von zwei institutionell getrennten Sphären, einer »privaten«, in der nur Eigentümer sich betätigen (selbst wenn sie »nur ihre Arme« zu verkaufen haben) und einer »öffentlichen«, in der jedermann nur als Träger des allgemeinen Willens gilt, der gegenüber den besonderen Interessen indifferent ist, bekommt man es mit einer Materialität der Politik zu tun, die aus sozialen und ökonomischen Bedingungen resultiert und in der die Gleichheit *durchgesetzt* oder wiederhergestellt werden muß, indem sie sich mit den Zielen von Gerechtigkeit, Solidarität und ökonomischer Effizienz verbindet. Aber diese Ausweitung ist der Gegenstand eines Konflikts, in dem der Staat zugleich Richter und Partei ist. Das heißt, daß er sich beständig den Widerspruch zwischen zwei Zielsetzungen aufzuladen hat: der durch die sozialen Bewegungen vorgebrachten Forderung im Interesse der kapitalistischen Akkumulation zu *widerstehen* und sie zur Institutionalisierung von sozialem Konsens zu *nutzen,* sogar an der Spitze der Bewegung zu stehen. Auch tendiert die Anerkennung eines »sozialen Staatsbürgertums« immer dahin, die *individuellen* Rechte zu privilegieren oder die gemeinsamen Rechte auf individuelle zurückzuführen, so daß die Bewegung, der sie entspringt, ihre Originalität und Wirksamkeit der *gemeinsamen* Aktion verdankt. Im Klartext integriert der Sozialstaat Klassencharaktere des Individuums, ohne daß er Klassen oder Klassenkampf als solche anerkennen könnte. Deshalb ist es immer möglich, die »Freiheit des Einzelnen« gegen die Ausweitung der sozialen Rechte auszuspielen.

Man beginnt heute besser die strategische Funktion zu sehen, die der Nationalismus bei der Administrierung dieses Widerspruchs erfüllte. Schon der »Paternalismus« des 19. Jahrhunderts - die Antithese zur partizipativen Staatsbürgerschaft, aber auch die Präfiguration der Integrationsmechanismen des Sozialen - war begleitet von einer intensiven Verwendung patriotischer Ideologie und einer regelrechten Produktion von Symbolen und Riten der nationalen Identität durch Familie, Schule, Militärdienst und Umwandlung der regionalen Identitäten (Murard/Zylberman 1976, Noiriel 1986). Vollendet wurde die Verschmelzung von Sozialstaat und Nationalstaat in der *Union sacrée* und der Politik des »Wiederaufbaus« nach

den Weltkriegen. Sie spiegelt sich wider im Nationalismus der Arbeiterbewegung. Über allem hat sie sich auf den *kolonialen* Imperialismus und die *inneren* Spaltungen der Arbeiterklasse gestützt, die durch den Status der verschiedenen Einwanderungswellen (Arbeitsplatzunsicherheit, Überausbeutung und politischer Ausschluß) unterhalten wurden (Noiriel 1984). Die sich herausbildende französische Staatsbürgerschaft erschien daher als das *Korrelat einer Nationalisierung des Staatsbürgertums,* als ein durch nationale Zugehörigkeit, Assimilation an die »Nationalkultur« und »Naturalisierung« teils wirklich, teils imaginär *garantierter* Status.

Am Scheideweg

Wenn es im gegenwärtigen Frankreich eine Krise des Staatsbürgertums gibt - vergleichbar derjenigen, die andere Länder betrifft, aber durch spezifische Merkmale geprägt -, dann ist es eine Krise dieses historischen Komplexes. Tatsächlich ist es, als fiele der »Erfolg« der Integration zusammen mit der Auflösung seiner Grundlagen und dem Zutagetreten seiner Grenzen. Eine Sitution, die nur in den Formen einer tiefgreifenden politischen und ideologischen Malaise gelebt werden kann und erneut die Bedingungen für einen Konflikt zwischen unvereinbaren historischen Projekten schafft, getragen von sozialen Kräften, die dabei sind, sich neu zusammenzusetzen.

Die mehr oder weniger nahen Ursprünge dieser Krise - die gewaltsame oder ausgehandelte, jedenfalls unvollständig durchgeführte Dekolonisation; die wirtschaftliche Depression; die technologischen Umwälzungen in der Industrie; die Gigantomanie des Staatsapparats; die chronische Unsicherheit der internationalen Beziehungen - wurden schon häufig angesprochen. Ich möchte deshalb den Akzent auf andere Aspekte legen.

Zunächst zeitigen die Internationalisierung und Intensivierung der Zirkulation von Menschen, Kapitalien, Ideen und Verhaltensmuster ihre Wirkungen an beiden Polen der gesellschaftlichen Hierarchie: sowohl im »Kosmopolitismus« der herrschenden Klassen als auch in der »pluriethnischen« Zusammensetzung der Arbeiterbevölkerungen. Die multikulturelle Gesellschaft - mit der assimilatorischen Uniformität ebenso unvereinbar wie mit der Unübersetzbarkeit der Kulturen, ihrer Immobilität - ist keine theoretische Fiktion, sondern eine Alltagsrealität, die von mehreren Seiten gleichzeitig voranschreitet. Die nationale Identität, verstanden als eine *exklusive* Zugehörigkeit,

ohnehin ein Mythos (und ein neuerer dazu), erscheint immer weniger realisierbar. Zwischen der naturalistischen Vorstellung des Staatsbürgers und den wirklichen Grundlagen seiner Autonomie tritt eine Verschiebung ein.

Zweitens ist diese Internationalisierung von einer *Multiplikation politischer Subjekte* begleitet, die weder mit dem traditionellen Nationalstaat noch mit dem »individuellen Staatsbürger« zusammenfallen, der fest in seinem Personenstand wurzelt. Manche sind »öffentlich«, überschreiten aber den Rahmen des Nationalstaats: so die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft, die zunehmend einen sozialen, rechtlichen, sogar militärischen Gehalt bekommt; aber auch die »Gemeinschaften«, die aus der Transformation der früheren Kolonialreiche hervorgegangen sind. Andere sind im Gegenteil »privat«, obwohl ihr Handeln de facto *politisch* ist, das heißt mit dem des Staates konkurriert: so die multinationalen Unternehmen, aber auch die »Nicht-Regierungsorganisationen«, in denen sich, den Einschränkungen staatlicher Interessen teilweise entzogen, eine Praxis der Verteidigung der »Menschenrechte« entwickelt. Wieder andere entsprechen schließlich der Verselbständigung projektgebundener Zusammenschlüsse, städtischer und regionaler Solidaritätsnetze oder einer transnationalen Jugendkultur, in denen die Perspektiven für eine politische Aufwertung der »Zivilgesellschaft« gesucht werden. Trotz ihrer Heterogeneität liegt das Gemeinsame dieser (»makropolitischen« oder »mikropolitischen«) Tendenzen darin, daß sie das Vertretungs- und Handlungsmonopol des Nationalstaats bekämpfen und manifestieren, daß die sozialen Beziehungen in der gegenwärtigen Form seiner Institutionen nicht aufgehen. Auf der einen Seite nehmen die Schwierigkeiten der Kontrolle staatlicher und ökonomischer Mechanismen durch lokale oder berufliche Gemeinschaften dadurch zu. Auf der anderen Seite setzen sie flexiblere und ausgedehntere Räume öffentlicher Kommunikation und sozialer Bewegung frei, die ebensoviele *Territorien* des von seinem rein verwaltungsmäßigen Status freigesetzten »Staatsbürgers« sind.

Indessen muß man auch konstatieren, daß die Internationalisierungs- und Pluralisierungstendenzen des Politischen eine mächtige nationalistische und traditionalistische Reaktion provozieren. Ich denke natürlich nicht nur an die Phänomene des »Fundamentalismus« und der ethnischen Intoleranz, die zugleich in der Dritten Welt und in den »alten« europäischen Nationen zu beobachten sind, sondern an das Bestreben der Staaten und der herrschenden Klassen, die Staatsbürger für den »Wirtschaftskrieg« zu mobilisieren. Es ist

bezeichnend, daß ein Thema dieser Mobilisierung darin besteht, *die Nation selbst als ein Unternehmen vorzustellen* (das »Unternehmen Frankreich«, *l'éntreprise France),* das sich im Rahmen eines verallgemeinerten Marktes Produktivitäts- und Rentabilitätsziele setzen muß und dessen (lebenslang) Beschäftigte die National-Staatsbürger wären. Dem entspringen neue Formen zur Rationalisierung der Ausschließungs- und Assimilationsprinzipien.

Es ist keine unzulässige Verkürzung, wenn man einen latenten Widerspruch zwischen der solch einer Formulierung inhärenten relativen *Entpolitisierung* (als letzte Konsequenz der Tendenz zur »Technisierung« der Strategien zur sozialen Konsensproduktion, die Instrumentierung des »politischen Spektakels« inbegriffen), und der *Aufwertung des Politischen* sieht, die umgekehrt in der Idee des »Staatsbürgers im Betrieb« enthalten ist, als letzter Konsequenz der Wortergreifung durch die Lohnabhängigen und ihrer Kontrolle über die wirtschaftlichen Entscheidungsprozesse; oder in der Idee des Neuen Staatsbürgertums, in der die Forderung nach demokratischer Regelung der Sicherheits-, Wohnungs-, Verkehrs-, Umwelt- oder Erziehungsfragen durch die *»collectivités de base«* zum Ausdruck kommt. Dieser Widerspruch kann selbst nur durch die Ausformung universalistischer Ideale, sozialer Bewegungen und revolutionärer Repräsentativinstitutionen aufgelöst werden.

Zwischen diesen demokratischen Erfordernissen und den Forderungen nach staatsbürgerlichen Rechten, die über die rigide Gleichsetzung von Staatsbürgerschaft und Nationalität hinausgehen - wie der völligen Befreiung des Rechts auf Wohnung und Arbeit, der Ausweitung der politischen Rechte auf die eingewanderten Arbeiter, der Verallgemeinerung der doppelten Staatsbürgerschaft, der realen Gleichheit von Einheimischen (*nationaux)* und Nicht-Einheimischen *(non-nationaux*) vor dem Gesetz und der Verwaltung etc. - gibt es keine prästabilierte Harmonie. Aber es gibt eine weite faktische Konvergenz. Die demokratischen Erfordernisse überschreiten das Feld der Forderungen nach der kulturellen Gleichheit oder dem »Recht auf Unterschied«, aber sie beziehen von hierher zu einem guten Teil ihre Dynamik. Umgekehrt läßt sich die Ausweitung des Staatsbürgertums über die nationalen Beschränkungen nicht in den traditionellen Formen der Untergebenheit und des Gleichgewichts zwischen Individuum und Staatsapparat machen. Das zeugt davon, daß die Dialektik von »Vertrag« und »Status« oder von Untertan und Staatsbürger durch neue Etappen hindurch muß. Das Staatsbürgertum im modernen Staat ist am Scheideweg.

»Menschenrechte« und »Bürgerrechte«
Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit*

Die Aktualität der Aussagen in der »Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte« (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen)* von 1789, die sich in den letzten Jahren bestätigt fand, präsentiert sich uns in einer gleichwohl paradoxen Form. Sie geht mit dem Bewußtsein eines offenbar irreparablen Auseinandertretens von Begriffen (Freiheit, Gleichheit) einher, die trotzdem als gleichermaßen notwendig empfunden werden. Nicht nur der moderne Liberalismus stellt fest, daß »Freiheit« und »Gleichheit« sich außerhalb sehr enggefaßter Grenzen (denen einer Rechtsform) wechselseitig ausschließen, auch der Sozialismus teilt weithin diese Auffassung, und zwar gerade in dem Moment, wo es in der Praxis so aussieht, als würden die Forderungen von Freiheit und Gleichheit einander wechselseitig bedingen - man sieht es ebensogut an den Kämpfen für Demokratie in den vormals »sozialistischen Ländern« wie an den antirassistischen Bewegungen in Westeuropa oder an den Kämpfen der Schwarzen in Südafrika.

Dieser sehr tiefgreifende Widerspruch nährt sich von mehreren Selbstverständlichkeiten, die nur selten in Frage gestellt werden: insbesondere der Evidenz, die Gleichheit sei wesentlich ökonomisch und sozial, während die Freiheit vor allem rechtlich-politischer Natur ist. Aber zugleich ist da jene Evidenz, oder Pseudo-Evidenz, in der Liberalismus und Sozialismus - wenn auch mit umgekehrten Konsequenzen - letztlich übereinstimmen, daß nämlich die Gleichheit durch Intervention des Staates hergestellt wird, weil sie wesentlich eine Sache der Umverteilung ist, während die Erhaltung der Freiheit an die Einschränkung dieser Intervention geknüpft ist, ja sogar an die permanente Verteidigung gegen ihre »widernatürlichen« Effekte. Mir scheint, es ist diese durchgängige, aber unkritische Bezugnahme auf den als homogener Block bezeichneten Staat, die beständig sowohl die Differenz des »Formalen« und »Wirklichen« (oder »Substantiellen«) in den Rechten als auch die Vorstellung reproduziert, bei der Gleichheit ginge es sich um etwas ausschließlich Kollektives, während die Freiheit (jedenfalls der »moderne

* Erschien als Ausarbeitung eines Beitrags zum Kolloquium »Gleichheit/Ungleichheit« in Cattolica (September 1989) in *Actuel Marx,* Nr.8, 2. Halbjahr 1990 (Dossier »Liberté, égalité, différence«).

Freiheitsbegriff«) im Kern individuelle Freiheit sei - und dies sogar im Bereich öffentlicher Freiheiten (die also im Kern als öffentliche Garantien privater Freiheiten zu denken wären).

Von hier stößt man unmittelbar auf jenes Grundparadox, welches das Auseinandertreten von »Menschenrechts«- und »Bürgerrechts«-Diskurs darstellt. Der Menschenrechtsdiskurs (vor allem als die Verteidigung, nicht so sehr als die Eroberung der Menschenrechte formuliert) deckt heutzutage ein sehr weites Spektrum ab, das von der Gewissensfreiheit oder der individuellen Sicherheit bis zur Forderung des Existenzrechts oder des Selbstbestimmungsrechts der Völker reicht. Aber er bleibt ganz und gar *unterschieden* vom Diskurs der Bürgerrechte, der in seiner Aussage selbst hin- und herschwankt zwischen der Ausweitung der politischen Sphäre auf neue Bereiche (zum Beispiel die Ökologie) und der Aufwertung des im klassischen Sinne Politischen - gleichbedeutend mit der kollektiven Institution von Beratung und Beschlußfassung - gegen den Zugriff des Ökonomismus und der Technokratie. Es scheint, als sei es sehr schwierig, vielleicht immer schwieriger, die für die revolutionären Äußerungen von 1789 typische Gleichsetzung aufrechtzuerhalten, auf die ich zurückkommen werde: die von »Mensch« (*homme)* und »Staatsbürger« (*citoyen*). Es besteht eine fast schon allgemeine Übereinstimmung darin, daß die Gleichsetzung von Mensch und Staatsbürger automatisch zum Totalitarismus führt, in die Diktatur totaler »Politisierung«, wie man es oft genannt hat. Aber dieses Einvernehmen hat als Gegenstück die feierliche Erklärung, daß die Menschenrechte, so natürlich und universell ihre Notwendigkeit auch ist, im Kern doch ein Ideal darstellen, um nicht zu sagen eine Utopie.

Man kann sich nun nach den Gründen für dieses Auseinandertreten fragen, das in dem Moment ins Auge springt, wo der Bezug auf den rechtlichen Universalismus neue Aktualität gewinnt. Es gibt verschiedene praktikable Erklärungen, die allgemein bekannt sind. Die eine beschwört die menschliche Natur: zwischen »Menschenrechten« und »Bürgerrechten« gäbe es demnach dieselbe Kluft wie zwischen dem theoretisch guten Kern der menschlichen Natur, ohne den eine wirkliche Gemeinschaft undenkbar wäre, und der praktischen Bösartigkeit der empirischen Individuen, die der Gewalt ihrer Leidenschaften, ihrer Interessen und ihrer Existenzbedingungen unterworfen sind. *Homo homini deus, homo homini lupus.* Eine andere banale und weitläufig praktizierte Erklärung ist die historische: die Zeiten sind eben vorbei, die Bedingungen, unter denen

sich die konstitutive Evidenz der Aussagen von 1789 geltend machen konnte, existieren nicht mehr. Gewiß sind wir nicht mehr »Menschen« des achtzehnten Jahrhunderts, und es ist zweifelhaft, ob wir noch »Staatsbürger« des neunzehnten sind. Wir sind in einem gewissen Sinne mehr als dies (wir leben beispielsweise in einer Welt globaler Kultur und Kommunikation, die die nationale Staatsbürgerschaft, den unübersteigbaren Horizont der Konstituentien der Revolutionsperiode, relativiert); in anderem Sinne sind wir weniger als das, weil unsere »ausdifferenzierten« Gesellschaften nicht nur nach Klassen, sondern dem Status gemäß organisiert sind.

Ich würde eine andere, mehr an den Kern gehende Art der Erklärung vorziehen: sie macht schlicht geltend, daß die »Gründungs«-Aussagen eben aufgrund ihrer Einfachheit und ihrer revolutionären Radikalität einen Widerspruch aufweisen, der es ihnen verbietet, sich einem festgefügten System einzuordnen. Oder noch besser: daß der Widerspruch im zweiten Grade im instabilen Verhältnis zwischen dem aporetischen Charakter der Aussagen (vgl. Balibar 1989) und dem konfliktträchtigen Charakter der Situation liegt, der sie entspringen und die ihnen als Referenz dient. So zwar, daß jeder Versuch einer Reaktivierung der Aussage der *Menschen- und Bürgerrechte,* der sich allein auf ihre Wahrheit gründet, mit den Effekten der Entwicklung ihrer eigenen Spannungen zwangsläufig kollidiert. Dieser Weg scheint mir der fruchtbarste, weil er sich auf unterschiedliche Weise praktizieren läßt.

Marcel Gauchet hat kürzlich in einem bemerkenswerten Buch über *Die Revolution der Menschenrechte* (1989), das vom neoliberalen Standpunkt erforscht, warum die Revolution für uns »beendet« ist (aber auch, warum sich dieses Resultat so »verspätet« einstellt), Text um Text verfolgt, was ihm als Entwicklung der grundlegenden Aporie erscheint: die Tatsache nämlich, daß der Kern der *Erklärung* von 1789 in der Einsetzung eines *absoluten* Begriffs der nationalen Souveränität bestünde, die sich in mimetischer Umkehrung der monarchischen Souveränität entgegensetzt, um die Repräsentation des Volkes zu legitimieren. Dem »einen und unteilbaren« Willen des absoluten Monarchen müssen die Verfassungsväter »einen« gleichfalls unteilbaren »allgemeinen Willen« entsprechen lassen, der gleichfalls über alle Autorität verfügt, der aber letztlich nur auf den die Nation bildenden Individuen beruht. Ein solcher Begriff ist dazu verurteilt, zwischen direkter Demokratie und revolutionärer Diktatur zu schillern. Er erweist sich als unvereinbar mit der pragmatischen Institution eines rechtlichen Rahmens für die moderne Politik,

handle es sich um den Ausgleich der Gewalten von Legislative und Exekutive oder der Vorrechte des Staates mit der Unabhängigkeit der Individuen. Die Revolution ist daher unmittelbar ein Fehlschlag, bis dann in einem ganz anderen Kontext - nach einem Jahrhundert von politischen Auseinandersetzungen und Systemkrisen - ihre symbolischen Aussagen die Funktion eines mehr oder minder konsensförmigen regulativen Ideals erlangen.

Symmetrisch dazu hat kürzlich Florence Gauthier (1988, 1989) in einer Reihe von Artikeln, die die Tradition des revolutionären Idealismus (von Robespierre und Fichte über den jungen Marx bis heute zu Ernst Bloch) wiederentdecken und erneuern, zu zeigen versucht, daß zwischen der jakobinischen Montagnard-Phase und der gemäßigten Thermidor-Phase des Konvents ein Bruch stattgefunden hat. Die Aussagen von 1789, die um den Primat der *Freiheit* und das Streben nach ihrer Universalität kreisen, und die von 1793, die den latenten *Egalitarismus* dieser Konzeption entwickeln - als universelle Reziprozität oder universelle wechselseitige Anerkennung der Freiheiten, bis hin zur Grundfreiheit, zu existieren (das »Existenzrecht« mit seinen ökonomischen Konsequenzen) - stehen demnach in einer Kontinuität. Sie gehen aus der klassischen, vor allem Lockeschen Idee einer *Erklärung des natürlichen Rechts* hervor, das die Assoziation oder Staatsbürgerschaft begründet und die politische Sphäre sowie die Funktion des Staates von der menschlichen Natur her begrenzt. Dagegen wird in der thermidorianischen *Erklärung* von 1795, die um die Unantastbarkeit des *Eigentums* und um die Wechselseitigkeit der »Rechte« und »Pflichten« kreist, der universellen Naturgrundlage der Staatsbürgerschaft ein bestimmtes »soziales« Fundament substituiert: es hätte ein Bruch stattgefunden, sogar eine Umkehrung. Dies bringt wohlgemerkt die konterrevolutionäre Reaktion gegen die Entwicklung der sozialen Konflikte zum Ausdruck, und insbesondere die Reaktion gegen die Art, in der die popularen, nicht »bourgeoisen« Elemente der Revolution mit dem Universalismus der Menschenrechte unaufhörlich *Politik* gemacht haben - entgegen den praktischen Restriktionen, die diese durch ihre eigenen Verfasser erfuhren: der Unterscheidung zwischen »aktiver« und »passiver« Staatsbürgerschaft auf Grundlage eines Zensus und der Ausschluß der »faktischen Gleichheit« aus dem Bereich natürlicher Rechte.

Ich würde meinerseits weder die eine noch die andere dieser zwei Interpretationsweisen des inneren Widerspruchs des revolutionären Moments exakt übernehmen. Die eine wie die andere scheint mir

aus ganz unterschiedlichen Gründen das Spezifische zu verfehlen. Schematisch ausgedrückt, glaube ich *weder,* daß das 1789 geprägte Konzept der »nationalen Souveränität« die Wiederkehr der monarchischen Souveränität im Rahmen grundlegender Kontinuität ist, indem es gewissermaßen eine Transzendenz durch eine andere ersetzt, *noch* glaube ich, daß der Bezug auf den Menschen und die Universalität seiner Natur, welche die Bürgerrechte »begründet«, hier dem Grundtenor seiner ideologischen Quellen folgt, die man unter den Oberbegriff des klassischen »Naturrechts« bringen kann.

Was die Souveränität betrifft, so besteht die revolutionäre Innovation, wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe (Balibar 1989), gerade in der Subversion ihres traditionellen Begriffs, indem sie die in hohem Maße paradoxe These einer *egalitären Souveränität* aufstellt - praktisch ein Widersprach in sich, aber die einzig mögliche Weise, jede Transzendenz radikal zu verabschieden und die politische und soziale Ordnung in das Element der Immanenz, der Selbstkonstitution des Volkes einzuschreiben. Dem entspringt indes unmittelbar jene ganze Serie von Widersprüchen, die sich daraus entwickeln, daß die sogenannte »zivile« Gesellschaft und erst recht der Staat gänzlich durch Hierarchien oder Abhängigkeiten strukturiert sind, die für die Souveränität ohne Belang zu sein hätten und die doch zugleich wesentlich sind für ihre Institutionalisierung.

Was das *erklärte Naturrecht* angeht, so halte ich das revolutionäre Moment der *Déclaration* und ihre ununterbroche Wirksamkeit im Verlauf der sozio-politischen Kämpfe in der Tat für wesentlich. Ich habe mit anderen Worten keine Zweifel, daß die *Materialität dieses Äußerungsakts* der Ansatzpunkt für die Reihe der Forderungen gewesen ist, die sich schon anderntags auf die *Déclaration* berufen sollten und verlangen, daß das Recht der Frauen, der Arbeiter, der kolonisierten »Rassen« in die Staatsbürgerschaft aufgenommen wird. Aber ich glaube keineswegs, daß es sich in die Kontinuität des klassischen Naturrechts einschreibt, daß es von Locke herkommt oder gar rousseauistisch ist, als Vollendung oder Radikalisierang dieser Tradition. Historisch und epistemologisch entstammt der Kern der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* - was immer das »Selbstbewußtsein« ihrer Verfasser gewesen sein mag, die mit ihrer eigenen intellektuellen Ausbildung im *Ancien Régime* zu ringen hatten - nicht den vorher bestehenden Ideologien. Er fügt sich nicht mehr in den Rahmen der Theorien über die »menschliche Natur« als Grandlage oder Garantie einer Rechtsordnung, die vom 16. bis zum 18. Jahrhundert die Alternative zu den Theorien des »Gottesgnadentums«

bildete und den Gegnern der absoluten Monarchie die Argumentationsbasis lieferte. Er nimmt ihre Terminologie - zum Teil - nur auf, um ihre Logik zu annullieren. Auch ist das von ihm unmittelbar Verursachte nicht der Triumph des klassischen Naturrechts, er eröffnet vielmehr unwiderruflich dessen Krise, ein *neues* ideologisches Feld, in das die politisch-philosophischen Ideologien des 19. Jahrhunderts sich dann einordnen werden.

Das klassische Naturrecht ist durch die extreme Mannigfaltigkeit seiner Auffassungen der menschlichen Natur und seiner Begründungsschemata der Zivilgesellschaft gekennzeichnet, die ebensovielen Strategien zur Reform der politischen Institution entsprechen. Die Aussagen von 1789, in einem veritablen Kraftakt aus den Debatten einer »nationalen Vertretung« hervorgegangen, die unter dem dreifachen Zwang ihrer eigenen Interessen, des offenen, aber noch nicht entschiedenen Konflikts mit der Monarchie und der »großen Furcht« vor den Volksaufständen arbeitete, sind dagegen durch eine bemerkenswerte *Einfachheit* gekennzeichnet (die ich an anderer Stelle ein *fait de droit,* eine Rechtstatsache genannt habe), und wir werden sehen, daß deren Grundlage rein *negativ* ist, die Problematik der Ursprünge und Modalitäten der Assoziation überspringend. Bemerkenswert ist vor allem, daß der Begriff des »Vertrags« darin fehlt.[1] Die Komplexität und Heterogeneität der Theorien des klassischen Naturrechts, ob kontraktualistisch oder anti-kontraktualistisch, etatistisch oder ökonomistisch, »entspricht« jedoch der relativen Homogeneität einer aufsteigenden sozialen Klasse, die man Bourgeoisie nennen kann, während die durchgängige Einfachheit der Menschenrechtserklärung auf dem Feld der Ideen, oder vielmehr der Worte - Worte, die der Kontrolle ihrer Autoren unmittelbar entgleiten - die wirkliche soziale *Komplexität* der Französischen Revolution repräsentiert: die Tatsache, daß diese schlicht und einfach nicht, oder schon nicht mehr eine »bürgerliche Revolution« ist, sondern eine von der Bourgeoisie und dem Volk, oder den nichtbürgerlichen Massen, in einem permanenten Verhältnis von Bündnis und Auseinandersetzung zusammen gemachte Revolution. Es ist eine Revolution, die unmittelbar mit ihrer eigenen inneren Anfechtung zu kämpfen hat, ohne die sie gar nicht existieren würde, und die unablässig der Einheit ihrer Gegensätze hinterherläuft.

Kommen wir nun zu diesem Kern revolutionärer Aussagen. Er liegt, wie mir scheint, in einer doppelten Identifikation, deren Termini sich wechselseitig explizieren und ihm seinen Inhalt geben.

Erste Identifikation: die des *Menschen* mit dem *Staatsbürger.* Hier

muß man sich vorab für oder gegen eine bestimmte Lektüre entscheiden, weil eine lange, quasi offizialisierte Tradition den Gehalt dieser siebzehn ursprünglichen Artikel als den Ausdruck einer *Unterscheidung* zwischen den (universellen, unveräußerlichen, unabhängig von jeder sozialen Institution bestehenden, mithin potentiell immer vorhandenen etc.) »Menschenrechten« und den (positiven, institutionalisierten, begrenzten, aber wirklichen) »Bürgerrechten« interpretiert, was wiederum zu einer *Begründung* der letzteren durch erstere führt. Und in der Tat muß man, um »begründen« zu können, das Begründende vom Begründeten unterscheiden, aber es ist hier eben die Frage, ob wir es im Text selbst überhaupt mit einer »Begründungs«-Aussage zu tun haben. Zweifelsohne enthält auch die *Dualität* der Termini »Mensch« und »Staatsbürger« (*citoyen*) die Möglichkeit zu einer Unterscheidung, deren Effekte wir noch beobachten werden. Aber sie kann und muß in ihrem Kontext anders interpretiert werden. Man lese noch einmal die *Déclaration,* und man wird sehen, daß »Menschenrechte« und »Bürgerrechte« in Wirklichkeit gar nicht auseinandertreten; es gibt keinerlei inhaltliche Differenz: es sind genau *dieselben.* Folglich treten auch *Mensch* und *Staatsbürger* nicht auseinander, zumindest nicht, sofern sie praktisch durch Art und Ausdehnung der Rechte »definiert« sind, über die sie verfügen. Genau von der Art ist aber der Gegenstand der *Erklärung.* Ich erinnere, daß als »natürliche und unantastbare Rechte des Menschen« *die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit und der Widerstand gegen Unterdrückung* aufgezählt werden (Art.2), das heißt genau diejenigen, von denen der Fortgang der Erklärung aufweist, daß die Gesellschaftsverfassung ihre rechtsförmige Organisation ist.

Was ist also auf dieser Ebene das Problem? Es ist zunächst *die Präsenz des Widerstands gegen Unterdrückung,* von dem sich zumindest sagen läßt, daß er nicht ausdrücklich im Nachhinein eingeführt wird. Aber man kann gleichzeitig sagen, daß er das Korrelat der Freiheit ist, die Garantie ihrer Wirksamkeit - frei sein heißt, jedem Zwang, der die Freiheit zerstört, widerstehen zu können -, und daß er den verbalen Niederschlag des revolutionären Kampfes darstellt, der diese Freiheit als eine Errungenschaft durchsetzt.[2] Auf der anderen Seite ist es die *offensichtliche Abwesenheit der Gleichheit.* Aber diesen Anschein gilt es sogleich zu korrigieren, indem man noch einmal die Artikel 1 (»Die Menschen sind und bleiben von Geburt frei und gleich an Rechten ...«) und 6 liest (»Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens. Alle Bürger haben

das Recht, ... zu seiner Bildung beizutragen; es muß für alle gleich sein ... Alle Bürger, die vor seinen Augen gleich sind, haben gleichermaßen Zugang ...«). Diese Formulierungen kompensieren nicht nur die »Abwesenheit« der Gleichheit in der Aufzählung des Artikels 2: sie kehren seine Bedeutung um, indem sie die Gleichheit zu dem Prinzip oder zu demjenigen Recht machen, das faktisch alle anderen zu einer Einheit *verknüpft.*

In der Behandlung der Gleichheit in der *Erklärung* findet die Gleichsetzung des *Menschen* mit dem *Staatsbürger* ihren stärksten und präzisesten Ausdruck. Eben dies wird man ihr auch unverzüglich zum Vorwurf machen, und dies wiederum führt sehr schnell dazu, Mensch und Staatsbürger, »Menschenrechte« und »Bürgerrechte« in der einen oder anderen Weise zu trennen, während wir hier die Bestätigung finden, daß sie im revolutionären Moment, dessen Äußerungsakt (die »Erklärung«) nicht auseinanderzudividieren ist, zusammenfallen. Nicht nur, daß die *Erklärung* keinerlei »menschliche Natur«, als ein zugrundeliegendes Fundament oder als äußerliche Garantie, *über* der Gesellschaft oder der politischen Ordnung etabliert; sie identifiziert auch die Menschenrechte insgesamt mit den politischen Rechten und identifiziert auf diesem Wege, die Theorien der menschlichen Natur ebenso überspringend wie die der theologischen Übernatur, den individuellen oder kollektiven Menschen mit dem Glied der politischen Gesellschaft.

Es ist nicht unnütz, hier kurz darüber nachzudenken, was eine solche Auffassung von den - im strengen Sinne »naturalistischen« - Aussagen der antiken Tradition unterscheidet. Die Gleichsetzung von Mensch und Staatsbürger 1789 ist *keine* Neuauflage des *zoon politikön.* Tatsächlich basiert die Vorstellung des *zoon politikön,* sofern sie wirklich den Institutionen der griechischen Polis oder der römischen Civitas entspricht, nicht auf der Identifizierung von Freiheit und Gleichheit, sondern auf einer völlig andersartigen Setzung, nämlich von *Gleichheit in den Grenzen der Freiheit.* Diese wird als ein sozialer *Status* betrachtet, der, je nachdem, auf einer Tradition, einer Konstruktion oder einer natürlichen Qualität der Individuen gründet. Die Gleichheit ist hier lediglich eine Konsequenz, ein Attribut der Freiheit. Eine Umkehrbarkeit der zwei Termini könnte es hier nicht geben. Daher, und gerade in den Texten, die den demokratischen Implikationen der Auffassung von Staatsbürgertum am meisten auf den Grund gehen wie beispielsweise bestimmte Passagen in Aristoteles' *Politik,* die seltsame Beschränktheit dieses Begriffs - oder was dem modernen Leser zumindest als eine solche erscheinen

muß. Aristoteles »definiert« das Staatsbürgertum durch die abwechselnde Ausübung der Funktionen von Befehl und Gehorsam, also durch eine starke Form verallgemeinerter *Reziprozität* der freien, männlichen und erwachsenen Individuen (die auch Grundlage ihrer *philia* ist, dem Gattungsbegriff des »sozialen Bandes«), Dieser Reziprozität entspringt eine kosmologische Stellung des »Staatsbürgers« zwischen zwei Extremen des Unzureichenden und Übermäßigen, die gleichzeitig *die anthropologischen Grenzen des Politischen* sind: dem Unter-Menschen in seinen verschiedenen Gestalten (Frau, Sklave, Kind), dem Über-Menschen in Gestalt des Weisen, des Gottes oder des Heros. Aber da, wo wir heute eine widersprüchliche Verbindung sehen, die eines Universalitäts-Entwurfs und einer willkürlichen Begrenzung, gibt es in Wirklichkeit nur die Anwendung einer anderen Logik, in der »Freiheit« einen Status, eine Persönlichkeit repräsentiert und »Gleichheit« eine Funktion und ein Recht, die mit diesem Status verbunden sind.

Umgekehrt wäre es ebenso abwegig, unter dem Vorwand historischen Bewußtseins den klassischen Gegensatz des Liberalismus zu übernehmen: die *Erklärung* hätte demnach im Gegensatz zur griechischen (und mehr noch römischen) Einheit des Gesellschaftlichen und Politischen ihre Trennung etabliert - oder ihre »bürgerliche« Trennung -, die selbst auf der Unterscheidung einer öffentlichen und einer privaten Sphäre beruht. Daß Marx in einer berühmten Jugendschrift diese zeitgenössische Lektüre selbst aufgenommen hat, ändert nichts daran, daß es fundamental eine Fehldeutung im Verhältnis zum Buchstaben, zur Materialität der Aussagen ist. Der Mensch der *Erklärung* ist nicht das »private Individuum« im Gegensatz zum Staatsbürger, der das Glied des Staates wäre. Es ist eben der Staatsbürger, und diese Feststellung muß uns umgekehrt dahin führen, zu fragen, wie es kommt, daß in einem revolutionären Text, dessen Bestimmung - zumindest in den Augen seiner Verfasser - die Einsetzung eines neuen Staates war, gerade die Auffassung des Staates selbst derart problematisch ist. Die Antwort kann nur im Studium der subversiven Wirkungen einer radikal neuartigen Idee liegen, die genau das Verhältnis der Gleichheit zur Freiheit betrifft und die universell auftritt.

Was ist das für eine Idee? Nichts weniger als die *Identifizierung* der beiden Begriffe. Liest man sie ganz wörtlich, so sagt die *Erklärung* in der Tat, daß die Gleichheit mit der Freiheit identisch ist, und *gleich der Freiheit* ist, und umgekehrt. Jede ist das genaue »Maß« der anderen. Das ist es, was ich mit einem bewußt eigenwilligen

Ausdruck den *Satz der Gleichfreiheit* (egaliberté) zu nennen vorschlage, mit einem Wort, in dem alles mögliche drinsteckt und das im Französischen »unmöglich« ist,[3] das allerdings allein den zentralen Satz zum Ausdruck bringt. Es gibt nämlich zugleich die Bedingungen an, unter denen der Mensch Stück für Stück Staatsbürger ist, und den Grund für diese Angleichung. Der Gleichsetzung von Mensch und Staatsbürger liegt also, eben als Grund ihrer Universalität - als ihr *Präsupponiertes* - der Satz der Freiheit-und-Gleichheit zugrunde, oder vielmehr, er liegt *in ihr* selbst.

Dieser Satz hat den Status einer Evidenz (»self-evident truth« hatten die Amerikaner gesagt), oder genauer, er hat den Status einer Gewißheit, das heißt, daß seine Wahrheit nicht bezweifelt werden kann. Daher kommt es indessen, daß sie es wird, und sogar ständig bezweifelt wird, wenn auch in den Formen der Verneinung, die nicht aufhören, das Gewicht, das ihr zukommt, einzugestehen und ihre Bedeutung als irreversibler Tatbestand zu manifestieren.

Das kann sich nicht nur der Tatsache verdanken, daß wir hier zwei Wörter haben. Ihre formelle Unterscheidung ist offenbar notwendig für die Setzung einer Bedeutungsidentität. Besser gesagt: damit *Freiheit* und *Gleichheit* als identisch gedacht werden können, muß man eine ursprüngliche Differenz, die in die relativ verschiedenen Geschichten der Wörter »Freiheit« und »Gleichheit« *vor* der Aussage von 1789 eingeschrieben ist, auf den Punkt des Zusammentreffens reduzieren, der das gesamte Tableau auf einen Schlag verändert. Von einem anderen Standpunkt aus schlägt sich hier einfach die Tatsache nieder, daß die Revolutionäre von 1789 zwei Gegner und zwei Prinzipien *gleichzeitig* bekämpften: *den Absolutismus,* der als Negation der Freiheit erschien (in der fortbestehenden »Tatsache des Herrschers«) und die *Privilegien,* die als Negation der Gleichheit erschienen (im fortbestehenden »Recht des Stärkeren«). Die Monarchie und die Aristokratie, deren politisch-soziale Einheit von ihnen im Begriff des »Ancien Régime« unmittelbar zusammengedacht wurde, dieses Amalgam, mit dem sich die Kritiker der Revolution unaufhörlich herumschlagen werden, bis heute, insbesondere indem sie in der Revolution eine »Revolution der Freiheit« von einer »Revolution der Gleichheit« unterscheiden.

Was der Erkenntnis dieser radikalen These aber noch grundlegender entgegensteht, ist die platonische Lektüre der Texte: man betrachtet die Freiheit und die Gleichheit als Ideen oder Wesenheiten, man sucht die gemeinsame *Natur* von Freiheit und Gleichheit. Es gibt auch noch einen anderen Grund: man ahnt, daß man, um dieser

Identität »empirischen Gehalt«, einen positiven »Bezug« zu verleihen, angeben müßte, *welche* Freiheit und *welche* Gleichheit identisch sind, oder vielmehr *in welchen Grenzen* sie identisch sind. Kurz, man stößt hier auf eine frappierende Unbestimmtheit. Es handelt sich um zwei Probleme, die miteinander verknüpft, aber voneinander unterschieden sind. Im Falle des ersteren ist die Antwort einfach, aber von extremer Tragweite, weil es hier um nichts weniger als darum geht, welchen Status die *Wahrheit* im Satz der Freiheit-und-Gleichheit hat. Im Falle des zweiten ist die Antwort praktisch unmöglich oder vielmehr dazu bestimmt, offen zu bleiben, was von nicht geringerer Tragweite sein dürfte, weil es hier schlicht um die *Anwendung* geht, um den Übergang von der »Theorie« zur »Praxis«, und zwar eines Satzes, der selbst der (revolutionären) Praxis entsprungen ist.

Betrachten wir zunächst die Frage der gemeinsamen Natur. Meine Position ist glasklar: die dem Satz der Freiheit-und-Gleichheit (G = F) zugrundeliegende Überlegung *ist nicht essentialistisch.* Sie beruht nicht auf der intuitiven Entdeckung oder der Aufdeckung einer Identität der *Ideen* von Freiheit und Gleichheit, und sei es auch nur, weil diese aus ihrer revolutionären Gleichsetzung völlig verändert hervorgehen. Die historische Entdeckung, die man mit Fug und Recht experimentell nennen kann, ist aber, daß ihre *Ausdehnungen* notwendigerweise identisch sind. Im Klartext, daß die *Situationen,* in denen diese oder jene an- oder abwesend sind, notwendigerweise dieselben sind. Oder auch, daß die (faktischen) historischen *Bedingungen* der Freiheit genau dieselben sind wie die (faktischen) historischen *Bedingungen* der Gleichheit. Ich sage, daß der Satz der Freiheit-und-Gleichheit, versteht man ihn so, durchaus eine unumstößliche Wahrheit ist, die im und durch den revolutionären Kampf entdeckt wurde - eben die universell wahre Aussage, auf die sich die unterschiedlichen »Kräfte«, aus denen das revolutionäre Lager bestand, im entscheidenden Moment *einigen* mußten. Die historischen Auswirkungen dieses Satzes wiederum können, so widersprüchlich sie sein mögen, nur so, nämlich als Effekte einer Wahrheit oder als Wahrheitseffekte verstanden werden.

Sie werden fragen: wo liegt der Beweis? Da es sich um eine in diesem Sinne universelle Wahrheit handelt *(a posteriori* universell, oder besser, historisch universell), kann er nur negativ sein, er kann aber auch in jedem beliebigen Moment geführt werden, in nach Belieben unterschiedlichen *Situationen.* Wenn es absolut wahr ist, daß die Gleichheit *praktisch* mit der Freiheit identisch ist, dann

deshalb, weil es materiell gar nicht anders sein könnte; anders gesagt, weil ihnen notwendigerweise immer *zusammen widersprochen wird.* Diese These ist selbst »in ihrer Ausdehnung« zu interpretieren: Freiheit und Gleichheit wird in genau denselben »Situationen« widersprochen, weil es nämlich *kein Beispiel* dafür gibt, daß Umstände, welche die Freiheit beseitigen oder unterdrücken, nicht auch die Gleichheit unterdrücken oder beschränken - das heißt abschaffen -, und umgekehrt. Und ich fürchte nicht, daß mir da widersprochen wird, weder von der Geschichte der kapitalistischen Ausbeutung, die in der Praxis die vom Arbeitsvertrag verkündete Gleichheit *verneint,* um zur praktischen Negation der Freiheiten des Forderns und Sich-Äußerns zu führen, noch von der Geschichte der sozialistischen Systeme, die die öffentlichen Freiheiten beseitigen, um zu einer Gesellschaft von Privilegien und verstärkten Ungleichheiten zu führen. Die Unterscheidung von »individuellen« und »kollektiven« Freiheiten hat hier, wie die von »formaler« oder »wirklicher« Gleichheit, eindeutig keinen Sinn: es ginge vielmehr um den *Grad* von Gleichheit, der notwendig ist zur Kollektivierung der individuellen Freiheit, und um den *Grad* von Freiheit, der notwendig ist zur kollektiven Gleichheit der Individuen, wobei die Antwort jedesmal dieselbe ist: *das Maximum* unter den gegebenen Umständen. Daher auch noch jene andere Weise des Ausdrucks der *negativen* Erfahrung, die den Beweis - den einzig möglichen, aber als solchen hinreichenden Beweis - für den Satz der Freiheit-und-Gleichheit bildet: die verschiedenen Formen der gesellschaftlichen »Macht«, ob sie nun Ungleichheiten oder Zwängen entsprechen, die auf die Freiheit des Menschen-und-Bürgers (*homme-citoyen*) ausgeübt werden, konvergieren notwendigerweise. *Weder gibt es Beispiele* von Freiheitsbeschränkungen oder -beseitigung ohne soziale Ungleichheiten, noch gibt es solche von Ungleichheiten ohne Freiheitsbeschränkungen oder -beseitigung, selbst wenn es Grade, sekundäre Spannungen, Phasen instabilen Gleichgewichts oder Kompromißsituationen gibt, in denen Ausbeutung und Herrschaft sich nicht auf alle Individuen homogen verteilen. Eben dies ist der Herstellungsmechanismus von Klassen oder herrschenden Eliten, der die Macht unweigerlich in Supermacht transformiert, oder in Hegemonie.

Man versteht nun, warum die Aussage der *Erklärung,* dieser »Gelegenheits«-Arbeit der bürgerlichen Wortführer der Revolution, *nicht* ihre eigene Herrschaft oder die Kontrolle über den Prozeß, an dem sie mitwirken, zum Hauptinhalt hat. Man versteht, warum sogleich ein Kampf beginnt, bei dem es um die *Anwendung* der »Prinzipien von

1789« geht, das heißt in der Praxis um ihre universelle Ausweitung oder um ihre Einschränkung.

Man versteht aber auch, daß der Gleichsetzung Mensch = Bürger weniger als Definition eines politischen Rechts Bedeutung zukommt, sondern als Bekräftigung *eines universellen Rechts auf Politik.* Formell zumindest - doch ist dies gerade der Typus einer Form, die zur materiellen Waffe werden kann - eröffnet die *Erklärung* eine unbegrenzte Sphäre der »Politisierung« der Forderungen nach Rechten, die, jedes auf seine Weise, die Forderung nach einer Staatsbürgerschaft oder einer institutionellen, öffentlichen Einschreibung von Freiheit und Gleichheit wiederholen. In diese unbegrenzte Öffnung schreibt sich ebensowohl - und seit der revolutionären Periode sieht man die Bestrebungen - die Forderung nach dem Recht der Lohnarbeiter oder Abhängigen wie die der Frauen oder der Sklaven ein, später dann die der Kolonisierten. Solch ein Recht findet sich letzten Endes unter der folgenden Formel reformuliert: *die Emanzipation der Unterdrückten kann nur ihr eigenes Werk sein,* was unmittelbar dessen ethische Bedeutung unterstreicht.

Aber da ist der zweite Aspekt. Zur Wahrheit unserer Aussage gehört im Kern ihre »negative Universalität«, das heißt ihre absolute *Unbestimmtheit.* Weil hier von einem Wahrheitseffekt in der Geschichte die Rede ist, muß man erst recht die Ebene der Aussage und die des Äußerungsvorgangs miteinander verknüpfen, oder Bedeutung und Referenz, wenn man so will. Die Unbestimmtheit macht die ganze Kraft der Aussage aus, aber auch die praktische Schwäche der Äußerung. Oder vielmehr, sie macht, daß die *Konsequenzen* der Aussage selbst indeterminiert sind: sie hängen vollständig von den »Kräfteverhältnissen« und ihrer Entwicklung in der Konjunktur ab, in der es individuelle oder kollektive Referenten für die Freiheit-und-Gleichheit überhaupt erst praktisch herzustellen gilt, mehr oder weniger »bedacht« und »angemessen«, aber auch »couragiert« und »anmaßend« gegen die bestehenden Mächte. *Es besteht eine permanente Spannung* zwischen den Bedingungen, die historisch den Aufbau von Institutionen determinieren, die dem Satz der Freiheit-und-Gleichheit gemäß sind, und der hyperbolischen Universalität der Aussage. Trotzdem ist es immer nötig, daß diese *wiederholt* wird, und *im Identischen* wiederholt wird, ohne Veränderung, damit sich der Wahrheitseffekt reproduziert, ohne den es keine revolutionäre Politik gibt. Es besteht daher eine permanente Spannung zwischen der universell politischen Bedeutung der »Menschenrechte« und der Tatsache, daß ihre Aussage es völlig der »Praxis«, dem »Kampf«,

dem »sozialen Konflikt« überläßt, eine »Politik der Menschenrechte« existieren zu lassen.

Ich komme nun zum nächsten Punkt meiner Darstellung. Ich werde die folgende Hypothese vorschlagen: die Freiheit-und-Gleichheit bestimmen oder sie in die Praxis einschreiben, um den Preis von Kämpfen, die in konkreter Form den historischen *Negationen* gelten, deren theoretische Negation dieser Satz selbst darstellt, heißt, ihre Wahrheit bewirken; doch hängt eine solche Bewerkstelligung von zwei Faktoren ab: einer Bestimmung der realen *Widersprüche* der post-revolutionären Politik, das heißt der in den sukzessiven Konstellationen, in denen sie verfolgt oder sogar neu konstituiert wird, gegebenen Kräfteverhältnisse und Interessenkonflikte; aber auch einer Bestimmung der *Formen,* in denen solche realen Widersprüche in dem durch den revolutionären Satz eröffneten ideologischen Rahmen *denkbar* sind. Unsere Erörterung wird deshalb die Form der Konstruktion einer Konfiguration oder einer *Topik* von ideologischen Spannungen der modernen Politik annehmen müssen, so, wie sie sich durch den Einfluß des revolutionären Satzes restrukturiert haben. *Innerhalb* einer solchen Topik müssen wir die Aussage der Widersprüche zu lokalisieren versuchen, um ihre Heterogenität und Distanz zu ermessen. - Hier, schematisch präsentiert, meine Konstruktionshypothese:

1. Die Gleichsetzung von Freiheit und Gleichheit ist unabdingbar für die moderne, »subjektive« Umgestaltung des Rechts, sie ist aber nicht in der Lage, dessen institutionelle Stabilität zu gewährleisten. Es ist eine *Vermittlung* erforderlich, die die antithetischen Formen der »Brüderlichkeit« (oder Gemeinschaft) und des »Eigentums« annimmt.
2. Jede dieser Vermittlungen ist ihrerseits umkämpft und findet sich praktisch aufgespalten, einerseits in nationale Gemeinschaft und populare Gemeinschaft, andererseits in Arbeits-Eigentum und Kapital-Eigentum. Die Verbindung dieser beiden Gegensätze ist die allgemeinste ideologische Form des »Klassenkampfes«.
3. Jede dieser Vermittlungen *verdrängt,* ebenso wie ihre konfligierenden Ausdrücke, eine andere Art von »Widerspruch«: seitens der Brüderlichkeit-Gemeinschaft wird der Unterschied der Geschlechter verdrängt; seitens des Eigentums (von Arbeit und/oder Kapital) die Trennung des »intellektuellen« Wissens von der »körperlichen« Tätigkeit. Demzufolge gibt es *zwei* ganz heterogene Typen von »Widersprüchen«, die sich nicht nur nicht auf eine

Einheit reduzieren lassen, sondern in bestimmter Weise Diskursen Raum geben, die nicht miteinander zu vereinbaren und doch streng genommen nicht voneinander zu trennen sind - zumindest solange, wie die diskursive Matrix politischen Handelns auf dem Begriff des Menschen als Staatsbürger beruht, von dem wir ausgegangen sind.

Fangen wir mit der Frage der *Vermittlungen* an. Wir müssen wieder von der konstitutiven Instabilität der Gleichung Mensch = Bürger ausgehen, die auf der Identifikation der Gleichheit mit der Freiheit beruht, das heißt auf der Feststellung eines potentiell universellen Rechts auf Politik. An anderer Stelle habe ich im Anschluß an andere Autoren (und, wenn man nur die Texte liest, an die Revolutionäre selbst), zu zeigen versucht, daß diese Feststellung ein unbegrenztes Oszillieren, ein strukturelles Mißverständnis zwischen zwei offensichtlich antinomischen »Politiken« bewirkt: *einer Politik des Aufstands* und *einer Politik der Verfassung.* Oder, wenn man so will, einer Politik der permanenten, ununterbrochenen Revolution und einer Politik des Staates als der institutionellen Ordnung. Es ist klar, daß eine solche Antinomie *den Begriff der Politik selbst spaltet,* ohne daß sich jemals eine Synthese finden ließe (was vielleicht der typische Charakter der Moderne ist). Es bedeutet auch, daß »Freiheit« und »Gleichheit« permanent dazu neigen, sich zu dissoziieren, als unterschiedliche Prinzipien oder Werte zu erscheinen, auf die entgegengesetzte Lager oder Kräfte sich berufen können, *wofern nicht* ihre Identität - und insbesondere ihre juristische Identität - durch die Einführung und den Primat eines dritten Terminus gewährleistet oder, wenn man so will, *begründet* wird. Nun hat man nicht mehr unmittelbare Identität, sondern eine *mittelbare* Identität: F = G *als Ausdrücke* oder Besonderungen eines *anderen* Prinzips, das zugleich als ihr gemeinsames Wesen erscheint.

Tatsache ist indessen, daß sich eine solche Vermittlung nur in einer einheitlichen Form vollziehen kann. Historisch nimmt sie selbst zwei antithetische Formen an: die Vermittlung durch das *Eigentum* und die Vermittlung durch die *Gemeinschaft* (unter der Französischen Revolution in typischer Weise in den Termini des Tryptichons »Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit« zum Ausdruck gebracht, anzuordnen nach den drei Polen eines symbolischen Dreiecks; aber das Dreieck Freiheit - Gleichheit - Eigentum ist nicht weniger entscheidend).

Bleiben wir kurz bei diesem Punkt. Wohlgemerkt, keiner der in Rede stehenden Begriffe, Freiheit, Gleichheit, Eigentum, Gemeinschaft,

Brüderlichkeit, ist radikal neu. Neu ist aber die Art, in der sie sich gruppieren und wechselseitig definieren, neu ist die Spannung, die sich zwischen den zwei möglichen »Grundlagen« der Freiheit und Gleichheit herstellt, als den zwei alternativen Weisen der *Vergesellschaftung des Staatsbürgers:* dem Eigentum, sei es individuell oder kollektiv; der Gemeinschaft, sei diese als eine natürliche oder als historische (oder sogar geistige) aufgefaßt. Hier hat man die Matrix der politischen Ideologien, die für die Moderne charakteristisch sind, vom Sozialismus und Liberalismus (die jeder auf seine Weise den Akzent auf das Eigentum setzen) bis hin zum Nationalismus oder Kommunismus (die jeder auf seine Weise den Akzent auf Gemeinschaft setzen, und insbesondere in Frankreich auf Brüderlichkeit). Konstatiert man die Fruchtbarkeit dieser Struktur, so wirft dies auch ein Licht auf die gegenwärtige Ratlosigkeit im Blick auf die Politik. Man glaubt, sie beträfe die Ausdrücke Freiheit und Gleichheit. Aber so sicher ist das nicht. Sie betrifft vielmehr ihre »Komplemente«. Als Anknüpfungspunkt der *Individualität* nämlich, also des Mensch-Ding- oder des Mensch-Natur-Verhältnisses, hat das Eigentum in all seinen Formen seine Evidenz, seine Einfachheit heutzutage verloren, ist es zu einer komplexen, opaken Konzeption geworden (was heißt es beispielsweise, Eigentümer einer Fähigkeit zu sein, oder Eigentümer eines Schuldscheins?). Die Brüderlichkeit/Gemeinschaft hat indessen sowohl ihre Einstimmigkeit verloren (denn es gibt nicht *eine* kollektivbildende Sozialbeziehung, sondern Beziehungen, Gruppen oder konkurrierende Zugehörigkeiten, die die Gruppen zur Identifikation anhalten) als auch ihre Konsistenz (es gibt Sozialbeziehungen, welche die Individuen, nachdem sie diese *allzusehr* gebunden haben, *überhaupt nicht* mehr zu binden scheinen: der Beruf zum Beispiel, die Familie, und mehr und mehr stellt sich die Frage wohl auch für die Klasse und die Nation).

Frappierend ist hier, daß weder Eigentum noch Gemeinschaft in der Lage sind, die Freiheit und Gleichheit (und folglich die um diese »Rechte« des Menschen-und-Bürgers entwickelten Politiken) ohne eine antithetische Überlegung zu »begründen«. Ich nenne dies das Argument der *Gefahr des inversen Exzesses.* Man wird sagen: das Übermaß an Gemeinschaft, der absolute Primat des Ganzen oder der Gruppe über die Individuen macht es nötig, daß die Beziehungen der Freiheit und Gleichheit durch das Prinzip der *Eigentumsgarantie* geregelt bzw. »gemäßigt« werden. Umgekehrt wird man sagen: das Übermaß an Eigentum, der absolute Primat des Besitzindividualismus

wäre die Unterdrückung der Gemeinschaft; Freiheit und Gleichheit müssen deshalb wesentlich als Ausdrücke des *Gemeinwesens* der Menschen, der Institutionen, in denen die Gemeinschaft sich selbst zu verwirklichen sucht, definiert werden.

Vor allem aber entwickelt diese Dialektik sich nicht, ohne daß jede der zwei großen »Vermittlungen« tendenziell *aufgespalten,* in zwei Teile geteilt wird. Das hängt zweifellos damit zusammen, daß die Konzeption des universellen Staatsbürgertums, anfänglich getragen von der Konvergenz ganz heterogener sozialer Gruppen und Praxen, durch die Auseinandersetzung zwischen Beherrschten und Herrschenden und auch zwischen den *gewaltsamen* und *rechtsförmigen* oder *legalen* Formen der Politik selbst zu einem Umkämpften wird. Es gibt immer Herrschende *oder* Beherrschte, um die Gewalt gegen das Gesetz, gegen die juristische Form, aber auch um die Legalität gegen die Gewalt zu stellen.

Was also geschieht historisch mit dem Dreieck Freiheit-Gleichheit-Brüderlichkeit, und in der Tat sehr *früh,* seit der Phase des Konvents, »bearbeitet« gleichzeitig von Fragen des Krieges nach außen, des *salut public,* aber auch des revolutionären Kults des Patriotischen und der Klassenunterschiede, die die Rede von einer »neuen Aristokratie«, von »neuen Privilegien« aufkommen lassen? Das System der Brüderlichkeit verdoppelt sich tendenziell in eine *nationale* und bald auch staatliche Brüderlichkeit und in eine *revolutionäre* Brüderlichkeit, wo der extreme Egalitarismus sich als Kommunismus äußert. Der Ausdruck *Nation* verändert seinen Sinn: sie ist nicht mehr die Gesamtheit der Staatsbürger, sondern die Idee einer historischen *Zugehörigkeit,* die auf den Staat zentriert ist. Im Extrem wird dies, durch die Mythisierung von Sprache, Kultur und nationalen Traditionen, die Idee einer moralischen und kulturellen Gemeinschaft sein, die sich auf die institutionellen Traditionen gründet. Demgegenüber driftet umgekehrt der Begriff des *Volkes* hinüber zur allgemeinen Idee des Proletariats als dem »Volk des Volkes«, als Treuhänder seiner Authentizität und seiner wahrhaftigen gemeinschaftlichen Bestrebungen.

Was passiert entsprechend auf Seiten des Dreiecks Freiheit-Gleichheit-Eigentum? Auch da ist eine Aufspaltung am Werk, die um solche Fragen wie das Existenzrecht oder das Recht auf Arbeit kreist. Man könnte sagen, daß es tendenziell *zwei* Wege gibt, die staatsbürgerlichen Rechte in Bezug auf das Eigentum zu rechtfertigen, zwei Wege also, um das Individuum als den Träger der Werte von Freiheit-Gleichheit zu denken:, entweder durch das *Eigentum*

der Arbeit (und vor allem die »Selbst«-Aneignung, die seiner eigenen Existenzmittel, durch die Arbeit), oder durch das *Eigentum des Kapitals* (handle es sich nun um Geldkapital oder um symbolisches, zum Beispiel die unternehmerische Fähigkeit, das Know-how usw.). Auf der ideologischen Ebene sind diese Konzepte erstaunlich ambivalent (genau so wie vorhin das »Volk«), Der Kapitalist definiert sich als Arbeiter, als »Unternehmer«, der Arbeiter als Träger einer Fähigkeit, von »Humankapital«. Die Eigentumskonzeption kann in beiden Fällen formal aufrechterhalten werden, wie sie auch den Ideologien des individualistischen Liberalismus und des kollektivistischen Sozialismus gemeinsam scheint, stimmen doch beide formell darin überein, daß das in gesellschaftlicher Hinsicht Entscheidende eben *das Eigentum ist.*

Man sieht auch, daß diese beiden manifesten Widersprüche sich sehr früh schon in gewisser Hinsicht politisch verschmolzen haben. Von 1789 bis 1793 war das beherrschende Thema die Frage der staatsbürgerlichen Gemeinschaft, das Problem der Brüderlichkeit, angesprochen in der vollständigen Aussage der jakobinischen Formel, die - einmal zurückgeführt auf akzeptable Proportionen - zur »republikanischen Devise« werden sollte: *Unité Indivisible de la République Liberté Egalité Fraternité ou la Mort* (»Unteilbare Einheit der Republik Freiheit Gleichheit Brüderlichkeit oder Tod«). Von 1789 bis 1795 und bis hin zum *Code civil* entwickelt sich dann der andere Widerspruch, der in die symbolische Scheidung zwischen den Besitzbürgern und den egalitaristischen Kommunisten mündet. Durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch entwickelt sich das, was ich die allgemeine ideologische Form des Klassenkampfes genannt habe: nicht nur einfach der Gegensatz von Individual- und Kolletiveigentum, von Arbeit und Kapital, sondern die *Addition* der beiden Widersprüche. Das »bürgerliche Lager« ist *gleichzeitig,* vom ideologischen Standpunkt und um nicht von materiellen Interessen zu reden, eine *Eigentumsform* gegen eine andere und eine *Gemeinschaftsform* gegen eine andere:[4] es ist der Liberalismus *plus* dem Nationalismus. Und ebenso ist das »proletarische Lager« eine Eigentumsform, nämlich das gesellschaftliche oder Kollektiveigentum, oder das planmäßig organisierte Eigentum, *plus* eine Gemeinschaftsform: eben der Kommunismus, der das Brüderlichkeitsideal aller revolutionären Massen und die Vorstellung erbt, daß die einzigen Staatsbürger im eigentlichen Sinne die Menschen des Volkes, die Arbeiter sind.

Kann man dabei stehenbleiben? Ich glaube nicht. Und dies ist einer der Gründe für die relative Unangemessenheit der Idee der Revolution am Ende des 20. Jahrhunderts, die auf ihre eigenen Ursprünge verweist. Die Widersprüche, von denen die Rede war, sind *manifeste* Widersprüche, die seit zwei Jahrhunderten in den Diskursen zum Ausdruck kamen, welche die moderne, post-revolutionäre Politik ausmachen. Das heißt, daß sie voll und ganz in der Sprache von Freiheit und Gleichheit oder, wenn man so will, des Kampfes gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit formuliert sind. Aber wir stellen heute mehr und mehr fest, daß es einen anderen Typ von »Widersprüchen« oder von »Trennungen« gibt, die sich nur schwerlich in dieser Sprache formulieren lassen (oder immer einen *Rest* enthalten, der in den Begriffen von Unterdrückung und Ungerechtigkeit nicht aufgeht). Zumindest sind wir uns ihrer Existenz besser bewußt geworden. Ein Zeichen der Zeit? Vielleicht.

Ich glaube, daß es im Grunde *zwei* solcher Trennungen gibt, und sie begegneten denjenigen unter uns, die in der einst sogenannten »revolutionären Partei« Politik gemacht haben, gleichermaßen als quasi unüberwindliche Hindernisse für die Bildung einer *freien* Gemeinschaft von Individuen, die gemeinsam gegen die sozialen *Ungleichheiten* kämpfen. Gerade diese Widersprüche oder Trennungen ganz anderer Art, die aus dem Bewußtsein oder dem politischen Diskurs im allgemeinen verdrängt sind, stellen nämlich das Modell der Individualität oder, wenn man so will, der »menschlichen Natur« in Frage, das heißt, gerade die Möglichkeit, sich das Individuum im allgemeinen als ein Exemplar der menschlichen Gattung vorzustellen. Es ist dies die *Geschlechtertrennung* (nicht nur als Trennung der Sozialrollen, sondern grundlegender als absolute Differenz, als Dualität von Mann und Frau), welche die menschliche Gattung (und infolgedessen jede Gemeinschaft) in zwei asymmetrische »Hälften« ohne Vermittlung aufspaltet; und es ist die *Trennung von Körper und Geist* (dieser »platonische« Gegensatz der zwei Seiten einer Individualität, die ein Spinoza im Gegenteil als »identisch« zu denken suchte und die im gesellschaftlichen Feld an allen Ecken und Enden wiederkehrt, als Teilung von »geistiger« und »körperlicher Arbeit«, von Technik und Reflexion, Ausführung und Erkenntnis, Sport und Kunst oder Kultur).

Zweifellos handelt es sich hier um *Ungleichheiten,* oder genauer um Grundlagen, die ständig beschworen werden, um Ungleichheit herzustellen und gleichzeitig die Freiheit einer ganzen »Klasse« der Menschheit zu begrenzen oder zu annullieren. Und dennoch gibt es

hinter diesen Ungleichheiten einen Typ von Differenz, bei dem es unmöglich ist, ihn durch die *Institution der Gleichheit* zu unterdrücken - was nicht heißen soll, daß die Gleichheit nicht auch hier die formelle Bedingung der Befreiung ist, wohl aber, daß sie rein äußerlich bleibt. Hier gibt es, wie es scheint, keine »politische Lösung« rein in Begriffen der Freiheit-und-Gleichheit: weder durch die »Trennung« von Gruppen noch durch ihre »Verschmelzung« (der Mythos des allseitig gebildeten Menschen als Einheit von Hand und Kopf hält dem Vergleich mit dem des Androgynen durchaus stand). Das sind die *verdrängten* Widersprüche, die die moderne Politik bearbeiten: in diesem Sinne sind sie, auch wenn sie ihr immer als äußerlich präsentiert werden, in ihrer diskursiven, gesetzgebenden, organisierenden, repressiven Praxis beständig präsent. Was wir auf die heutige Zeit datieren können, ist vielleicht nur, daß sie sich in dem Maße, wie die Unangemessenheit der spezialisierten Diskurse über Familie, Erziehung, berufliche Bildung zutage tritt, begonnen haben, *sich selbst zu äußern.*

Diese zwei Differenzen haben also in *negativer* Hinsicht gemeinsam, *nicht dasselbe wie die Ungleichheit* zu sein, wenngleich immer schon eingeschrieben in ein Machtverhältnis. Sie sind, genauer, in ein Verhältnis kollektiver Ungleichheit eingeschrieben (Männer und Frauen, Eliten und Massen), das als persönliche Beziehung, von Individuum zu Individuum, reproduziert, ausgeübt und verifiziert wird, obwohl doch die moderne Gesellschaft jede Abhängigkeit des Menschen vom Menschen formell abgeschafft hat. Sie erscheinen daher immer verschoben im Verhältnis zur Konzeption einer Ungleichheit der Rechte und des Status: diesseits oder jenseits des »Sozialen«, in der Zufälligkeit der Individuen oder in der Notwendigkeit der überindividuellen Schicksale. Sie haben in *positiver* Hinsicht gemeinsam, daß sie ihre Befreiung als ein »Recht auf den Unterschied in der Gleichheit« suchen müssen, das heißt: nicht als Wiederherstellung einer ursprünglichen Identität oder als Neutralisierung der Unterschiede in der Gleichheit der Rechte, sondern als Produktion einer Gleichheit ohne Vorläufer und ohne Modelle, einer Gleichheit, die selbst die Differenz wäre, die Komplementarität und Reziprozität der Singularitäten. In gewissem Sinne ist eine solche Reziprozität schon potentiell enthalten im Satz der Freiheit-und-Gleichheit, aber sie kann sich - paradoxerweise - nur unter der Bedingung darauf berufen, daß die Frage der Identität von Mensch und Staatsbürger *wieder aufgeworfen* wird: nicht regressiv in Richtung auf die Idee eines den anthropologischen Unterschieden *übergeordneten*

Staatsbürgertums (wie in der antiken Vorstellung), sondern progressiv in Richtung auf ein von der anthropologischen Differenz *überdeterminiertes* Staatsbürgertum, das ausdrücklich auf ihre Transformation hinsteuert, unterschieden sowohl von einer institutionellen Naturalisierung als auch von einer Verleugnung oder formellen Neutralisierung (die in der Tat als ständig gebrauchtes Mittel ihrer Naturalisierung funktioniert). Bei alledem sind die beiden »Differenzen« untereinander nicht vergleichbar. Die Macht, die sie einsetzen, unterwirft nicht dieselben Individuen, oder vielmehr nicht dieselben »Klassen« von Individuen, und vor allem nicht mit denselben Mittel, obwohl sie sich unablässig addiert.

Bei der Geschlechterdifferenz haben wir es gewissermaßen mit einem *Zusatz an Singularität* zu tun, der verbietet, der Freiheit von Männern und der von Frauen den gleichen Inhalt beizulegen und so die eine wie die andere auf ein gemeinsames Subjektivitätsmuster zurückzuführen. Man kann dafür sein, daß die Frauen als eine Bedingung für ihre Handlungsfreiheit gleichen Zugang zur Bildung, zu den Berufen und zu den öffentlichen Ämtern haben (was eine mehr oder minder tiefgreifende Umgestaltung der Bedingungen ihrer Ausübung voraussetzt); man kann sich nicht vorstellen, daß sie dann wie Gattungsindividuen handeln. Die Gleichheit ist hier nicht die Neutralisierung der Unterschiede (Gleichmacherei), sondern Bedingung und Erfordernis zur Diversifizierung der Freiheiten.

Bei der Ungleichheit von Bildung und Wissen, die zugleich die différentielle Reproduktion einer »Masse« und einer »Elite«, der Gebrauch der Erziehungsinstitutionen zur Abschließung und Hierarchisierung gesellschaftlicher Tätigkeiten und die Legitimation der »intellektuellen« Lebensweise (sei diese auch rein formell und jedem Erwerb wirklicher Kenntnisse äußerlich) als Disposition und Prädestination von Autorität zuungunsten der Lebensweise von »Handarbeitern« ist, haben wir es dagegen eher mit einem *Entzug von Singularität* zu tun. Räumt man (hier zudem mit einem Philosophen wie Spinoza) ein, daß die Individualität eine Funktion der Kommunikation ist und daß sich größtmögliche Kommunikation nicht zwischen Typen oder festgelegten Sozialrollen, sondern zwischen Singularitäten entwickelt, zwischen »praktischen« Erfahrungen, deren keine von der anderen etwas lernen oder diese belehren kann, dann gilt es zu erkennen, daß die Expansion des Wissens als Stütze der Macht *entindividualisierend* ist. Der Preis für die Universalität der Funktion des Wissens in den modernen Gesellschaften, positive Bedingung für die Bildung der gemeinen Sprache der Politik (und

auch ihrer »Verweltlichung«), ist eine Einschränkung der wirklichen Kommunikationsmöglichkeiten - deren institutionelle Form gerade das spezialisierte Monopol der »Kommunikationsaufgaben« ist. Von diesem Standpunkt aus ist es die Ungleichheit, die die Differenz erzeugt, praktisch unauflöslich, doch kann der Kampf gegen die Ungleichheit weder zur Auslöschung der Differenzen noch zu ihrer »demokratischen« Reproduktion in der Form verallgemeinerter Selektion der Individuen führen. Damit sich größere Freiheit sowohl der Individuen als auch der Kommunikation selbst entwickelt, müßte gleichzeitig eine Neutralisierung *und* eine Umverteilung des Wissens eingeführt werden, eine »Äquivalenz« der gebildeten und der unwissenden Individuen hinsichtlich des Rechts, sich öffentlich zu äußern, *und* eine symbolische Scheidung der institutionellen Äquivalenz von »Intelligenz« und »Wissen«. In Wahrheit ist diese egalitäre Forderung in den politischen Utopien der intellektuellen Emanzipation immer die Aporie geblieben.[5]

Ich entnehme diesen Überlegungen die folgenden Hypothese bezüglich der Einschreibung der »antropologischen Unterschiede« in die Topik der Freiheit-und-Gleichheit: die sexuelle Differenz unterhält eine privilegierte Beziehung zur Institution der Gemeinschaft, während die intellektuelle Differenz ihre volle kritische Bedeutung in ihrem Verhältnis zu den Eigentumsinstitutionen annimmt.

Sobald alle menschlichen Individuen als Staatsbürger gelten, frei und gleich in ihren Rechten, und die Wirksamkeit dieser Rechte potentiell beanspruchen, wird die Trennung der Geschlechterrollen *unmittelbar* zu einer Notwendigkeit, damit sich die Gesellschaft als eine »Gemeinschaft« vorstellen kann (und nicht als ein Nebeneinander »bindungsloser« Individuen). Gewiß läßt sich annehmen, daß jede historische Gemeinschaft als eine zugleich reale und imaginäre Institution auf dem Geschlechterverhältnis beruht (das heißt auf der Verwandtschaft, der Teilung männlicher und weiblicher Aufgaben und Rollen, der Bestimmung ihres jeweiligen »symbolischen« Charakters bei Verdrängung der Bisexualität). Doch ist die moderne politische Gemeinschaft - nicht nur weil sie ein Staat ist, sondern weil sie einer ist, dessen rechtliche Struktur auf dem Satz der Freiheit-und-Gleichheit beruht - *niemals* als solche eine geschlechtlich bestimmte Gemeinschaft: Was sie als nationale Gemeinschaft fundiert, ist also nicht das bloße Geschlechterverhältnis (sie ist keine Familie im großen, es sei denn metaphorisch), sondern der praktische und ideologische Sexismus als die gesamtgesellschaftlich verallgemeinerte Struktur der inneren Ausschließung der Frauen. Es ist

also das instabile Gleichgewicht von Verleugnung und Universalisierung der Geschlechterdifferenz. Deren Affirmation als politische Kraft wird außerdem zum empfindlichsten Punkt für die Krise der Gemeinschaft (oder die Krise der gemeinschaftlichen Identität).

Im Gegensatz dazu unterhält die intellektuell-geistige Differenz eine privilegierte Beziehung zum Eigentum als sozialer Vermittlung. Es ließe sich zeigen, daß der Begriff der *intellektuellen Fähigkeit* immer mit *eingeschlossen* war in der Vorstellung einer menschlichen Aneignung der Dinge, und zwar genau als (ontologische) *Differenz* zwischen einer menschlichen Persönlichkeit und einem »Körper«, der selbst nur ein »Ding« ist. *A contrario* findet dies in der Gesetzgebung seinen Niederschlag, die konstant die geistig Minderbemittelten oder Gestörten mit Besitzunfähigkeit verband. Tatsächlich muß man, um Dinge zu besitzen, zunächst »sich selbst in der Gewalt haben«, und diese Art von Besitz ist nichts anderes als der allgemeine Begriff von Intelligenz. Wenn indessen das - individuelle oder kollektive - Eigentum in Anbetracht der Gemeinschaft zur Vermittlung von Gleichheit und Freiheit wird, zur Garantie individuellen Menschseins und zur Bedingung der Staatsbürgerschaft, verändert diese Un/Fähigkeit ihren Sinn: sie tritt nun aus der rein »privaten« Sphäre heraus und bekommt einen »öffentlichen« Wert. Jedes Eigentum schreibt sich in die durch das Wissen der *politischen Ökonomie* formalisierten Kodes und Äquivalenzen ein, jedes Individuum ist insoweit »Eigentümer« (und wird an seinem Eigentum gemessen), wie es die theoretische und praktische Wissenschaft des Austauschs von Werten kennt oder diese ihn anerkennt (das heißt, er ist selbst mit eingeschrieben in die Bilanzen). Das Individuum oder eine Klasse verhält sich zu seinem/ihrem Sein und Haben nur vermittels dieses abstrakten Wissens, das sich mehr und mehr verselbständigt und »intellektualisiert«, während es sich zugleich zunehmend »materialisiert«. Dieser Prozeß von Verselbständigung-Intellektualisierung-Materialisierung des »Wissens« bestimmt zunehmend direkt die Ausübung des »Rechts auf Eigentum« und infolgedessen die Individualität. Aber er macht gleichzeitig die *Identität* der Eigentümer, die Identität des »Subjekts« des Eigentums, zunehmend ungewiß. Wir haben es nicht mehr nur mit einem Mechanismus der Aufspaltung der menschlichen Natur zu tun, der der Forderung nach Freiheit und Gleichheit *praktisch widerspricht,* sondern wir haben es mit einer *Auflösung* der politischen Individualität zu tun: das »Bürgerrecht« findet sich seiner Substanz beraubt, sofern es durch Eigentümer ausgeübt werden muß, während die *Frage* von Freiheit

und Gleichheit sich auf ihre ursprüngliche Formulierung zurückgeführt findet, ohne bereits beantwortet zu sein: welche »Menschen« also sind Staatsbürger?

Wir können auf diese Weise feststellen, daß sich aus der ursprünglichen Topik eine andere ableitet, die nach und nach zutagetritt und wie ihre Kehrseite oder die Wiederkehr ihres Verdrängten ist: statt daß diese Topik »Vermittlungen« für die Einrichtung der Freiheit-und-Gleichheit und für ihre ideologische Grundlage verfügt, verfügt sie *Punkte der Ungewißheit* für die vorgängigen Vermittlungen, und dies sind gleichzeitig die Punkte, an denen durch die anthropologische Differenz die moderne individuelle und Gemeinschaftsidentität ungewiß schillert. Genau an diesen Punkten ist die Forderung nach Gleichheit und Freiheit (oder gleicher Freiheit) *maximal,* aber die *konkreten Formen* (ob rechtlich oder praktisch) ihrer Befriedigung sind heutzutage am meisten aporetisch. Es sind dies also die neuralgischen Punkte *par excellence* für eine Umgestaltung der Politik.

Lokalisieren wir nun diese Punkte im Verhältnis zu der universellen Wahrheit, die in der Aussage der *Erklärung* von 1789 enthalten ist, dann haben wir die historische und ideologische »Dialektik« der Freiheit-und-Gleichheit vollends entfaltet. Sie mündet nicht in ein Ende der Geschichte, sondern in eine Frage, die in der und durch die Geschichte im Blick darauf gestellt wird, wie sie weitergeht. Sie erlaubt es, drei »Epochen« der Politik eine nach der anderen zur Disposition zu stellen: ein*e frühere* Epoche, wo der Begriff des Staatsbürgers den anthropologischen Differenzen untergeordnet wird, dem ungleichen Status von freiem Mann und Sklaven, Herrscher (Souverän) und Untertan (Subjekt), »höherem« und »niederem« Menschentum; eine *moderne* Epoche, in der die Begriffe von Mensch und Staatsbürger prinzipiell miteinander identifiziert und allen menschlichen Wesen das Recht auf Politik eröffnet wurde; und schließlich eine *postmoderne* Epoche, in der sich die Frage nach einer Überwindung des abstrakten oder allgemeinen Begriffs des Menschen auf Basis des verallgemeinerten Staatsbürgertums stellt. Halten wir an dieser Stelle trotzdem fest, daß diese Epochen zwar aufeinander folgen oder einander hervorbringen, aber nicht wie Szenen eines Theaterstücks an die Stelle der vorherigen treten: Für uns und damit in unserem Verhältnis zur politischen *Frage* sind sie allesamt noch präsent in einer zerrissenen Totalität, einer »Ungleichzeitigkeit«, die gerade die Struktur des »aktuellen Moments« ist, was soviel heißt, wie, daß wir es simultan mit dem Staat, mit

dem Klassenkampf und mit der anthropologischen Differenz zu tun haben. An uns ist es, eine praktische Haltung auf allen diesen Ebenen gleichzeitig zu entwickeln, ohne daß wir deren Synthese vollbringen könnten. Das heißt indessen nicht, daß uns jeder Leitfaden dazu genommen ist. An der Nahtstelle zwischen der »alten« und der »modernen« Politik haben wir die *Rechtstatsache,* die der revolutionäre Einschnitt beinhaltet: den Satz der Freiheit-und-Gleichheit und seinen universellen Wahrheitseffekt. An der Nahtstelle zwischen der modernen Politik und derjenigen, die aus ihr und gegen sie hervorwächst, haben wir die *Problematik* einer Umgestaltung: wie kommt man von der universellen zur singulären Wahrheit, das heißt, wie läßt sich in die Singularitäten das Programm der Freiheit-und-Gleichheit und auch deren Name einschreiben? Von jenem Tatbestand zu diesem Problem gibt es keine Kontinuität, kein einfaches Fortschreiten und noch weniger eine Herleitung, aber es besteht notwendig eine Verbindung: denn ohne die Tatsache würde das Problem sich nicht einmal stellen.

Nation, Gemeinwesen, Imperium*
Das Problem der bürgerlichen politischen Form

Man darf wohl sagen, daß wir, was das »Ende der Ideologien« betrifft, mittlerweile bedient sind! Zwischen dem Auflodern der Nationalismen auf der einen, der religiösen Fundamentalismen auf der anderen Seite erscheint diese angebliche Analyse der geschichtlichen Tendenz gegenwärtiger Gesellschaft als eine totale Verirrung. Das veranlaßt uns, die Analyse des Nationalismus, also die der historischen Nationalismen in ihrem unterschiedlichen Verlauf (Perioden, regionale Spezifik, Funktionen und Auswirkungen) wieder aufzunehmen.

Das Gespenst des Nationalismus

Bleiben wir einfach bei jener offensichtlichen Tautologie, deren Zwänge man immer zu unterschätzen neigt: der Nationalismus ist die »organische« Ideologie des Nationalstaats. Oder er ist vielmehr die herrschende Ideologie der Epoche und des »Systems« der Nationalstaaten, das heißt einer Welt, in der sich die Gesellschaftsformationen als Staaten relativ verselbständigen und in der die Staaten nicht anders existieren, das heißt Anerkennung finden können, als in der Gestalt von Nationalstaaten.

Das gibt Anlaß zu einigen Bemerkungen.

Zunächst einmal empfiehlt es sich, in der Geschichte des Nationalismus nicht etwa bis auf die »Ursprünge« der gegenwärtigen Nationalitäten zurückzugehen, wie sie die offizielle Geschichtsschreibung der bürgerlichen Wissenschaft in eine mythische Vergangenheit projiziert, aber doch zumindest bis auf die Verselbständigung des Nationalstaats. Also durchaus bis *vor* die Organisation »nationalistischer Bewegungen«. Tatsächlich ist der Nationalismus die Wahrheit des sogenannten »Nationalgefühls«. Der Ausdruck Nationalgefühl suggeriert die spontane Äußerung einer präexistierenden Gemeinschaft, der des Nationalismus will besagen, daß eine Massenideologie, die aber auch institutioneller Natur und theoretisch ausgearbeitet ist, anderen Ideologien entgegentritt (insbesondere anderen »Universalismen« wie dem religiösen Universalismus).

* Beitrag zum Colloquium »Nation, Nationalität, Nationalismus« am Institut d'études politiques der Universität Lyon-Ii, 20. bis 21. April 1989 (die Beiträge sind veröffentlicht in *Procès,* Cahiers d'analyse politique et juridique, Nr.19, 1990).

Nationalismus deckt also das gesamte Spektrum dessen ab, was man in der Moderne allgemein sowohl als Patriotismus wie auch als Imperialismus und als Xenophobie begreift. Es ist der einzige objektive Ausdruck, der sämtliche Modalitäten, sämtliche Tonlagen des ideologischen Verhältnisses zur »Nation« als wirklicher oder potentieller Gemeinschaft umfaßt. Es gibt keinen »guten« oder »schlechten« Nationalismus, oder vielmehr, der Nationalismus ist an sich weder gut noch schlecht, weder defensiv noch offensiv. Seine Auswirkungen hängen ausschließlich von den *historischen Konstellationen* ab, von den Prozessen der gesellschaftlichen Auseinandersetzung, in denen sich in seinem Medium gesellschaftliche Kräfte konstituieren.

Damit ist der Nationalismus sowohl die ideologische Form, in der die *Herrschenden* sich des Staates bemächtigen, als auch die Form, in der die *Beherrschten* sich in ihn hineinbilden. Es ist der unverrückbare Horizont für diejenigen, die gegen Widerstände eine politische Macht durchsetzen, aber auch für diejenigen, die diese Widerstände animieren und organisieren. Es gibt deshalb eine *Kette* übereinandergelagerter Nationalismen, von denen die einen offenkundig defensiv und konservativ, die anderen offenkundig aggressiv oder revolutionär sind. Man denke an das Beispiel von Frankreich und Korsika oder an das der UdSSR und der Nationalitäten im Kaukasus (wo sich zumindest drei Ebenen übereinanderlagern, wenn man so etwas wie einen »sowjetischen Nationalismus« annimmt, der mit dem russischen Nationalismus eng verknüpft und zugleich teilweise etwas anderes ist - das, was Gorbatschow heute repräsentiert).

So weit gefaßt (das heißt in der ganzen historischen Ambivalenz seiner Formen und Auswirkungen, die *im Kern* Bestandteil seiner Konstitution und Funktionsweise sind), ist der Nationalismus offenbar ein seit Jahrhunderten gärendes ideologisches Phänomen, in Europa wie anderswo. Aber erst seit dem 16. Jahrhundert hat er sich (einhergehend mit der kapitalistischen »Weltwirtschaft«) nach und nach »hegemonial« allen anderen großen Machtideologien übergeordnet. Und darunter sind besonders bedeutsam die *Klassen*-Ideologien und die *religiösen* Ideologien, die man summarisch zum einen als »organisch« für die Entwicklung des Kapitalismus, zum anderen als »Überbleibsel« vorkapitalistischer Gesellschaftsformationen betrachten kann.[1] Die von uns »modern« genannte Epoche hat auf diese Weise den Aufstieg des nationalen Liberalismus erlebt (als der seit dem 19. Jahrhundert im Zentrum der »kapitalistischen Welt« vielleicht vorherrschenden Formation), den des nationalen

Sozialismus (eine Kombination, die in den Regionen der »Peripherie« und »Semiperipherie« eine glänzende Karriere gemacht hat) und schließlich den der Nationalreligionen (und hier hätte man sich konkret die Frage zu stellen, ob nicht in der »Wiederkehr des Religiösen« und in den gegenwärtigen »Fundamentalismen«, sowohl in der arabischen Welt wie anderswo, die nationalistische Komponente die letztlich bestimmende ist.)

Aber der Nationalismus ist nicht die bloße Idealisierung des Nationalstaats. Oder vielmehr: Idealisieren (was unabdingbar insbesondere für die Repräsentation seiner »Souveränität« ist) läßt sich der Nationalstaat unter den allermeisten Umständen nur, indem er einer höheren, transzendenten Instanz imaginär unterstellt wird. Der Nationalismus konstituiert sich spontan als ein Supranationalismus, das heißt, er legitimiert sich in bezug auf »universelle« Werte der Zivilisation, der Religion oder der sozialen Befreiung, als deren privilegierte Verkörperung er sich präsentiert (halten wir fest, daß dieser Mechanismus ebensowohl im Falle des imperialistischen und kolonialen Imperialismus wie auch in dem des antikolonialistischen Nationalismus funktioniert hat).

Wenn es daher ein kontinuierliches Spektrum von historisch aufeinanderfolgenden und politisch antagonistischen Formen gibt, so gibt es doch kein allgemeingültiges Modell von Nationalismus. Was uns ermöglicht, all diese Formen miteinander zu vergleichen, ist gerade die Art und Weise, wie die Nationalismen sich bekämpfen und in Gegensatz zueinander treten. Die Eigenart der Nationalismen liegt darin, daß sie die Differenz kultivieren, um dieselbe Funktion in einem tendenziell universellen System erfüllen zu können. Daher ihre konstitutive Unfähigkeit, sich selbst als solche zu identifizieren, zumindest in ihrer »normalen«, »durchschnittlichen« und infolgedessen herrschenden Form. Nationalismus findet sich in aller Regel »bei den anderen« (so daß sich die französische *Nation* idealisierend als die absolute Antithese zum deutschen *Volk* auffaßt, usw.).[2]

Marxismus und Nationalismus

Ich möchte an dieser Stelle einen epistemologischen Exkurs einschieben. Man muß sich der angesprochenen Phänomene nur bewußt werden, um einen blinden Fleck sowohl der bürgerlichen Geschichtsschreibung wie der gegen sie aufgestellten marxistischen Tradition zu entdecken. Man kann wohl sagen, daß alle moderne Geschichtsschreibung, auch wenn sie nicht explizit nationalistisch

ist (das heißt, sie hat sich seit Ranke und Michelet von einer unmittelbaren Idealisierung der nationalen Sendung, der Kultur oder der Rasse freigemacht), nach wie vor auf den sukzessiven Spielarten des »historischen Nationalismus« (René Gallissot) oder des National-Historismus beruht: auf der Annahme nämlich, daß die Nationen grundlegende, »natürliche« Einheiten der historischen Entwicklung sind. Aber diese Vorstellung ist ganz neuen Datums, so neu wie die Hegemonie der Nation-Form. Sie hat sich im Laufe des 17. Jahrhunderts etabliert und ihren Siegeszug im 19. Jahrhundert angetreten (und die Idee mit durchgesetzt, daß alle bisherige Geschichtsschreibung nur eine »Vorgeschichte« der Disziplin darstellt). Sie ist gleichwohl durch eine doppelte Paradoxie gekennzeichnet. Zunächst weil sie, durch den modernen Historismus den transzendenten oder genealogischen Erklärungen entzogen, die Möglichkeit gibt, erneut die Geschichte zu naturalisieren (die Nation ist gewissermaßen die der Geschichte innewohnende Natur). Und dann, weil alle anderen Einheiten, alle anderen soziologischen »Gruppen«, ob »politisch« oder »sozioökonomisch« (Klassen), seither entweder *Komponenten* oder *Derivate* der nationalen Form sein müssen (oder gegebenenfalls ihre Transposition auf eine transhistorische Ebene: siehe den Begriff der »Zivilisation«),

Die Geschichte wird seither völlig durch den Prozeß der *Nationbildung* finalisiert (räumlich und zeitlich). Hier liegt ihr Haupt-»Problem«, wie man auch annehmen soll, es sei dies, bewußt oder unbewußt, das Hauptproblem für die Menschen der Vergangenheit gewesen. Ist das Ziel einmal erreicht, blieben demzufolge nur zwei Möglichkeiten: der »Niedergang« oder das »Ende der Geschichte«.

Diese zweite Perspektive ist bekanntlich die vom klassischen Marxismus übernommene. In seiner Prophetie vom Absterben des Staates, verknüpft mit der Abschaffung der Klassengegensätze und dem Aufbau des Sozialismus als unvermeidlicher Konsequenz der Entwicklung des Kapitalismus, wird der »historische Materialismus« völlig durch den blinden Fleck der Nationalgeschichte geleitet. Tatsächlich darf man sich nicht damit begnügen, wie so oft (und heute mehr denn je angesichts der politischen »Racheakte« des Nationalismus am Kommunismus) die Schwäche oder das Fehlen einer »marxistischen Theorie der Nation« aufzuzeigen. Man muß sehen, daß die marxistische Vorstellung von der historischen Entwicklung *sowohl die* unkritische *Annahme* des Gedankens beinhaltet, daß die Gesellschaftsformationen der Neuzeit »natürlich« Nationen sind (oder der bürgerliche Staat »natürlich« Nationalstaat ist) *als*

auch die Verdrängung der Objektivität, des Organischen, die dem Nationalismus als Ideologie zukommt (als sei dieser nur das Gewand einer bestimmten Klassenideologie). Infolgedessen muß sich der Nationalismus durch den Klassenkampf wie eine Mystifikation oder wie eine Erscheinung aus der Vergangenheit verflüchtigen oder sich einfach mit ihm verschmelzen. Wir wissen im übrigen, daß eine dieser zwei Möglichkeiten in der offiziellen Theorie das Sagen haben kann, während die andere in der politischen Praxis triumphiert.

Diese dem Marxismus inhärente Aporie kann aber erst heute voll zutagetreten, im Kontext einer *Krise* der Nation-Form, die gerade kein Absterben des Staates als eines solchen ist und ebensowenig eine allgemeine Krise des Kapitalismus oder ein Zerfall der Bourgeoisie als Klasse - auch wenn man, die Terminologie von Gramsci übernehmend, eine *Hegemonie*-Krise darin sehen kann.

Unter den unbestreitbaren Symptomen dieser Krise figuriert vor allem eine merkwürdige Transformation der Dialektik von »Zentrum« und »Peripherie«, mit der wir seit den sechziger Jahren zu tun haben (oder die seitdem *politisch* sichtbar wird): die *Dualität* der Weltökonomie durchdringt tendenziell alle Gesellschaftsformationen. Wir haben die »Schwellenländer« oder die Einrichtung von Finanzzentren in Asien, Nahost oder Lateinamerika gehabt. Wir haben mittlerweile die unablässige Ausdehnung der »inneren Peripherie« in den Ländern des »Nordens«. Kapital- und Menschenzirkulation vollziehen sich einmal mehr durch Platztausch. Die Relativierung der Grenzen manifestiert sich jedoch an beiden Polen der sozialen Hierarchie: sowohl für die »kosmopolitische« Bourgeoisie, die die Geldzirkulation begleitet und kontrolliert, wie für die dequalifizierte Arbeitskraft, die die Staaten zu kontrollieren suchen, indem sie zugleich selbst deren »Illegalität« organisieren.

Diese Krise erlebt den Triumph des Nationalismus, als der Form des Widerstands der »Beherrschten«, über die historischen Formen des Internationalismus. Aber *zur gleichen Zeit* stellt sie das Problem der Konstitution von »Nationalismen ohne Nationen«, das heißt ohne wirklich autonome Nationalstaaten. Ich habe deshalb in einem mit Immanuel Wallerstein zusammen veröffentlichten Sammelband (Balibar/Wallerstein 1988) zumindest die Frage stellen wollen: *Für wen ist es »zu spät«,* vom Standpunkt der Vollendung der Nation-Form? Für die »unterentwickelten« Länder oder für die »überentwickelten« Länder? Aber vielleicht ist es ja *für beide Seiten* zu spät. Man hätte deshalb auf unsere theoretische Tagesordnung die noch

nebulöse Frage neuer politischer Formen zu setzen, die aus der Tatsache erwachsen könnten, daß *die formelle* Homogeneität der Nationalstaaten, die erst seit einem knappen Jahrhundert erreicht, aber durch das Völkerrecht und den Konsens über die Werte und Vorstellungen des Nationalismus sogleich sanktioniert wurde, in Wirklichkeit eine völlige Divergenz von Funktion und Ursprüngen überdeckt hat. Ich komme am Ende darauf zurück.

Die fiktive Ethnizität

Am Ursprung der von mir angesprochenen Aporien steht der ungleichmäßige, aber universelle Einfluß dessen, was ich die *fiktive Ethnizität* genannt habe. Die »Natürlichkeit« und historische »Zielgerichtetheit« der Nation-Form sind die theoretischen Ausdrücke einer viel tieferliegenden ideologischen Struktur, der ich mit diesem Ausdruck versuchsweise Rechnung getragen habe (vgl. Balibar/ Wallerstein 1988, 130ff., dt. 118ff). Dies setzt die Einsicht voraus, daß man in der Dialektik von Staat und Gesellschaft, wie sie die gesamte Geschichtsphilosophie seit zwei Jahrhunderten entfaltet, konsequent einen analytischen Schnitt zugunsten der *bestimmenden Rolle des Staates* vorzunehmen hat. Der Mythos der autonomen »Zivilgesellschaft«, die staatsunabhängig strukturiert ist, geht mit der impliziten Annahme der Natürlichkeit des nationalen Rahmens einher: das Natürliche (oder Unvordenkliche oder Unausweichliche) braucht nicht eigens produziert worden sein. Die Rolle des Staates ist nicht nur im nachhinein bestimmend, sondern auch im voraus, gerade in ihren *Antizipationen.* Zum Ziel kommen kann sie aber nur durch eine völlige Umgestaltung der transindividuellen Beziehungen.

Der moderne Staat mußte »das Volk produzieren« und durch eben diese (ebensosehr materielle wie symbolische) Produktion seine eigene Modernität konstruieren. Produziert hat er es durch einen bestimmten institutionellen Umgang mit den Klassenkämpfen, dadurch, daß er nicht allein mit Zwang operiert, sondern vielmehr Bestrebungen der Beherrschten kanalisiert hat, indem er Kompromißbildungen mit dem Gemeinschaftstrieb der Massen fand. Ich würde sagen: indem er wie ein Einspruch, als Berufungsinstanz *(recours)*[3] gegen die Prozesse der Zersetzung von Gemeinschaft erscheint, die *er selbst* herbeiführte (handle es sich um Gemeinschaft der Sprache, der Abstammung, der Arbeit oder der Religion).

Das Volk produzieren, heißt: als institutionelle Praxis und als Vorstellung oder Bewußtsein den modernen *homo nationalis* konstituieren,

das heißt eine Form individueller Identität, deren »letzte« oder Bezugsgemeinschaft der Staat und nicht die Verwandtschaft, die Klasse oder die religiöse Konfession bildet. Oder es ist vielmehr dies alles zugleich, aber unter der Hegemonie der nationalen Identität und mithin durch diese transformiert. Die Tatsache, daß die eine nationale »Identität« schaffende Gemeinschaft, die in der Materialität der Praxen und Institutionen verankert ist, Gruppenidentitäten (der Familie, Klasse, Religion) unter sich befaßt und transformiert, erlaubt es dem Volk, sich selbst zu reproduzieren, das heißt, in jedem Augenblick seiner alltäglichen Existenz indirekt den Staat vorauszusetzen. Denken wir dabei eher an den Gramsci des »national-popularen Willens« (sofern der »Wille« nicht abstrakt *Subjektiviert* wird) als an den (zu ausschließlich juristischen) Max Weber des »organisierten Gewaltmonopols«, das notwendig ist, aber nicht hinreichend. Würde die nationale Gemeinschaft die anderen Gemeinschaften nur *zerstören* anstatt sie zu transformieren und zu hierarchisieren, um sie als Vermittlungen zu benutzen und untereinander kompatibel zu machen, wäre sie nie ihrerseits, wie früher die Religion, zu einer »totalen« Gemeinschaft und zur Trägerin einer universalistischen Ideologie geworden.[4]

Man hat oft gesagt, der Krieg habe den Nationalstaat historisch »geboren«, indem er die Machtkonzentration begünstigt und zur »Mobilmachung« der Individuen die Mentalitäten durchdrungen hat. Das heißt nichts anderes als daß der Krieg - wie Rousseau es gegen Hobbes vorausgeahnt hatte - kein Verhältnis zwischen Individuen, sondern ein gesellschaftliches Verhältnis ist. Für wen stirbt man? Warum tötet man kollektiv oder legitim? Ein Wahrheitsbeweis, dem keine andere politische Ideologie als der Nationalismus seit drei Jahrhunderten wirklich widerstanden hat: offenbar weil er hier auf die Struktur der herrschenden ideologischen Formation als solcher trifft. Der Begriff des »Vaterlandes« wurde nun mit dem der »Nation« identifiziert (vgl. Kantorowicz 1951). Die Antwort auf diese Fragen von Leben und Tod kann sich nur über die »innere Grenze« einstellen, die der individuellen und der kollektiven Identität gemeinsam ist - um Fichtes Wort aus den *Reden an die deutsche Nation* aufzugreifen (vgl. Balibar 1990).

Was den Krieg und die herrschenden Geschichtsschreibung verbindet, ist also klar: es ist die *ideale Nation,* das »Vaterland«. Es gibt aber keine ideale Nation ohne fiktive Ethnizität, das heißt ohne eine grundlegende *ideologische Infrastruktur,* eine *primäre Ideologisierung* innerhalb die Praxen, die für jedes Individuum tagtäglich dessen

Abhängigkeit im Verhältnis zu anderen Individuen und zu den »materiellen Existenzbedingungen« begründen. Wie haben wir uns die Ideologisierung der grundlegendsten sozialen Praxen nun vorzustellen? Es ist dies eine im eigentlichen Sinne des Wortes *anthropologische* Frage. Der *homo nationalis* hat nichts »Künstliches«, auch wenn er nicht »natürlich«, sondern mehr oder minder wirkungsvoll historisch konstruiert, produziert und reproduziert wird. Wir müssen die historische Anthropologie der nationalen Formationen (oder der Nationalisierung der Gesellschaften) entwickeln, und dies kann nur dadurch erfolgen, daß wir den drei theoretisch möglichen Wegen einer »Ethnisierung« der grundlegenden gesellschaftlichen Beziehungen nachgehen: dem der Arbeit, dem der Sprache (und Erziehung) und dem der Verwandtschaft (oder der Familie im weiten Sinne).

Gibt es eine primäre »Ethnisierung« der *Arbeit* als solcher? Dies ist, ins Extrem getrieben, die These von Wallerstein in bezug auf das Aufkommen rassischer Schichtungen im Raum des Weltkapitalismus, wo alle Arbeiter untereinander in Konkurrenz versetzt und auf die verschiedenen Grade von Qualifikation und Lebensstandard verteilt sind. Ich glaube jedoch, daß diese - durchaus reale - Ethnisierung nur stattfinden kann, wenn die Form der fiktiven Ethnizität *schon* existiert und mit einer nationalen Zugehörigkeit *schon* identifiziert wird. Spontan bleibt die Ethnisierung der Arbeit prekär, unvollständig und widersprüchlich: der industrielle Arbeitsprozeß ist tendenziell transnational. Er ist mehr eine Stelle der Anwendung für die fiktive Ethnizität als eine Stätte ihrer Ausarbeitung.

Bleiben *Sprache und Verwandtschaft.* Wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe, sind dies die beiden komplementären Matrizen der Nationalidentität als einer primären Struktur. Die These hat nichts Originelles, denn der Nationalismus selbst hat die sprachliche, mithin kulturelle Identität als bevorzugte Themen und rühmt sich dessen; ebenso die rassische Identität, mithin die (im wesentlichen imaginäre) Existenz einer Verwandtschaftsbeziehung zwischen den »echten« Angehörigen der Nation. Sehr viel weniger untersucht und diskutiert wird aber, wie der moderne Staat daran gearbeitet hat, die Sprache und die Familie zu »nationalisieren«. Die erste Frage bleibt verunklart durch Querelen über herrschenden Nationalismus und beherrschte Nationalismen, die unablässig den Prozeß sprachlicher Uniformierung durchspielen statt die entsprechende kulturelle Mutation, von der Verschulung bis zu den Literturformen, in ihrem ganzen Ausmaß zu analysieren. Die zweite wird ganz einfach verdrängt

(besonders in Frankreich), denn sie würde dazu zwingen, zu begreifen, daß der Rassismus (oder, wenn man so will, das Imaginäre der nationalen Endogamie) nicht bloß eine theoretische Phantasmagorie oder eine »anomale« Ideologieproduktion ist, sondern eine Interpretations-»Logik« der der sozialen Beziehungen. Sie wurzelt in der Art und Weise, wie der moderne Nationalstaat die Verbindungen und Nachkommenschaften durch alle Arten von Apparaten - rechtlichen, pädagogischen, sozialen oder medizinischen (oder »biopolitischen«, um den Ausdruck von Michel Foucault aufzunehmen) kontrolliert und steuert.[5]

Warum die Nation-Form ?

In bezug auf die theoretische Tradition, die »Liberalismus« und »Marxismus« gleichermaßen umfaßt, gilt es also eine Umkehrung vorzunehmen. Dies nicht als Rückfall in die voluntaristische Vorstellung einer freien Schöpfung der Nation durch die Politik oder in die idealistische Vorstellung einer Selbstverwirklichung der Nationalidee, sondern um dem wichtigen Phänomen der *Institution* in der Untersuchung der Beziehungen zwischen dem Ideologischen und der gesellschaftlichen »Materialität« einen Platz einzuräumen.

Der Nationalstaat als solcher ist eine Institution; er läßt sich nicht als »Widerspiegelung« einer ökonomischen Organisation analysieren. Er kann sich höchstens, was durchaus ein Unterschied ist, in einer Weise entwickeln, die funktional ist für die Reproduktion einer Produktionsweise, einer Teilung der Arbeit oder eines Akkumulationsprozesses. Der Nationalstaat ist nicht etwa der »Überbau« eines Marktes, der selbst schon »national« wäre.[6]

Tatsächlich verweist die Institution auf die Gemeinschaft, setzt doch jede wirkliche Gemeinschaft Normen voraus, die sich als unveränderlich darstellen und ins »Symbolische« eingeschrieben sind. Jede wirkliche Gemeinschaft ist also imaginär.[7] Genauer, ihr Material ist imaginär. Das heißt nicht, daß sie arbiträr ist: dies muß für jede relativ stabile nationale Formation die Geschichte der fiktiven Ethnizität erweisen, die sie sich gebildet hat.

Diese *bürgerliche* (und nicht einfach *kapitalistische)* »politische« Form, die der Nationalstaat darstellt, ist wie jede andere in der Geschichte (ob Polis oder Imperium) nur auf der doppelten Basis des kollektiven Imaginären und der Teilung der Arbeit zu begreifen, die durch die Expansion des Kapitalismus induziert wird. Auf dieser Ebene gibt es keinen Widerspruch zwischen dem, was ich oben

Gemeinschaftstrieb *(pulsion communautaire)* genannt habe, und dem, was Wallerstein und andere als unbegrenzte Entwicklung der kapitalistischen Akkumulation in der - immer schon asymmetrischen - Form der Weltökonomie untersuchen. Die Einheiten des *ökonomischen* Komplexes sind nämlich nicht selbst ökonomisch, sondern *politisch* (es sind Staaten, die den Markt strukturieren), und der Stoff der Politik ist die Massenideologie. Daraus ergibt sich für jeden, der die Ökonomie und die Grundlagen ihrer Herrschaft begreifen will, die Notwendigkeit des völligen Bruchs mit dem Ökonomismus.

Die Nationalstaaten können auf diese Weise - mehr oder weniger gut und mehr oder weniger lange - den Klassenkampf kontrollieren: nicht nur den der Beherrschten, sondern *auch* den der Herrschenden, deren unmittelbare Interessen und Beweggründe - wie Marx notiert hat - den langfristigen Bedingungen einer bürgerlichen Hegemonie oder einer »reellen Subsumtion« der Arbeit und der Naturressourcen unter die kapitalistische Form unablässig widersprechen.

Es ist daher völlig klar, daß der Prozeß nicht vorherbestimmt ist, daß er sich weder in eine schicksalhafte Entwicklung der menschlichen Gesellschaften einfügt noch in den Rahmen einer Periodisierung. Wenn man, mit anderen Worten, die Frage der Nationen und der Nation-Form selbst als die einer Produktion und Reproduktion fiktiver Ethnizität stellt, *relativiert* man die Nation-Form und gewinnt zugleich ein besseres Verständnis für die Ursachen ihrer Mächtigkeit, die noch in ihrer Krise ins Auge springt. Die historische Notwendigkeit der Nation-Form liegt nicht in einer Teleologie (sei es die des republikanischen Staates, wie man in Frankreich glaubt, oder die des Volksgeistes, wie man in Deutschland glaubt), sondern in der *faktischen Überlegenheit,* die sie über *andere* theoretisch mögliche (und realiter sogar in Umrissen aufgetauchte) politische Formen für die Hegemonie der herrschenden Klasse erlangt hat. Sie ist also nicht exklusiv, sondern korrelativ zu einer grundlegenden *Kontingenz.*

Man hätte deshalb deutlich zu machen - wie ich es in *Rasse-Nation-Klasse* auf Grundlage einer noch zu flüchtigen Ausführung versucht habe -, daß es im Gegensatz zu den Annahmen des klassischen Marxismus tendenziell *mehrere* »bürgerliche politische Formen« und folglich auch mehrere historische Typen von »Bourgeoisie« gibt.[8] Es sind dies Formen, die jede auf ihre Weise unvollständig sind (wenn nicht, gäbe es, zumindest in einer bestimmten Periode,

nicht mehrere Formen: zum Beispiel die Hanse als Netz von Handelsstädten und das universalistische Kaiserreich neben dem dynastischen Territorialstaat). Trotzdem sind sie, jede auf ihre Weise, »totale« Formen, das heißt nicht nur Staatsformen (als Verwaltung, als politisches System, als Souveränität), sondern Formen der »Zivilgesellschaft«, des »Zusammenlebens« oder der »Gemeinschaft«.

Halten wir fest, daß diese Typologie nur Sinn hat, wenn der *Staats*begriff selbst in jeder Form tendenziell anders definiert wird - insbesondere in bezug auf das Territorium. Ist nicht die Vorstellung, daß Territorialität *das* grundlegende Merkmal des Staates ist, eine verallgemeinerte, retrospektive und prospektive Projektion des Merkmale des Nationalstaats, seiner Sorge um Grenzen? Noch einmal, es sind die Widersprüche des Prozesses, von denen sich unsere Analyse hier leiten lassen muß hat. Allein aufgrund der Tatsache, daß der Konflikt zwischen den verschiedenen Staatsformen (zwischen dem 16. und den 17. Jahrhundert) die Form der *Krieges* annahm, hat die Landesgrenze eine wichtige Rolle gespielt: sie hat dort ihre modernen Merkmale erlangt, und zwar zugunsten der Nation-Form (vgl. Girard d'Albissin 1970). Der Konflikt zwischen den verschiedenen Staatsformen hat sich gerade aufgrund dieser Tatsache mehr und mehr auf dem Terrain von einer von ihnen abgespielt: der Nation-Form. Gleiches gilt für die Nationalisierung der Bevölkerungen. Der tendenzielle Vorrang des *»ius solis«* bei der Definition der Staatsangehörigkeit ist ein Kennzeichen für die Durchsetzung der Nation-Form. Doch ist die wirkliche Geschichte der »Nationalisierung der Welt« wohlgemerkt (man sieht es noch heute) die der gewaltsamen oder »friedlichen« *Bevölkerungsverschiebungen* mit dem Ziel, die nationale »Homogenität« im kontinuierlichen Wechsel der Territorien durchzusetzen oder zu erhalten.

Zu den Ursachen, welche die Überlegenheit der Nation-Form über die anderen bürgerlichen Formen (zumindest ihren letzendlichen Sieg) nachträglich »erklären«, gehört offenbar die Tatsache, daß »Hanse« und »Reich« formell nicht, wie die Nation, *sowohl* Formen des Zentrums *als auch* solche der Peripherie sein können. Hanse und Reich sind aufgrund ihrer Konstitution *ausschließlich* Formen des Zentrums, während sich, ab einem bestimmten Moment jedenfalls, »Nationalstaaten« *sowohl* im Zentrum *als auch* an der Peripherie der Weltökonomie bilden können. Es geschieht daher durchaus etwas wesentliches (kennzeichnend für das Ende eines Übergangs), wenn Anfang des 19. Jahrhunderts die Französische Revolution, die ersten »nationalen Unabhängigkeiten« der amerikanischen Kolonien

und die »anti-imperialistischen« Nationalismen in Europa (wie der deutsche Nationalismus) zusammenkommen. Es ist dies auch der Ausgangspunkt des oben angezeigten Phänomens, dessen Folgen wir heute leben: die Nation-Form beginnt je nach den verschiedenen Weltregionen ganz unterschiedliche Inhalte abzudecken ...

Bleibt noch, daß der Nationalisierungsprozeß der gesellschaftlichen Praxen auf der primären Ebene möglicherweise stets unvollendet bleibt oder stets in Frage gestellt wird. Warum ist die Nationalisierung der Gesellschaft, das heißt die Bildung des von mir an anderer Stelle als *nationaler und sozialer Staat* bezeichneten Idealtypus der modernen politischen Formationen[9] sowohl unterbrochen als auch stets unvollendbar, »neu anzufangen« unter Bedingungen, bei denen durchaus nicht klar ist, daß sie diese auf unbestimmte Zeit *ermöglichen*? (Eine Frage, deren Aktualität niemand, wie ich meine, unterschätzen wird: wenn es heute in Ländern wie Frankreich die »Krise der nationalen Identität« gibt, liegt dies nicht gerade darin, daß die Äquivalenz des »Nationalen« und des »Sozialen« bedroht oder zumindest in Frage gestellt scheint? Dies ist, machen wir uns nichts vor, die Wahrheit des rassistischen Themas der »nationalen Präferenz« und einer der tieferen Gründe für dessen Wirksamkeit - ich würde sogar sagen: seiner Evidenz, der niemand von uns entgeht.) Man kann, wie mir scheint, drei Arten von Gründen anführen, die sich hierarchisch anordnen lassen.

- Erstens, weil die Integration der Klassenkämpfe in die Reproduktion der Nation-Form nie definitiv erreicht wird. Mit anderen Worten, der Nationalismus beherrscht und kontrolliert zwar als institutionelle, soziale oder ideologische Realität die Klassenkämpfe, setzt ihnen aber kein *Ende.* Hier kann das Migrationsphänomen offenbar eine wesentliche Rolle spielen, aber nur als Teil eines allgemeineren zyklischen Prozesses, der die Phasen der Institutionalisierung des sozialen Konflikts in den kapitalistischen Gesellschaften und die seiner Deregulierung alternieren läßt.
- Zweitens ist die »Delokalisierung« in der Geschichte der Weltökonomie zwar die Regel, vollzieht sich aber für die Zentren der ökonomischen Macht, der politisch-militärischen Macht und der ideologischen Legitimität nie in der gleichen Weise. Mit anderen Worten, die »ungleiche Entwicklung« der Bestandteile des Nationalstaats ist die Regel und ihre Übereinstimmung die Ausnahme. (Vergessen wir in dieser Hinsicht nicht, daß eines der stärksten Mittel, dessen die europäischen Nationalstaaten sich bedienten - oder von dem sie profitierten -, um diese Übereinstimmung

langfristig zu sichern, die Kolonisierung der restlichen Welt gewesen ist: indem sie ein Ende nahm, mußte diese Situation die Dialektik letztlich wieder in Gang setzen.[10]

- Drittens schließlich sind die *unterschiedlichen Formen bürgerlicher Politik,* die ich eben angedeutet habe, durch die Hegemonie der Nation-Form nicht ein für allemal von der geschichtlichen Bühne eliminiert worden. Der zu Beginn der Neuzeit eingetretene Sieg der Nation-Form über die Formen von Hanse oder Imperium ist zweifellos unumkehrbar: Geschichte wird nicht zweimal gemacht. Aber dies will nicht besagen, daß sich nicht tendenziell Alternativen konstituieren können, die in vieler Hinsicht *analog* sind.

Ganz klar ist dies für die Form des *Imperiums,* von dem sich durchaus sagen läßt, daß sie die Nation-Form unaufhörlich »verdoppelt« hat - sei es in Form des »nationalen« Imperialismus oder in Form des »supranationalen« Imperialismus -, was die nationale *Gesellschaftsformation* im gleichen Zuge destabilisiert hat wie es den *Nationalismus* schürte. Unmöglich ist es auch nicht für etwas ähnliches wie das, was ich mit der »Hanse« meine: nicht nur, daß wir offenbar die Wiederherstellung der alten Stadtzentren erleben[11]; aber ich denke hier an das, was man als die Konstitution von multinationalen Finanzverflechtungen zu politischen »Subjekten« oder »Gewalten« bezeichnen könnte (was - halten wir dies als wichtiges, zu analysierendes Indiz fest - eine antiquiert geglaubte Unterscheidung zwischen Souveränität und politischer Gewalt wieder auftauchen läßt, die die Grenze zwischen dem »Öffentlichen« und dem »Privaten« endgültig verwischt). Aufjeden Fall sehen wir neue Formen politischer und sozialer Transnationalisierung aufkommen, nicht zu verwechseln mit der übernationalen Institution, die faktisch durch die Nationalstaaten kontrolliert wird. Aufs neue wird so eine *Pluralität* bürgerlicher politischer Formen geschaffen. Das heißt auch, daß die innere Spannung der Existenz weisen der *Bourgeoisie* selbst wieder auf die Tagesordnung kommt. Weniger denn je lassen sich heute »Bürger« und »Kapitalisten« einfach gleichsetzen: auch dies ein Grund, die Analyse der Klassenkämpfe und der Klassenbildung überhaupt in den Rahmen einer *offenen* Dialektik von Herrschaft und Krise der Nation-Form einzuschreiben.

Anders denken

»Es gibt keinen Staat in Europa«[1]
Rassismus und Politik im heutigen Europa*

Zunächst möchte ich erläutern, was mich bewogen hat, die ursprünglich vereinbarte Tendenz und in gewisser Weise auch den Gegenstand dieses Beitrags zu modifizieren. Der Titel unseres Kongresses »Migration und Rassismus« entspricht einem älteren Projekt, das noch in einer anderen Konstellation geplant war und zwei Vorstellungen impliziert hat, die keineswegs hinfällig sind - im Gegenteil -, die wir aber jetzt zu relativieren, oder besser, in einen breiteren und komplexeren Zusammenhang zu stellen haben. Damit kommt die Bedeutung, die den von uns diskutierten Fragen in den nächsten Jahren für eine wirkliche *Politik der Menschenrechte* zukommen wird, noch klarer heraus.

Der Titel »Migration und Rassismus« suggeriert, daß es heute zwischen diesen beiden Phänomenen, von denen das eine zu den ökonomischen und demographischen Fakten und das andere zu den sozialen *Verhaltensweisen* und den *Ideologien* gehört, eine besondere Verbindung gibt. Das bedeutet: wenn die aktuelle Form der Migration den Rassimus schon nicht automatisch »produziert« (eine These, die ein bestimmter konservativer Diskurs übrigens wortreich aufgegriffen hat), so bündelt sie ihn zumindest. Demnach wäre der *heutige Rassismus* in unseren Ländern vor allem ein *Anti-Immigranten-Rassimus*, der sich gegen die »Gastarbeiter«, ihre Familien und ihre Nachkommen richtet. Dies würde seine Besonderheit im Vergleich zu anderen historischen Situationen ausmachen. Sicher ist, daß die Franzosen ziemlich geneigt sind, die Dinge so zu sehen, und daß unsere deutschen Freunde sich ebenfalls spontan dieser Sicht angeschlossen haben. Das ist der erste Gedanke, den es zu untersuchen gilt.

* Vortrag auf dem Kongreß »Rassismus und Migration in Europa«, veranstaltet vom Institut für Migrations- und Rassismusforschung in Hamburg, 25.-29. September 1990. Zuerst in *Futur antérieur,* Nr.5, Frühjahr 1991. - Die deutsche Fassung erschien im Kongreßband *Rassismus und Migration in Europa* (Red. : Nora Räthzel und Annita Kalpaka), Hamburg 1992 (Argument-Sonderband AS 201). Für die Übersetzung wurde ein von Eva Gröpler übersetzter Teilabdruck in der Zeitschrift *Widerspruch* verwendet.

Er zieht unmittelbar einen weiteren nach sich. Ist es sicher, daß eine solche Formulierung in *allen* europäischen Ländern selbstverständlich ist? Schon die gängige Terminologie zeigt, daß dies keineswegs der Fall ist. In Großbritannien spricht man von »Rassenbeziehungen« (*race relations),* und man bezeichnet die Bevölkerungsgruppen, die Opfer des Rassismus sind, nicht als »Einwanderer« *(migrants),* sondern als »Schwarze« *(blacks).* Das verweist auf eine Situation und auf Vorstellungen, die in einer viel unmittelbareren Weise postkolonial sind. In Wirklichkeit gibt es keine Uniformität der jeweiligen Länder, sondern eine Vielfalt der »nationalen« Situationen, in denen sich die Verbindung zwischen Migration und Rassismus ganz ungleich durchsetzt, in denen der Ursprung der Migrationen und der Umgang damit, die Art der Diskriminierungen, das Niveau der sozialen Spannungen, der Umfang der politischen Folgeerscheinungen (insbesondere die Entwicklung von organisierten rassistischen und antirassistischen Bewegungen) keineswegs gleich sind.

Aber wir hatten und haben nach wie vor Grund zu der Annahme, daß sich diese unterschiedlichen Formen gegenseitig beeinflussen und seit einigen Jahren konvergieren, um ein neues und bedrohliches Phänomen hervorzubringen, das man den europäischen Rassismus nennen könnte. Es handelt sich nicht bloß um Analogien, sondern um *institutionelle* Phänomene, die durch den »Aufbau Europas« selbst beschleunigt werden, und die sich aus einem Idealbild von Europa speisen. In der Tat ist die Diskriminierung ja eingeschrieben in *das Wesen der europäischen Gemeinschaft selbst,* führt diese doch unmittelbar dazu, in jedem Land zwei Kategorien von Ausländer mit ungleichen Rechten zu definieren. Die Entwicklung der politischen Strukturen der EG kann - vor allem wenn dabei schwierige Verkehrs-, Grenz-, Rechts- und soziale Probleme auftauchen - diese Tendenz nur verstärken und den »Unterschied« zwischen denen, die zur »Gemeinschaft« gehören *(communautaires),* und denen außerhalb der »Gemeinschaft« *(extra-communautaires)* zum Gegenstand von offenen oder latenten Konflikten machen. Die Tatsache, daß in Europa ein beträchtlicher Teil der »blacks« oder der »immigrés« in Wirklichkeit *keine juristischen Ausländer* sind, spitzt die Widerspüche nur noch weiter zu und wirft die immer drängendere Frage der *europäischen Identität* auf. Auf der einen Seite verweist also das Aufkommen eines »europäischen Rassismus« auf die Stellung Europas in einem Weltsystem, mit seinen ökonomischen Ungleichheiten und demographischen Strömungen; auf der anderen

Seite ist es untrennbar mit den Fragen der kollektiven Rechte, des Staatsbürgertums (*citoyenneté*), der Nationalität und der Behandlung von Minderheiten verknüpft, wobei der wirkliche politische Rahmen dieser Fragen nicht jedes einzelne Land, sondern Europa als solches ist.

Hier wird es nun kompliziert, und hier stellen die neuesten Ereignisse, die sehr aufschlußreich sind, unsere Voraussetzungen zumindest teilweise in Frage.

Denn *was ist eigentlich das Europa, von dem wir sprechen?* Wir kommen ohne diesen Bezugspunkt nicht aus, sind aber gar nicht in der Lage, eindeutig festzustellen, was er bedeutet. »Europa« läßt sich heute *weder* in bezug auf eine politische Einheit *noch* in bezug auf eine historisch-kulturelle Einheit *noch* in bezug auf eine »ethnische« Einheit definieren. Die dunkelste aller Fragen ist vielleicht die, ob »Europa definieren« auch die Möglichkeit eröffnet, »die Europäer zu definieren« - als Mitglieder einer bestimmten Gemeinschaft, als Inhaber bestimmter Rechte, als Vertreter einer bestimmten Kultur. Genau diese Frage ist nun aber für die Analyse der institionellen und ideologischen Aspekte des Rassismus von höchster Bedeutung.[2]

Das offizielle Bild (ich bin inzwischen versucht, zu sagen: der offizielle Mythos), mit dem wir jahrelang gelebt haben, ist, daß derartige Definitionen Europas und des Europäischen *prinzipiell möglich* sind. Es stellte sich die Frage, ob die »Europäische Einigung« sich letztendlich über die nationalen Besonderheiten hinwegsetzen würde und in welchem Maße sie dies tun würde, aber niemand hatte wirklich Probleme damit, was »Europa« eigentlich bedeutet. In unserem Arbeitsprojekt verstand sich dieser Bezug von selbst, und das, was Probleme machte, waren die »Migrationen«, war der »Rassismus«. Aber nun gerät alles ins Wanken, und mittlerweile ist genau das Gegenteil richtig: vor jeder ernsthaften Analyse des Rassismus und seiner Beziehung zu den Migrationen müssen wir uns fragen, was das Wort Europa sagen will, und was es morgen bedeuten wird.

In Wirklichkeit entdecken wir aber so die *Wahrheit* der vorherigen Situation, welche die Vorstellung, die wir davon hatten, völlig zertrümmert: Europa ist nichts, was mehr oder weniger schnell »geeinigt« wird, es ist ein historisches Problem ohne irgendeine präexistierende Lösung. Die »Migrationen« und der »Rassimus« sind selbst Teile dieses Problems.

Warum hat sich die Situation umgekehrt? Wir wissen es alle: wegen der möglichen Auswirkungen von *drei historischen Ereignissen,* die

im Laufe eines Jahres aufeinander gefolgt sind: *des Zusammenbruchs des sozialistischen Staatensystems, der deutschen Vereinigung und des Ausbruchs einer gewaltigen Krise im Nahen Osten,* die sich von heute auf morgen in einen Krieg verwandeln kann, der vielleicht kein »Weltkrieg«, aber offensichtlich auch kein »lokaler« Konflikt wäre (man bräuchte dafür eine neue Kategorie). Keines dieser drei Ereignisse hat bisher alle seine Auswirkungen gezeitigt, was die Analyse für uns zugleich unerläßlich und höchst ungewiß macht. Es gibt keinen Zweifel (erst recht nicht, wenn man auf ihre Ursachen zurückgeht), daß sie eine enge Verbindung *untereinander* haben. Die Art dieser Verbindung ist jedoch alles andere als klar: in einer einfachen Aufeinanderfolge liegt sie jedenfalls nicht. Sicher ist, daß keines dieser Ereignisse mittlerweile seine Auswirkungen unabhängig von den anderen zeitigen kann, und daß *je nachdem, wie diese Auswirkungen sich entwickeln, die Existenz und die Natur einer »europäischen« Einheit sich auf ganz verschiedene Weise darstellen wird.*

Umreißen wir grob einige der damit gestellten Fragen. Der Zusammenbruch des »realen« Sozialismus ist definitiv: die politische und die ökonomische Krise haben sich mittlerweile verknüpft. In gewisser Weise wird damit das Testament von 1968 vollstreckt. Aber dieser Zusammenbruch führt weder zu einer Erneuerung des Sozialismus oder zu einem »dritten Weg« (wie noch vor einem Jahr die Intellektuellen der DDR geglaubt haben, die sich zu den Wortführern der Kritik des Honecker-Regimes machten), noch führt er zu jener Einführung des politischen Liberalismus, von der die neuen technokratischen »Eliten« träumen. Er führt zunächst zum administrativen Zerfall, zur Verschärfung der wirtschaftlichen Not und zum Aufflammen des Nationalismus auf allen Ebenen. Das Ende der politischen Teilung Europas ist ein *fortschreitendes* Ereignis von gewaltiger historischer Tragweite. Man kann verstehen, daß dies bei den Intellektuellen mit einer gewissen Begeisterung für die Idee der »europäischen Kultur« einhergeht, die es wiederzuentdecken oder wiederaufzubauen gilt, man kann diese Begeisterung, die Ideen und Projekte generiert, durchaus teilen. Aber die massenhafte ideologische Wirklichkeit, die dieser Kultur entspricht, ist zunächst die der stärker gewordenen Nationalismen, oder genauer: die eines instabilen Gleichgewichts zwischen der Verschlimmerung der nationalen Partikularismen und des Vordringens des »amerikanischen« Modells der Konsumtion und der sozialen Kommunikation. In seinen Sturz reißt der »Realsozialismus« sowohl den diktatorischen

Apparat der Einheitspartei, des bürokratischen Staats usw. als auch die egalitaristische Utopie der Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts mit hinein. Doch ist das Resultat keineswegs das »Ende der Geschichte« und der Triumph eines »liberalen« Systems der sozialen Konfliktregulierung. Man kann im Gegenteil, nachdem die große vereinfachende Opposition zwischen den »Ideologien« und den »Lagern« überwunden ist, eine rasche Differenzierung des »Liberalismus« selbst erwarten: insbesondere eine Renaissance des Problems der *Demokratie im Kapitalismus,* nachdem die Identität der beiden Termini nicht mehr durch die Präsenz eines zugleich antikapitalistischen und anti-demokratischen Systems im Osten »gewährleistet« ist.

Die am meisten ungewisse und auch prekärste Frage ist in dem Moment, in dem wir hier zusammen sind, die nach den Auswirkungen der Nahostkrise. Sie werden offenbar ganz anderer Natur sein, je nachdem, ob man in den Krieg hineinschliddert oder nicht, und je nachdem, wie lang und wie zerstörerisch er sein wird. Aber sie werden unweigerlich eine Neuformierung der gegenwärtig sich abzeichnenden »Lager« nach sich ziehen. In jedem Fall kann man zumindest drei Feststellungen treffen, die allen denkbaren Hypothesen zugrundeliegen.

Erstens versetzt das Ende des »Kalten Krieges« die USA in die Position der einzigen Supermacht, aber diese Situation bedeutet nicht Konfliktentschärfung, sie bedeutet vielmehr unter den aktuellen Bedingungen die Unmöglichkeit einer stabilen Weltordnung, die Notwendigkeit eines faktischen Rückgriffs auf die Gewalt und möglicherweise die Bildung von vielfachen »regionalen« Imperialismen. (Als Grundelement der »Kopplung«, die zwischen der Bildung von »Subimperialismen« im Süden und der Krise der Imperialismen des Nordens besteht, wäre offenbar an prominenter Stelle die Bedeutung zu nennen, die Produktion und Verkauf von Rüstungsgütern in Ökonomie und Politik der letzteren haben.)[3]

Zweitens befinden wir uns am Ende einer Phase, in denen es den Ländern des Nordens - ohne irgendeine Rücksicht auf die Folgen - gelungen ist, die Krise in die Dritte Welt »zu exportieren«, das heißt, ihre eigene ökonomische Stabilisierung durch eine absolute Verelendung der anderen (der »Dritten«) bezahlen zu lassen. Und wir befinden uns am Anfang einer neuen Phase, in der die Auseinandersetzungen um die Kontrolle der Rohstoffe (vor allem des Erdöls) die ökonomischen und sozialen Gleichgewichte in den »entwickelten« Ländern selbst wieder in Frage stellen.

Drittens sehen wir die -»Kopplung« zwischen der politischen und sozialen Entwicklung des Nahen Ostens und derjenigen der europäischen Länder sich verstärken. Es bildet sich, mit anderen Worten, tatsächlich ein »mediterranes« Ensemble, das auf religiöser, kultureller, ökonomischer und politischer Ebene in hohem Maße konfliktträchtig ist. Die zwei Ensembles, welche die »arabische Nation« und die »europäische Nation« bilden (wobei die eine aus unterschiedlichen historischen Gründen so ungewiß wie die andere ist), sind eng miteinander verflochten und können sich nicht unabhängig voneinander entwickeln.[4] Doch besteht die Gefahr, daß der künftige »Eiserne Vorhang« oder die künftige »Mauer« sich irgendwo im (südöstlichen) Mittelmeerraum wiederfindet, und es wird nicht leichter sein als im Falle ihrer Vorgänger, sie zu Fall zu bringen.

Dies bringt uns dazu, über die Auswirkungen nachzudenken, die diese im Gang befindlichen Ereignisse auf die »Europäische Einigung« haben könnten. Ich fühle mich ganz und gar nicht in der Lage, irgendwelche Vorhersagen zu machen, und trotzdem ist es sehr wohl nötig, der Diskussion einige Arbeitshypothesen zugrundezulegen. Die erste Hypothese, die ich formulieren werde, ist negativ: trotz der erreichten Schritte zur Transnationalisierung der europäischen Gesellschaften, die nicht annulliert werden können, und trotz der institutionellen Veränderungen, die wahrscheinlich nicht rückgängig zu machen sind, *wird das politisch-wirtschaftliche »Kleineuropa« nicht wie vorgesehen zu verwirklichen sein.*

Diese eingeschränkte Europäische Einheit, die teils supranational, teils konföderativ ist, hat sich als ein Konkurrenzgebilde zur amerikanischen Großmacht entwickelt, blieb aber im Rahmen der politisch-militärischen Ost-West-Konfrontation mit ihr assoziiert. Der politische Triumph der Vereinigten Staaten über die Sowjetunion (bei der sogar fraglich ist, ob sie als solche weiterbestehen wird) geht einher mit der relativen Schwächung der wirtschaftlichen Vormachtstellung der USA in der Welt und mit der Öffnung Osteuropas zum bevorzugten Expansionsgebiet des kapitalistischen Marktes - folglich mit einer vorauszusehenden Verschärfung der Konkurrenz zwischen Europa und den USA. Doch haben in dieser Konkurrenz nicht alle europäischen Länder, nicht einmal die im Osten, die gleichen Interessen und Möglichkeiten. Die antideutschen Chauvinismen, die man in Frankreich und in anderen europäischen Ländern hören kann, seit die Vereinigung der beiden Deutschländer zu einer unabwendbaren Perspektive geworden ist, gründen auf bestimmten Analogien und auf einer Vorstellung der nationalen Konflikte in

Europa, die möglicherweise aus einer anderen Zeit stammt. Nichtsdestoweniger bleibt die Tatsache, daß die Europäische Einigung auf einem relativen *Gleichgewicht* verschiedener Länder basierte und sich nun mit einem gewaltigen inneren *Ungleichgewicht* der Macht konfrontiert findet, verstärkt durch eine flagrante Ungleichheit der Möglichkeiten, das »Neuland« im Osten wirtschaftlich und politisch zu erschließen. Auch läßt die Krise am Golf sehr klar zutagetreten, daß die verschiedenen EG-Länder in der Konfrontation mit dem amerikanischen Imperialismus und den »Subimperialismen« des Nahen Ostens nicht die gleichen Interessen haben (oder ihre Interessen nicht in gleicher Weise einschätzen). All dies sind dauerhafte Spaltungsfaktoren, auch wenn ihre politische Wirkung nicht unmittelbar vorauszusehen ist.

Es lohnt deshalb, sich die zwei folgenden Interpretationsmodelle anzusehen.

Erstens wird Europa mehr und mehr nicht zu einer geschlossenen Einheit (vergleichbar einem Bundesstaat oder einem multinationalen Imperium), sondern zu einem *offenen* Ensemble mit mehreren konzentrischen Kreisen supranationaler Institutionen, die sich in einem instabilen Gleichgewicht befinden und einen Raum des Zusammentreffens (und gegebenenfalls des Konflikts) zwischen verschiedenen ökonomisch-kulturellen Ensembles bilden, deren historische Besonderheit jede für sich mindestens so stark wie die der »europäischen Einheit« selbst ist: einem *Euro-amerikanischen* Ensemble, einem *Euro-mediterranen* Ensemble (das in erster Linie euro-arabisch oder euro-muslimisch ist) und einem *Euro-(ex-)sowjetischen* oder *Euro-östlichen* Ensemble, das ganz oder zum Teil die Länder umfaßt, die vom sozialistischen System geprägt und mit der Aufgabe seiner »Liquidierung« konfrontiert sind. Diese Ensembles sind natürlich nicht nebeneinandergelagert, sondern weiträumig übereinandergeschichtet. *Es gibt nicht ein, sondern mehrere »gemeinsame Häuser« in Europa.*

Zweitens wird dieses Ensemble, das nach außen *offen* ist, eben weil es eher eine Schnittmenge mehrerer Welt-Räume als eine wirklich selbständige Einheit ist, nach innen um nichts weniger *geschlossen* sein, und dies wegen einer Reihe von »Grenzen«, die unmöglich abzuschaffen sind: nicht nur von *politischen* Staatsgrenzen, sondern vor allem von beweglichen sozialen Grenzen, die auf den Karten »unsichtbar« sind, die aber in den administrativen Bestimmungen und den sozialen Praxen gewissermaßen materialisiert sind - »inneren Grenzen« zwischen *Bevölkerungsgruppen,* die durch ihre Herkunft

und durch ihre Stellung in der Arbeitsteilung unterschieden sind. Tatsächlich ist dieses Europa von jetzt an und zunehmend der Treffpunkt zwischen verschiedenen Typen politisch-ökonomischer Migration, vor allem aus dem »Süden« und dem »Osten«. Man wird versuchen, ihnen aus sowohl ideologischen wie ökonomischen Gründen einen unterschiedlichen *Status* zu geben« und dabei gegen das Hindernis der erreichten Situationen (vor allem der postkolonialen Situationen) und gegen das Ärgernis der abgegebenen Versprechungen (vor allem in Helsinki) angehen müssen.

Was sich auf diese Weise abzeichnet, ist ein europäischer »Schmelztiegel« (oder ein instabiler hierarchischer Komplex ethnosozialer Gruppen), der an die amerikanische Situation zwar erinnert, sich aber von dieser gerade dadurch unterscheidet, daß er nicht die Auslöschung der ursprünglichen Nationalitäten voraussetzt, sondern auf ihrer Perpetuierung und Vervielfachung beruht.

Wenn diese sehr allgemeinen Perspektiven richtig sind, bedeutet das eine Umkehrung des geschichtlichen Verlaufs von Jahrhunderten, dessen weitere Aspekte wir gleich untersuchen werden. Während Europa über dreihundert Jahre hinweg seine politischen Modelle und die Folgen der Auseinandersetzungen zwischen seinen Nationen und »Blöcken« in die ganze Welt exportiert hat, zeichnet sich nun das Gegenteil ab. »The world strikes back«: Europa ist nun *der* Ort, in dem sich die politischen Probleme der ganzen Welt kristallisieren und, wenn schon nicht das schwächste Kettenglied, so doch der neuralgische Punkt ihrer Widersprüche.

Die ganze Bedeutung dieser Situation ergibt sich, wenn man die »Deutsche Frage« näher untersucht. Die neuesten Ereignisse lassen bei den meisten Kommentatoren den Gedanken aufkommen, daß die *deutsche nationale (und nationalistische) Tradition,* die man vergessen oder zu vergessen vorgegeben hatte, als ein bestimmender Faktor der europäischen Geschichte vor unseren Augen wiederersteht. Dies würde alles in allem auf das Dilemma hinauslaufen, daß man entweder ein »deutsches Europa« bekommt oder ein Deutschland ohne Europa. Ohne das Richtige in dieser Beobachtung zu übersehen, kann man sie aber mit ihrer dialektischen Kehrseite konfrontieren: von allen europäischen Ländern ist vielleicht gerade Deutschland das Land, das sich in den schärfsten Formen mit der *Krise der »Nation«-Form* konfrontiert finden wird. Nicht nur, weil die Wiederherstellung eines einzigen »deutschen Volkes« aus den Bevölkerungen der Ex-BRD und der Ex-DDR nichts weniger als selbstverständlich ist, sondern vor allem deshalb, *weil das Deutschland von*

morgen den virtuellen Brennpunkt aller »Unterschiede« und ethnisch-sozialen Spannungen darstellt, von denen wir gesprochen haben, will es nicht eine unmögliche Blockierung der Freizügigkeit schaffen (in deren Namen ja gerade die Revolte der östlichen Länder stattgefunden hat). Berlin kann als das politisch-geographische »Zentrum« des historisch-kulturellen Raumes, der sich zwischen London, Stockholm, Warschau, Moskau, Budapest, Istanbul, Bagdad, Kairo, Rom, Algier, Madrid und Paris erstreckt, nicht die Hauptstadt des neuen Deutschland sein, ohne zugleich das »Zentrum« der politischen Spannungen zu sein, die den unterschiedlichen Regionen in diesem Raum entspringen.

Wir können nun auf die Frage (oder vielmehr die Fragen) des Rassismus zurückkommen, wie er sich in einem solchen Rahmen manifestiert und entwickelt. Ich bin mehr und mehr davon überzeugt, daß das, womit wir es zu tun haben (und das der Begriff »Neorassismus« nur unvollkommen ausdrückt), nicht einfach eine *Spielart* der bisherigen Rassismen ist, von denen sich die »Definitionen« und analytischen Schemata herleiten, die wir verwenden, sondern eine *neue Konfiguration.* Dies um so mehr, als sie die Originalität der Sozialstruktur und der Kräfteverhältnisse »widerspiegeln« wird, die sich in Europa gegen Ende des 20. Jahrhunderts herausbilden. Deshalb verändert das Wort *Rasse* mitsamt seinen diversen Komplementen und Substituten (wie Hautfarbe, Kultur, Ethnizität, Exteriorität, Einwanderung, selbst Religion) seinen Sinn, ganz so, wie dies in der modernen Geschichte im Zuge der großen historischen »Revolutionen« schon zwei- oder dreimal geschehen ist.

Damit aber eine derartige Konfiguration sich tatsächlich gesamtgesellschaftlich auskristallisiert, indem sie sich zugleich in der alltäglichen Wahrnehmung der »Unterschiede«, der »Verschiedenheit« der Menschengruppen und in der technischen Sprache der Verwaltung, der Kommunikation und der Sozialwissenschaften festsetzt, müssen sich wohl drei ganz unterschiedliche Typen von Faktoren überlagern:

1) die Existenz einer *Tradition* oder eines Schemas von *kollektivem Gedächtnis,* das zum Teil bewußt, zum Teil unbewußt und durch »traumatische« Ereignisse geprägt ist, das mit der Geschichte der Institutionen und der Kultur selbst verwoben ist, periodisch reaktiviert von historischen Ereignissen, die seinen Fortbestand anzeigen;

2) das aktuelle Vorhandensein einer *sozialen Struktur der Diskriminierung,* die nicht stabil ist, aber in den ökonomischen und den Klassenverhältnissen notwendige Funktionen erfüllt und zumindest teilweise in die Staatsorganisation eingeschrieben ist;
3) schließlich eine institutionelle *Krisenkonstellation,* in der das Verhältnis der Institutionen (und vor allem des Staates) zu ihren eigenen ideologischen Grundlagen und das für ihre »Identität« konstitutive Verhältnis der Individuen zur Institution in heftige Erschütterung geraten ist. Dies produziert ein massenhaftes Phänomen der geistig-moralischen Unsicherheit.

Diese Elemente sind gegenwärtig fast überall in Europa auszumachen. Sie machen insbesondere verständlich, wie sich die unterschwellige Verbindung zwischen den Entwicklungen der »öffentlichen Meinung« und denen der offen rassistischen Bewegungen herstellt, die im allgemeinen (außer in Frankreich) ziemlich minoritär sind, die aber der Gesamtgesellschaft zumindest einen Teil ihrer »Problematik« aufzwingen können. Zählt man sie auf, begreift man sowohl, daß der Rassismus in Europa sehr tiefe, *beständige* Wurzeln und Grundlagen hat, als auch, daß es einer ganz singulären Konstellation bedarf, damit er wieder zu einem *politischen* Phänomen wird, das in der Lage ist, Bevölkerungsmassen aus verschiedenen Nationen und sozialen Schichten zu hegemonisieren, wenn nicht gar zu organisieren.

In der Tat enthält die europäische Kultur (also die Idee oder der Mythos Europa) im Kern, wenn schon nicht mit ihr gleichsetzbar, zwei spezifisch rassistische *ideologische Schemata,* die fortwährend kollektive Gedächtnis- und Wahrnehmungseffekte hervorbringen können: das koloniale und das antisemitische Schema. Dies ist nichts Neues, aber eine Reihe von Anmerkungen dazu sind erneut am Platze. Zunächst ist die »Entkolonisierung« weder vollständig gewesen (schon gar nicht in Ländern wie Frankreich), noch hat sie das, was die »Aufteilung der Welt« unter die sogenannten »zivilisierten«, in Wirklichkeit eher die Barbarei bringenden Nationen bedeutet hatte, tatsächlich kollektiv zu Bewußtsein gebracht. Des weiteren ist auch der Antisemitismus ein europäisches Phänomen gewesen, ganz so, wie die Kolonisierung in der Tat ein europäisches Unternehmen war (das sich durch die Berliner Konferenz von 1885 symbolisieren ließe). Ohne die Verurteilung des Nazismus im geringsten abzuschwächen, ist es an der Zeit, mit dem Mythos einer absoluten deutschen Singularität in dieser Hinsicht Schluß zu machen: die Art, wie an beiden Enden des gegenwärtigen Europa, in den ehemals

sozialistischen Ländern und in Frankreich, die Intensivierung des Nationalismus mit der Wiederherstellung eines offenen Antisemitismus einhergeht, ist leider geeignet, uns die Augen zu öffnen. Gewiß gibt es noch andere Xenophobien, aber wenn die maximale Intensität des rassistischen Diskurses und Verhaltens dazu tendiert, sich auf die Bevölkerungsgruppen »arabisch-islamischen« Ursprungs zu fixieren, so liegt dies in meinen Augen zweifellos daran, daß hier eine *Verdichtung* oder Überlagerung des kolonialen und des antisemitischen Schemas stattgefunden hat, die einander wechselseitig durch die Vorstellungen von rassischer Überlegenheit und von kultureller und religiöser Rivalität verstärken.

Der Rekurs auf die traditionellen Schemata des europäischen Rassismus ist unerläßlich, um die Paradoxien der Beziehung zwischen dem rassistischen Diskurs, oder der rassistischen Ideologie, und dem *nationalistischen* Diskurs, oder der nationalistischen Ideologie, analysieren zu können. Wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe, gehorcht sie einer scheinbar irrationalen Logik von »Ergänzung« oder »Überschuß« (Balibar/Wallerstein 1988, dt. 69): meistenteils ist der Rassismus vom Standpunkt des Nationalismus keineswegs *funktional,* er produziert dort vielmehr innere Spaltungen, die zugleich unnütz und störend sind. Trotzdem gibt es praktisch kein historisches Beispiel für einen Nationalismus, der *ohne* rassistische Ergänzung daherkommt. Ich denke, daß der Rassismus eine Ausarbeitung der Widersprüche des Nationalismus und eine »Flucht nach vorn« aus ihnen darstellt, gleichermaßen bewirkt durch seine historische Notwendigkeit und durch seine praktische Unmöglichkeit (in dem Sinne, daß kein Nationalismus sein Ideal einer gereinigten, ganz und gar hegemonisierten Gesellschaft *tatsächlich verwirklichen* kann). Doch wäre diese Flucht nach vorn nicht praktikabel, wäre Sie nicht zugleich ein *Rückzug,* das heißt: wären die rassistischen Denkschemata nicht in der Vergangenheit des Nationalismus bereits angelegt. Die ideologische Wirksamkeit ist die Wirksamkeit des Vergangenen, und man könnte sogar sagen, daß die Ideologie als solche nichts anderes ist als diese Wirksamkeit.

Indessen ist völlig klar, daß die Vergangenheit keinen Aufschluß darüber geben kann, warum die Schemata der rassistischen Wahrnehmung des nationalen, ethnischen und sozialen »Unterschieds« neu aktiviert und kombiniert werden. Es müssen also *zugleich* die *strukturellen Grundlagen* des gegenwärtigen Rassismus ausgemacht werden.

Was in dieser Hinsicht am häufigsten analysiert wurde - gerade in den Ländern, in denen sich (wie in Frankreich) eine massive und überkommene Präsenz von immigrierten Arbeitern, die in aufeinanderfolgenden Wellen aus allen Weltgegenden gekommen sind, und eine marxistische Tradition der Deutung sozialer Widersprüche verbinden -, ist die sozio-ökonomische Basis. Es ist, genauer gesagt, die Existenz einer *institutionellen Diskriminierung,* die in den Beschäftigungsstrukturen liegt, in der systematischen Ausnutzung eines Mechanismus der *differentiellen Reproduktion der Arbeitskraft* durch den Kapitalismus. Es gibt eine zumindest globale Entsprechung zwischen den Hierarchien der Qualifikation, dem Anteil der ausländischen Arbeiter und den unterschiedlichen Reproduktionsweisen von Arbeitern, die es dem Kapital ermöglichen, die Gestehungs- und Ausbildungskosten für die unqualifizierten Arbeiter einzusparen: dadurch, daß man sie aus dem beherrschten (»peripheren«) Ländern der Weltökonomie kommen läßt, in denen zum Teil nicht-warenproduzierende Produktionsweisen herrschen und in denen die »sozialen Rechte« fehlen, die von den Arbeiterbewegungen der »fortgeschrittenen« Länder seit über einem Jahrhundert durchgesetzt worden sind.

Eben diese differentielle Reproduktionsweise ist es, die von der Europäischen Gemeinschaft offiziell abgesegnet wird, so daß man glauben kann, es sei ihr um den Schutz derselben zu tun. Nur daß sie *ebenfalls* Mechanismen der Eingliederung der ehemals kolonialen Bevölkerungsgruppen in den europäischen Raum installiert, die man vom Standpunkt kapitalistischer Rentabilität für kontraproduktiv halten könnte. Diese Situation schafft, um die Terminologie von Immanuel Wallerstein aufzunehmen, die strukturelle Basis für einen Prozeß der *Ethnisierung* der Hierarchien und Ungleichheiten innerhalb der globalen »Arbeitskraft«, dessen »subjektives« Pendant durch die Institutionalisierung von rassischen und kulturellen Vorurteilen konstituiert wird: Vorurteilen zwischen Herrschenden und Beherrschten, vor allem aber *zwischen den Beherrschten selbst,* auf denen die Politik der herrschenden Klasse (auf eigene Gefahr) dann spielen kann. Wallerstein fügt hinzu, daß die technischen Veränderungen und vor allem die neuen Weitmarktkonfigurationen dazu zwingen, die »systemfunktionalen« Demarkationslinien unablässig zu *verschieben*: so verliefen die Demarkationen vor dem letzten Krieg in Frankreich grundlegend zwischen Franzosen und Italienern, Polen oder Spaniern, während sie heute tendenziell zwischen »Europäern« und »Südländern« (unter Ausschluß der Asiaten) verlaufen.

Man darf deshalb erwarten, daß es eine permanente *Verspätung* der zu ideologischen Stereotypen geronnenen ethnischen Vorstellungen gegenüber den wirklichen Verhältnissen gibt (bei denen es sich faktisch um »ethnisierte« Klassenverhältnisse handelt).

Ich möchte dieser Analyse, die mir in sich schlüssig scheint, nur zweierlei hinzufügen.

Zunächst trifft es zu, daß die differentielle Reproduktion der Arbeitskraft, die auf dem Gegensatz von Zentrum und Peripherie spielt, ein in der Geschichte des Kapitalismus konstantes Phänomen ist. Die sozialen und politischen Auswirkungen dieses Phänomens werden aber heute durch die Revolution in der Organisation und Funktion der *Kommunikationsweisen* modifiziert. Die heutige kapitalistische Welt ist nicht nur eine »Weltwirtschaft«, sondern auch ein Raum von weltweit vereinheitlichten und monopolisierten Kommunikationsweien, in dem praktisch alle Bevölkerungen gewissermaßen unmittelbar füreinander »sichtbar« und miteinander in Kontakt sind.[5] Solch eine Welt hat es zuvor in der Geschichte nie gegeben. Folglich bleiben die *zwei »Menschheiten«,* die durch die kapitalistische Entwicklung kulturell und sozial voneinander getrennt werden - jene beiden entgegengesetzten Menschheiten, die sich die rassistische Ideologie als die der »Untermenschen« und »Übermenschen«, der »Unterentwickelten« und »Überentwickelten« vorstellt - einander nicht länger *äußerlich.* Sie werden nicht mehr durch große Entfernungen getrennt und bloß »am Rande« in Beziehung gesetzt. Sie durchdringen sich im Gegenteil mehr und mehr im gleichen Kommunikations-, Vorstellungs- und Lebensraum. Die Ausschließung nimmt die Form einer *weltweiten inneren Ausschließung* an, das heißt genau jene Gestalt, die seit den Anfängen der modernen Zeit nicht nur den Fremdenhaß und die Furcht vor dem Fremden genährt hat, sondern den Rassimus: als die Furcht und den Haß gegenüber einem anderen *Nächsten,* der zugleich nah ist und verschieden.

Des weiteren entspricht die Entwicklung des Klassenrassismus, auch in jenen Ländern, in denen es eine internationalistische Tradition der Arbeiterbewegung gab, dem Übergang von einer Phase der »extensiven« Akkumulation, in der die eingewanderten Arbeiter massiv rekrutiert, aber in bestimmten spezialisierten Beschäftigungszweigen untergebracht wurden, zu einer Phase von Krise und Arbeitslosigkeit, gefolgt von einer neuen, eher »intensiven« Akkumulation, in der die unqualifizierte Arbeit sich in den Industrien und Dienstleistungen des »Zentrums« auf ein Minimum reduziert. Diese Phasenfolge ist im EG-Raum genau mit der relativen *Stabilisierung*

jener Bevölkerungsgruppen ausländischer Herkunft zusammengefallen, die in den fünfziger und sechziger Jahren importiert wurden (der Türken in Deutschland, der Maghrebiner in Frankreich): das heißt mit der »Familienzusammenführung« und der Ankunft einer »zweiten« und sogar »dritten Generation«, die nicht mehr mit denselben Mitteln wie die vorige zu diskriminieren ist.

All das zeigt, daß die Spaltung innerhalb der Arbeitskraft ein Klassenverhältnis bleibt, daß aber der beherrschende Aspekt tendenziell nicht mehr die *Überausbeutung* ist: beherrschend ist vielmehr die Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt im Kontext von Arbeitslosigkeit, ist die *gemeinsame* Verelendung der »nationalen« *und* »ausländischen« Arbeitermassen und die Bildung von *Ghettos,* die eine »industrielle Reservearmee« beherbergen - oder, um den Ausdruck von Julius Wilson zu übernehmen, eine multirassische und multikulturelle *underclass.* Man gelangt auf diese Weise zu jenem strukturellen Phänomen, das die gegenwärtige Phase kennzeichnet und die Spannungen zwischen den Ausgebeuteten selbst unablässig schürt: *der ethnische »Unterschied« wird global (im Weltmaßstab) maximiert, aber lokal (innerstädtisch) minimiert.* Wenn man dieses Paradox nicht im einzelnen analysiert, kann man die Bildung des »Neorassismus« nicht begreifen, insbesondere nicht den tendenziellen Übergang von den »biologischen« Stereotypen (die in der Epoche der Sklaverei und der Kolonisation geprägt wurden) zu den »kulturellen« Stereotypen (die der Suche nach den »kleinen Unterschieden« zwischen gleichermaßen verelendeten Proletariern dienen).

Trotzdem sind diese analytischen Ergänzungen unvollständig, denn sie bleiben befangen im Raum der Ökonomie, oder genauer, sie belassen es bei einer direkten Entsprechung zwischen ökonomischen Strukturen und ideologischen Formationen. Sie abstrahieren von der wesentlichen *Vermittlung,* über die sich in den modernen Gesellschaften die ökonomischen Tendenzen mit kollektiven Vorstellungen artikulieren: ich meine die Rolle des Staates, die bis in die Organisation der alltäglichen Beziehungen zwischen den Individuen geht, und damit die Auswirkungen, welche die Krise der staatlichen Institutionen auf das »massenhafte Denken« hat.

Diese Dimension scheint mir absolut bestimmend zu sein, und sie führt uns zurück auf die oben angesprochene Frage nach der Verbindung zwischen Rassimus und Nationalismus und nach der Form, die sie in der aktuellen Konstellation annimmt. Ich möchte folgende These vorschlagen: im Kern ist der moderne Rassismus nie eine

bloße *»Beziehung zum Anderen«,* die auf einer Perversion des kulturellen oder soziologischen Unterschieds beruht, sondern eine Beziehung zum Anderen, *die durch den Eingriff des Staates vermittelt ist.* Oder besser noch (und hier verlangt eine grundsätzlich unbewußte Dimension begriffen zu werden), er ist *ein Konfliktverhältnis zum Staat, das auf entstellte Weise »gelebt« und als ein Verhältnis zum Anderen »projiziert« wird.* So erklärt sich die ungeheure Bedeutung, die dem, was der französische Rechtsextremismus die »nationale Präferenz« getauft hat, im gegenwärtigen rassistischen Komplex zukommt. Diese nationale Präferenz ist *sowohl* eine objektive Institution *als auch* ein Phantasma, über das alle nationalen Individuen den einzigartigen Charakter ihres eigenen Abhängigkeits- und Anspruchsverhältnisses im Hinblick auf den Staat wahrzunehmen tendieren. Für keinen von uns liegt es in seiner Macht, dem völlig zu entgehen (man hätte sich dazu von der Abhängigkeit gegenüber dem Staat freizumachen). Und dies um so weniger, als wir der Realität nach tatsächlich *Unterprivilegierte* sind, als wir in vieler Hinsicht selbst *diskriminiert* sind - das heißt: als »Untertanen« *(sujets),* nicht als »Bürger« *(citoyens)* behandelt werden -, und zwar durch das Funktionieren der Verwaltung, der Schule, der politischen Maschinerie usw.

Es ist nämlich der Staat, der als Nationalstaat die »nationalen Minderheiten« oder die pseudonationalen (ethnischen, kulturellen, beruflichen) Minderheiten faktisch erst hervorbringt. Ohne seinen juristischen oder politischen Eingriff blieben sie virtuell. Wirklich gibt es die Minderheiten erst von dem Moment an, wo sie *kodifiziert* und *kontrolliert* werden. Ebenso ist es der Staat, der seit mehr als einem Jahrhundert eine Korrelation zwischen dem Staatsbürgertum *(citoyenneté)* oder der Staatsangehörigkeit (*nationalité*) und den individuellen oder kollektiven *sozialen* Rechten hergestellt hat, die so strikt wie möglich ist (dies aber nie total sein kann). Er ist damit selbst ein *»national-sozialer«* Staat geworden. Alle »fortgeschrittenen« Staaten, und besonders die europäischen Staaten, sind (sogar jenseits des Unterschieds zwischen kapitalistischen und sozialistischen Staaten) national- soziale Staaten. Die staatliche *Familienpolitik* ist das Herzstück dieses Dispositivs, was sie zu einem neuralgischen Aspekt der rassistischen und fremdenfeindlichen Vorstellungen werden läßt. Schließlich ist es der Staat, der auf widersprüchliche Weise das entwickelt, was man einen *verunsichernden Sicherheitsapparat* nennen könnte: das heißt, einen Verwaltungs-, Polizei- und Justizapparat, der einen Teil der Bevölkerung gerade dadurch schützen

soll, daß er die Gefahren für einen anderen Teil der Bevölkerung vergrößert, ohne daß die Demarkationslinie zwischen den beiden »Gruppen«, den zwei »Bevölkerungen«, gerade da, wo es nötig wäre, jemals klar zu ziehen wäre.[6] Der moderne Staat initiiert beispielsweise die »illegale« Zirkulation der ausländischen Arbeitskräfte und unterdrückt sie gleichzeitig. So ist er selbst Ursache seiner eigenen Vorstellung als einer zugleich übermächtigen und ohnmächtigen Maschine, eine für die Individuen zutiefst traumatisierende Vorstellung.

Unter diesen Bedingungen ist die Frage, die mir zur Analyse der Entwicklungstendenzen des Rassismus in Europa letztendlich entscheidend scheint und über die wir weiter nachdenken müßten, die folgende: *Was ist heute in Europa der Staat?*

Die Formulierung ist mir wichtig: es geht nicht um die Frage, was »der europäische Staat« heute ist, denn eine solche Frage hat wohl keinen eindeutigen Sinn. Sondern es geht darum, sich in einer sehr langfristigen historischen Perspektive, einer Perspektive, in der die Entwicklung der *Formen* der staatlichen Institution geschichtlich analysiert wird, die Frage zu stellen, was in dem europäischen Raum, dessen Komplexität wir zuvor betrachtet haben (insbesondere was die Unmöglichkeit angeht, ihn auf die bloße Gestalt eines »Territoriums« zurückzuführen) aus dem Staat tendenziell wird, und wie er sich darin verhält, welche Funktionen er darin erfüllt.

Eine solche Frage läßt sich sicher nicht in einfachen Begriffen stellen, da sie mehr als nur eine Dimension umfaßt (es ist zum Beispiel evident, daß die noch nicht klar beantwortete Frage, welche Staatsformen auf die ehemaligen »sozialistischen« Staaten *letzten Endes folgen* und welches die Auswirkungen auf den Status der Politik in Europa insgesamt sein werden, eines der großen Rätsel in diesem Problem sind). Man kann ihr aber nicht ausweichen, weil sie - das ist zumindest meine Überzeugung - die entscheidende Frage ist, um den Rassismus, mit dem wir es zu tun haben, zu analysieren und seine Entwicklungslinien vorherzusehen.

Auch hier drängt sich zunächst eine *negative* Kennzeichnung auf. Der Staat ist heutzutage in Europa *weder national noch supranational,* und diese Zweideutigkeit wird sich mit der Zeit nicht etwa abschwächen, sondern nur noch vertiefen. Praktisch bedeutet das (sowohl auf wirtschaftlichem oder finanziellem wie auf sozialem oder juristischem Gebiet): was in der *Machtaufteilung* zwischen der Ebene der »Nationalstaaten« und der Ebene der »EG-Institutionen«

zur Erscheinung kommen wird, ist eine beständige Redundanz, eine Konkurrenz zwischen den Institutionen. Was jedoch die Realität ausmachen wird, ist ein tendenzieller Prozeß des Zerfalls oder der Defizienz des Staates: fehlende Macht, fehlende Verantwortlichkeit, fehlende Öffentlichkeit. Der »Staat« als eine Institution der Machtzentralisation, dem sich die Verantwortung für eine Politik zuschreiben läßt und der eine öffentliche Vermittlung zwischen Interessen und gesellschaftlichen Kräften ausübt, dieser Staat tendiert in Europa zum Verschwinden. Man könnte dies auch so ausdrücken, daß wir unter dem Anschein einer Multiplizierung und Überlagerung von öffentlichen Institutionen in die Phase einer neuartigen *»Privatisierung« des Staates* eintreten.

Dies ist vermutlich das Ergebnis der Tatsache, daß es für einen Staat dieses Typs, der aus verschiedenartigen Ursachen entstand, der aber im Grunde als *die staatliche Institution eines Marktes* begriffen wurde - was in der Geschichte ohne Beispiel ist: es handelt sich in gewisser Weise um die »liberale« Utopie im praktischen Zustand - kein präexistierendes Modell gibt. Es existiert um so weniger, als diese Utopie - die ihre realen Wirkungen hatte und weiterhin hat, genau wie die Gegenutopie, die kommunistische, ihre realen Wirkungen hatte - in Wirklichkeit sich anschickt, in eine historische Epoche überzugehen, in der es den absolut »freien« Markt nicht mehr geben kann: jeder Markt ist heute unauflöslich ein Kräfteverhältnis zwischen öffentlichen und privaten Korporationen auf transnationaler Ebene, und jeder Markt ist eine ebenso *soziale* wie wirtschaftliche Organisation. Was jedoch an der europäischen Konstruktion sofort auffällt, ist eben die Tatsache, daß sie *von einigen bemäntelnden Diskursen abgesehen keine wirkliche soziale Dimension hat.* Der europäische Staat ist *als Sozialstaat* (man wäre versucht, zu sagen: als supranationaler Sozialstaat) weder von den Marktkräften noch von den Regierungen gewollt worden, und verschiedene historische Gründe haben dafür gesorgt, daß er von der Arbeiterbewegung zu einer Zeit, als sie die Situation noch beeinflussen konnte, nicht durchzusetzen war (und auch nicht ernstlich in Betracht gezogen wurde). Gerade weil aber die Grenze zwischen *sozialem Recht* und *öffentlichem Recht* (oder dem »sozialen« und dem »politischen Staatsbürgertum« *[citoyenneté],* wenn man so will) heute unmöglich zu ziehen ist, bedeutet dies am Ende, daß es einen *»europäischen« Rechtsstaat nicht gibt.* In Abwandlung eines berühmten Ausrufs von Hegel wage ich deshalb zu sagen: *Es gibt keinen (Rechts-) Staat in Europa!*[7]

Die Konsequenz dieser Sachlage, die wir tagtäglich beobachten und die in der uns hier beschäftigenden Frage omnipräsent ist, könnte man *Etatismus ohne Staat* nennen, Etatismus ohne wirklichen Staat. Tatsächlich ist es vom »europäischen« Standpunkt der Etatismus, das heißt die Kombination der Verwaltungs- und Repressionspraktiken mit dem kontingenten Ausgleich der Partikularinteressen (darunter auch denen der einzelnen Nationen oder der herrschenden Klassen jeder Nation), der den Staat ersetzt (und den Eindruck vermittelt, es gäbe ein Wuchern des Staates). Das Überhandnehmen der Macht ist die Macht eines Vakuums. In vieler Hinsicht ist diese Situation derjenigen vergleichbar, die wir in der »Dritten Welt« zu sehen uns angewöhnt haben (und die wir an den Zustand wirtschaftlicher und kultureller »Unterentwicklung« geknüpft glauben). Damit sind alle Bedingungen für die Produktion und Unterhaltung eines kollektiven Gefühls der *Identitätspanik* beisammen. Denn die Individuen, und besonders diejenigen, die am mittellosesten und von der Macht am weitesten entfernt sind, fürchten zwar den Staat, doch fürchten sie noch mehr sein Verschwinden und seinen Zerfall: das ist es, was die anarchistische und marxistische Tradition nie begriffen und wofür sie extrem teuer bezahlt hat.

Man wird mich vermutlich fragen, welche Schlußfolgerungen ich daraus für die Analyse des Rassismus und vor allem für die praktische Haltung ziehe, die wir ihm gegenüber entwickeln sollten. Diese Schlußfolgerungen beanspruchen keine Originalität, sie sollen nur ein entschieden *politisches* Herangehen an diese Frage begründen. Das bedeutet, daß man die Ziele und Aktionsformen des Antirassismus nicht nur auf dem Terrain der Ethik, der Ideologie und des sozialen Handelns zu suchen hat (was im übrigen unabdingbar ist), sondern vor allem auf dem Terrain der Politik. Ich tue dies auch in dem Gedanken, daß es sich nicht um einen Teufelskreis, sondern um eine Reziprozitätsbeziehung handelt: in der Entwicklung des Antirassismus als einer transnationalen Bewegung im europäischen Raum, die diesen Raum notwendig überschreitet, dürften *zum Teil* heute die Perspektiven für eine Erneuerung demokratischer Politik liegen.

Der Tendenz nach gibt es heute in Europa eine *rassistische Politik* (wenn schon nicht eine vereinheitlichte rassistische politische Bewegung, das heißt einen Neofaschismus, der augenblicklich in nennenswerter Weise nur in Frankreich existiert; und es liegt auf der Hand, warum es Schwierigkeiten macht, daß eine solche Bewegung

sich in Europa entwickelt und vor allem vereinheitlicht: sie hätte auf einen Schlag die Widersprüche zwischen den Nationalismen, nebenher zwischen den religiösen Integrismen usw. zu lösen). Aber gibt es eine *antirassistische Politik*? Nur in Ansätzen ... Und dieses Mal bin ich versucht, zu sagen: die antirassistischen Meinungsbewegungen werden nur dann wirklich politisch, wenn sie sich auf europäischer Ebene organisieren oder koordinieren. Eine der Bedingungen hierfür - die besonders schwierig zu verwirklichen ist - wäre vor allem die, daß es auch und *zunächst* den diskriminierten »Minderheiten« gelingt, eine gemeinsame Sprache sowie gemeinsame Ziele zu finden und ihre Aktionen zu koordinieren.

Indem ich oben daran erinnert habe, daß es heute *unmöglich* ist, in Europa eine klare Demarkationslinie zwischen »einheimischen« und »fremden« Bevölkerungsgruppen zu ziehen - weder vom Standpunkt der Lebensbedingungen noch von dem der Kultur und nicht einmal vom Standpunkt des Rechts (mußten doch die meisten nationalen Rechtssysteme und auch das EG-Recht selbst den ausländischen Arbeitern und ihren Familien die gleichen »sozialen Grundrechte« wie den EG-angehörigen Arbeitern einräumen) - habe ich natürlich behauptet, daß hier ein Herd des *populären Rassismus* oder des Klassenrassismus (besonders des Rassismus innerhalb der Arbeiterklasse) liegt. Eben dies ist gefahrlich, sowohl für die Minderheiten wie für die allgemeine Demokratie. Aber es ist - wir müssen hier vorsichtig sein - auch das, was eine Rekonstitution von politischen Klassenbewegungen *denkbar* macht. Die klassische Arbeiterbewegung war auf die Produktion zentriert, und ihre historische Voraussetzung - und zunehmend weniger wirksame Orientierung - war der Internationalismus. Eine künftige antikapitalistische Völksbewegung beruht wahrscheinlich auf den gemeinsam erfahrenen Ungleichheiten in einer ganzen Reihe von sozialen Praxen, die nicht nur die der Produktion sind (zum Beispiel in der Erziehung und den Lebensbedingungen). Sicher ist, daß ihre Voraussetzung im Europa von morgen ein wirksamer Antirassismus sein wird, was sehr viel mehr ist als Internationalismus.

Doch dieser Antirassismus wird sich wiederum nicht selbst reflektieren können, solange nicht in all ihren Dimensionen und auch in der Bevölkerung selbst die Frage des Staatsbürgertums *in Europa* gestellt wird, die nur *die andere Seite des Problems des Staates in Europa* ist. Ich sage erneut *in Europa,* um die Zweideutigkeiten der Idee einer »europäischen Staatsbürgerschaft« oder gar eines »Staatsbürgertums der Europäer« zu vermeiden (die man allerdings

erhielte, würde das Staatsbürgertum in Europa als »die Summe« der nationalen Staatsbürgerschaften definiert: aber gerade das ist unmöglich).

Der politische Aspekt der diskriminierenden Struktur im europäischen Raum, oder des ethno-sozialen Komplexes, von dem ich anfangs gesprochen habe, ist der, daß es im europäischen Raum unabhängig von den offiziellen Grenzen *de facto* solche Individuen gibt, die Bürger (*citoyens*) sind, und andere, die Untertanen (*sujets)* sind. Sind jedoch die ersteren die Bürger eines nicht existierenden Staates, so können die letzteren praktisch nicht in einer Situation absoluter Rechtlosigkeit gehalten werden, ohne daß dabei zu Formen von organisierter Gewalt gegriffen wird. Diese unhaltbare Situation wird genau so lange andauern, wie sich nicht faktisch die Frage stellt, *was das Volk ist* in Europa, das heißt, wie dort die *Volkssouveränität* gedacht und organisiert wird, sobald Europa sich als der Raum und als das Beispiel einer »demokratischen« Politik auffaßt. Von der Formel »Wir sind ein Volk« (»Wir sind Völker«) wird man wohl zurückkommen müssen auf die Formel »Wir sind das Volk«, oder mehr noch auf die Frage: *Was ist das, »das Volk«, in Europa ?*

Konkret wird aber diese Frage viele andere nach sich ziehen, aus denen sie sich zusammensetzt: die Frage des allgemeinen Wahlrechts, nicht nur als solche, sondern auch als Symbol des *Rechts auf Politik* für alle und folglich des Rechts auf *demokratische Kontrolle* der staatlichen Organisationen und der Wirtschaftspolitik; die Frage der *kulturellen Gleichheit* zwischen den verschiedenen historischen Bevölkerungsgruppen, die faktisch dazu beitragen, die öffentliche Meinung Europas zu bilden; die oben angesprochene Frage der Gleichwertigkeit sozialer und staatsbürgerlicher Rechte. Schließlich die Frage der Verbindung zwischen dem *lokalen* (grundlegend: städtischen) und dem internationalen oder *transnationalen* Staatsbürgertum. Da eine Ausweitung des Modells der nationalen Staatsbürgerschaft, oder des national-sozialen Staates, auf den europäischen Maßstab unmöglich ist, müssen in der Tat andere politische Wege und andere juristische Formeln gefunden werden, um die zivilen Beziehungen *diesseits* und *jenseits* der Nation zu intensivieren. Mit diesem langen Umweg über die Fragen der Theorie und der gegenwärtigen Ereignisse ging es mir um nichts anderes als darum, die Unauflöslichkeit dieser unterschiedlichen Erfordernisse zu bekräftigen. Kein Staat ist notwendigerweise demokratisch: aber ein Nicht-Staat ist definitionsgemäß nicht demokratisierbar.

Ausschließung oder Klassenkampf?*

Aufgrund der Ungenauigkeit der Angaben, die ich Ihnen geliefert habe, bin ich für das Abrakabadra des im Programm dieses Kolloquiums ausgedruckten Vortragstitels[1] weitgehend selbst verantwortlich. Sie haben wahrscheinlich gedacht: Der übertreibt es aber ein bißchen mit den prätentiösen Umschreibungen und den technokratischen Euphemismen, die man gewöhnlich benutzt, um in bezug auf die Politik den Experten zu spielen ... Ich möchte aber lieber, indem ich meine ursprünglichen Absichten ein wenig umlenke, auf das Schlüsselkonzept der eben gehörten Darstellung[2] zurückkommen - auf das Konzept der *Ausschließung.*

»Vom Klassenkampf zum Kampf ohne Klassen?« (mit Fragezeichen) so lautet der - zum Teil von einem Gedanken Althussers abgeleitete, zum Teil von einem berühmten Artikel des englischen Historikers E.P. Thompson inspirierte Titel, unter dem ich in der Untersuchung, aus der einige Auszüge an Sie verteilt wurden (Balibar/Wallerstein 1988, 207ff, dt. 190ff.), die Frage stellte, welchen sinnvollen Gebrauch wir heute von den Marxschen Kategorien und Analysen machen können. Und dies in einer historischen Situation, wo nicht nur der Ausdruck selbst gleichsam unter ein intellektuelles Interdikt gefallen ist, sondern wo sich auch die entsprechenden Erscheinungen, wie weggezaubert, durch eine ganz andere soziale Konfiguration verdrängt finden.

Diese neue Konfiguration, die aufgrund ihrer Existenz jede Untersuchung in den Kategorien der Klassenanalyse überholt sein läßt, wird uns, wie mir scheint, in zwei verschiedenen Versionen präsentiert, deren zweite heute Schritt für Schritt über die erste die Oberhand zu gewinnen scheint.

Zunächst gibt es - oder gab es - gleichsam eine *rosige* Version: Im Grunde ist dies die Vorstellung, daß an die Stelle der vom Marxismus vorgenommenen Vereinfachung der gesellschaftlichen Strukturen in den Kategorien der Klassenanalyse, die vielleicht zu ihrer Zeit erklärlich war, die aber mehr und mehr zu einer willkürlichen Operation geworden ist, ein Panorama der *allgemeinen sozialen*

* Beitrag zum Kolloquium »Soziale Gerechtigkeit und Ungleichheiten«, veranstaltet von der »Allgemeinen Plankommission« zusammen mit der *Maison des sciences de l'homme* vom 20. bis 21. Juni 1991 (Podiumsdiskussion über »Die Akteure angesichts der Ungleichheiten«, mit J.-M. Belorgey, R. Castel, A. Touraine).

Mobilität zu setzen ist. Entsprechend müsse man im Blick auf die Antriebe des individuellen und kollektiven Handelns endlich das Ende der Ideologien, um nicht zu sagen der Mythen und Endzeitvorstellungen zur Kenntnis nehmen, die mehr als ein Jahrhundert lang auf unserer Vorstellung vom Sozialen gelastet haben - und zugleich die Verallgemeinerung eines immer pragmatischer, wenn nicht sogar immer rationaler werdenden Individualismus. Zweifellos wird dabei sofort präzisierend hinzugefügt werden, daß auch ein solches Gesamtbild immer Ausnahmen und Grenzen aufweisen wird: Man wird sie »Blockierungen«, »Trägheit«, »Ungleichheit« (in den verschiedenen Verwendungsweisen dieser Termini) nennen und dafür ganz allgemein die Irrationalität der Geschichte verantwortlich machen, oder etwa - bevorzugt - den Widerstand gegen die Veränderung bestimmter alter Strukturen. So hat sich beispielsweise Herr von Closets vor einigen Jahren einen schönen Erfolg verschafft, indem er erklärte, die *syndicratie* (»Gewerkschaftsherrschaft«) sei an allem schuld.

In der *schwarzen* Version, wie sie heutzutage im Vormarsch zu sein scheint, hat nicht etwa die verallgemeinerte soziale Mobilität den Platz des Klassenkampfes eingenommen, sondern die *verallgemeinerte Konfliktbereitschaft.* Von diesem Standpunkt wird der »Individualismus«, so sehr er immer noch als Hauptaspekt, als kennzeichnend für die gesellschaftlichen Verhaltensweisen erscheint, nicht als eine pragmatische Form der Rationalität bewertet, sondern als eine anarchische Form der Irrationalität, die auf Kosten der Solidarität, des Sinns für soziale Verantwortung und der persönlichen Initiative geht. Paradoxerweise stellt sich auch noch heraus, daß er in sein Gegenteil überzugehen scheint, in die »Tribalismen«, die »Rückkehr des Religiösen« usw. (aber dabei handelt es sich in Wirklichkeit um ganz alte Symmetrien der soziologischen Tradition).

Es schien mir daher angebracht, unsere vorgefaßten Vorstellungen über den Klassenkampf zu berichtigen. Sie entstammen im wesentlichen einer Kombination der katastrophistischen marxistischen Vulgata - wie sie in einem langen Prozeß von gewerkschaftlichen und politischen Organisationen vervollkommnet worden ist, für die die Theorie weniger von Bedeutung war als die Hoffnung oder die Propaganda - mit der akademischen Soziologie, deren beherrschender Zug immer der Essentialismus ist, d.h. die Tendenz, die sozialen Gruppen zu verdinglichen, um daraus Protagonisten, Akteure, d.h. die »Subjekte« der Geschichte unserer Gesellschaften zu machen.

Noch über das doppelte epistemologische Hindernis des marxistischen Katastrophismus und des soziologischen Essentialismus hinaus war es notwendig, den Versuch zu unternehmen, den Primat der Dynamik wiederherzustellen, den Primat des gesellschaftlichen Konflikts über die Typologien und die transhistorischen Definitionen. Darunter verstand ich - und dieser Gedanke ist weit davon entfernt, Originalität beanspruchen zu können -, daß es in Wirklichkeit keine »Klassen« gibt - und auch nie gegeben hat - außerhalb oder unterhalb der historischen Kampfkonfigurationen. Zu sagen, indem wir mit den Worten spielen, daß der »Klassenkampf« ein Kampf »ohne Klassen« ist, heißt also, daß es keine Gruppierungen, keine soziologischen Einheiten gibt, die außerhalb der konkreten Situation konstituiert sind, also außerhalb der sozialen Bewegungen bestehen. Bis zu diesem Punkt wird Touraine, denke ich, mir nicht widersprechen. Ich würde aber noch etwas hinzufügen: Wer von sozialen Bewegungen spricht, spricht auch von kollektiven Forderungen und also auch von Institutionen. Wir können uns nicht einfach auf dem Feld verschanzen, das man »Zivilgesellschaft« nennt. Nicht allein deswegen, weil das Phänomen, mit dem wir es hier zu tun haben, immer schon das Politische mit umfaßt, sondern auch weil die sozialen Bewegungen untrennbar mit den politischen Vorstellungen verknüpft sind. Sie implizieren daher letztlich die Intervention, die schrittweise Ausarbeitung und die Transformation bestimmter Institutionen. Die »gesellschaftliche Fraktionierung«, dieser Fachterminus wird dafür vorgeschlagen, vollzieht sich - ganz besonders wenn diese bis zu einer Spaltung der Gesellschaft, bis zur »dualen« Gesellschaft geht (welche Gesellschaft ist wohl die wahrhaft duale Gesellschaft, die von Anfang des 19. Jahrhunderts oder doch die heutige?) - in bestimmten Institutionen und gegen andere Institutionen.

Selbst in einer sehr allgemeinen Darstellung scheint mir dies insgesamt von absoluter Aktualität zu sein. Ich glaube nicht, daß wir unsere Analysen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklungen »zurückübersetzen« müßten in eine konventionelle Sprache des »Klassenkampfs«. Aber ich denke nach wie vor, daß wir überhaupt keine Chance haben, sie zu begreifen, wenn wir nicht in der allgemeinen Diskreditierung der Terminologie von Klassen und vor allem von ihrem Antagonismus zwischen dem zu unterscheiden wissen, was dem irreparablen Zusammenbruch einer Orthodoxie geschuldet ist, und dem, was auf die mehr oder minder gerechtfertigten Zwänge des herrschenden politisch-ideologischen Diskurses zurückgeht.

Aus diesem Grund stelle ich die Frage, inwieweit nicht das mehr oder minder nachdrückliche Insistieren der Diskurse auf der *Ungleichheit* oder auf der *Ausschließung,* wie es ganz besonders in Frankreich auftritt, ganz einfach die Form ist, unter deren Maske uns heute der in gewissem Sinne verschämt gewordene Klassenantagonismus entgegentritt. Allerdings ist auch die umgekehrte Frage zu stellen, um nicht die Antwort bereits durch die Fragestellung vorzugeben: Ist dies nicht auch als die Form zu begreifen, in der sich eine bestimmte Unangemessenheit der *Vorstellungen* vom Klassenkampf darstellt, die seit einem Jahrhundert und länger mit bestimmten institutionellen Praktiken verbunden sind?

Um der Reflexion einen Anhalt zu geben, beziehe ich mich auf zwei Formulierungen, die ich dem Tagesgeschehen entnommen habe. Zusammengenommen scheinen sie mir ziemlich schlagend zu sein.

Die erste Formulierung findet sich auf den Seiten 4 und 5 des Ihnen vorliegenden Vorbereitungsdokuments dieses Kolloquiums. Ich zitiere: »Die konkrete Anwendung von Kriterien der Gerechtigkeit, die auf allgemeinen, gemeinsamen Prinzipien beruhen und auf jedes Mitglied der Kollektivität anwendbar sind, setzt voraus, daß die Menschen in einem jedenfalls ungefähr homogenen und kontinuierlichen sozialen Raum leben und handeln, der keine allzu tiefen Risse und keine ökonomischen, soziologischen oder kulturellen Barrieren aufweist, damit die verfolgten Politiken es auch denjenigen, die hinter derartige Grenzen verwiesen worden sind, ermöglichen, sie wieder zu überschreiten, und damit ethische Prinzipien gemeinsam anerkannt werden können. Nun kann man aber durchaus, auch ohne sich ausdrücklich auf den Extremfall der Ausschließung zu beziehen, die Überzeugung hegen, diese Bedingungen seien schwer zu erfüllen, schon gar in der offenen und plurikulturellen modernen französischen Gesellschaft. In einer Gesellschaft, die derart durch eine allzu große Heterogenität geprägt ist, tritt das Gefühl der Ungleichheit ebenso wie das der Ungerechtigkeit auf kollektive Weise bei Berufen und Berufsgruppen, bei Bewohnergruppen und generell bei sozialen Gruppen auf.« Ich gestehe, daß ich mich einen Moment lang gefragt habe, ob das Plankommissariat nicht aus Krypto-Marxisten besteht. Wenn wir nicht alle unter bestimmten Umständen und angesichts bestimmter Realitäten »Marxismus« hervorbrächten, ohne es zu wissen …

Mein zweiter Beleg wird kürzer sein. Es handelt sich um ein Zitat aus einem Interview mit Herrn Jean-Louis Bianco, das heute morgen

in *der Libération«* erschienen ist. Ihm wird die Frage gestellt: »Wie können Sie es erklären, daß François Mitterand, der der Repräsentant eines geeinten Frankreich sein wollte, zum Präsidenten einer mehr und mehr zersplitterten Gesellschaft geworden ist?« Die Antwort unseres Ministers lautet: »Unsere entwickelten Gesellschaften leiden alle, jede auf ihre spezifische Art, unter demselben Problem: einer freien Marktwirtschaft mit einer Gesellschaft, der es schwerfällt, nachzukommen. Ist der soziale Zusammenhalt in den amerikanischen Ghettos oder in den englischen Vorstädten etwa stärker? Ist es besser, in Deutschland ein Türke zu sein als bei uns in Frankreich ein Algerier? Seit die Linke an der Macht ist, ist Frankreich das Land, das diese Probleme am energischsten angegangen ist, wie man immer wieder bei internationalen Treffen feststellen kann. Und wer schlägt denn überhaupt eine ernstzunehmende Alternative vor? Wenn wir uns nur alle dafür einsetzen, wird uns eine Lösung gelingen.« Usw. usf.

Aber nehmen Sie einmal für einen Augenblick an - ich will hier keineswegs um jeden Preis den Böswilligen markieren -, daß der »Widerspruch« zwischen Wirtschaft und Gesellschaft, von dem in diesem Satz die Rede ist, nicht etwa bloß kontingent, äußerlich und vorübergehend wäre, sondern daß es sich um einen organischen (oder wenn Ihnen das lieber ist, »systemischen«) Widerspruch handelt. Und nehmen Sie an, bei der »Ausschließung« handle es sich nicht um einen »Extremfall«, wie dies der Vorbereitungstext unseres Kolloquiums behauptet, sondern schlicht um die eine *Extremität* des allgemeinen Prozesses ... Ich lasse Ihre Vorstellungskraft einen Moment auf der Grundlage dieser beiden Hypothesen arbeiten: Werden wir dann noch glauben können, es würde genügen, daß »wir uns alle dafür einsetzen«, die soziale Kohäsion zu gewährleisten? Sehen wir nicht genau das Gespenst dessen, was man einst den Kampf (oder den Antagonismus, die Spaltung, den Bruch) der Klassen nannte, hier am Werk, gleichsam zwischen den Zeilen des Ministers durchscheinend?

In der Tat sagt dies das Vorbereitungsdokument selbst, mit einer subtilen Kunst des Euphemismus und gelegentlich auch, wie mir scheint, rhetorischer Selbstverleugnung: »... die Akzentuierung der Ungleichheiten tritt nicht als ein allgemeines und geschlossenes Phänomen auf, sondern findet sich in stark konzentrierter Gestalt an beiden Enden der sozialen Hierarchie.« In der Tat ergibt sich genau dieses aus einer Vielzahl der Analysen, die uns hier vorgelegt werden. Ich werde Ihnen erläutern, was ich daraus verstanden habe und

was mir einen guten Ausgangspunkt für eine wirkliche Diskussion abzugeben scheint.

Erstens geht es in der Tat um eine *Akzentuierung der Ungleichheiten,* nicht etwa um eine einfache Reproduktion des identischen Zustands oder um eine einfache Blockierung: Man möchte durchaus feststellen, daß sich die Extreme des Spektrums voneinander entfernen und daß sie sich dabei auch von dem entfernen, was man statistisch als die »Mitte« kennzeichnen wird. (Statistisch gibt es immer eine, mehr oder minder ausgedehnte »Mitte«). Sie entfernen sich im Hinblick auf Armut und Reichtum, auf Sicherheit und Unsicherheit, auf Macht und kollektive Machtlosigkeit usw. Das heißt, wir haben es mit einem Prozeß der *Polarisierung* zu tun.

Aber natürlich hält uns etwas davon ab, darin eine »Klassen«-Polarisierung zu sehen - nämlich unsere Tendenz, die Vorstellungen von Polarisierung und Vereinfachung miteinander zu vermengen. Wir müssen ebenfalls zugestehen - auch wenn dies nicht Gegenstand meines Referats ist -, daß Marx und manche Marxisten zum großen Teil für diese Vermengung verantwortlich sind. Denn in einer ganzen Reihe von klassischen Texten, auf die man sich immer wieder bezogen hat und in denen die historisch-soziologische Analyse aufs engste mit der vorgängigen Rechtfertigung einer, ob gewaltsamen oder friedlichen, revolutionären Strategie verbunden ist[3], wird der Gedanke der zunehmenden Polarisierung der Gesellschaft als soziologischer Effekt eines bestimmten Wirtschaftssystems zumeist mit dem Gedanken vermengt, der Kapitalismus würde tendenziell die beiden großen (übrigens ungleich großen) Massen *voneinander isolieren* und zwischen der Masse der Bourgeois oder Ausbeuter und der Masse der Proletarier oder Ausgebeuteten nur noch einen tiefen Graben bestehen lassen.

Wenn wir uns dagegen darauf einließen (ist die geistige Anstrengung zuviel verlangt?), diese beiden Gedanken nicht miteinander zu vermengen, dann hätte zweifellos die Frage der Polarisierung und ihrer Ursachen (oder ihrer strukturellen Bedingungen), insbesondere die Frage, was die integrale Armut bedeutet, wenn sie eine bestimmte quantitative Schwelle unterschreitet, eine erneute Untersuchung verdient. Mir scheint, die Amerikaner sind in dieser Hinsicht freimütiger als wir - es sei denn, der Zwang der wirklichen Verhältnisse würde sie einfach dazu bringen, eine weiter vorangeschrittenen Entwicklung zur Kenntnis zu nehmen: Sie sprechen ausdrücklich von der *poverty line* und sie wissen auch, daß damit das Problem einer strukturell dualen Gesellschaft oder auch des gesellschaftlichen

Dualismus auf die Tagesordnung gesetzt wird. Auf jeden Fall springt dies in die Augen, wenn man den rein »französischen« Rahmen verläßt und den größeren Schauplatz, den des Weltmarkts betritt. Ist dies der adäquate Schauplatz? Oder sogar der einzig adäquate? Wir werden dies in bezug auf die Analyse derjenigen Institutionen erörtern müssen, die den sozialen Konflikt mehr oder weniger verwalten: auf das, was man früher den Wohlfahrtsstaat nannte, und was ich meinerseits als den national-sozialen Staat bezeichnen möchte.

Zweite Bemerkung: Die Ungleichheit, von der uns berichtet wird, ist in der Tat kein Kontinuum (aus genau diesem Grund sind die Theorien der »sozialen Mobilität« tendenziell im Rückzug begriffen); sie besteht mehr und mehr in einer Fraktionierung, in einem System, das mehrere oder eine virtuelle oder auch aktuelle Bruchlinien beinhaltet. Oder besser noch, es beruht auf einer bestimmten Art der Komplementarität von Kontinuitäten und Brüchen. Die große Frage (die selbst im Grunde politisch ist) liegt nun nicht nur darin, zu bestimmen, *wo* innerhalb der Ungleichheit *die Schwelle* der Ausschließung *liegt,* sondern darin, *ob man darauf einwirken kann:* Ist es möglich, diese Schwelle zu verschieben? (Beziehungsweise wie kann man sie möglicherweise manipulieren? Gerade dieser Tage sind wir mit neuen illustrativen Beispielen der unterschiedlichen Methoden konfrontiert, die man für den Versuch einsetzen kann, die Ausschließungsschwelle zu manipulieren.[4]) Dies ist eine reziproke Frage: *Wo liegt* also innerhalb eines sehr viel weiteren und gefährlicheren Feldes, das einfach das der Ausschließung ist, der relativ beschränkte Raum, in dem man sich noch damit begnügen kann, von *Ungleichheiten* zu sprechen, oder auch von »produktiven« bzw. »effizienten« Ungleichheiten, die jedenfalls von der Gesellschaft selbst bzw. von ihren politischen Repräsentanten noch verwaltet werden können?

Diese beiden Standpunkte sind nicht vollständig ineinander überführbar. Je nachdem, ob man die »nationale« oder die »transnationale« Sicht betont, kann sich in der Untersuchung letztlich die eine oder die andere in den Vordergrund schieben. Es ist umgekehrt auch möglich, daß man durch eine Betonung der Ungleichheit *oder* der Ausschließung (als »herrschender« Erscheinung) zu einer nationalen oder zu einer eher transnationalen Sicht der »ökonomischen Widersprüche« anregt, wie Proudhon zu sagen pflegte. Vielleicht müssen wir in einem französischen Rahmen einräumen, daß auch die Probleme der Ausschließung immer vor dem Hintergrund einer Situation aufgeworfen werden können, in der differenzierte Ungleichheiten

bestehen, die nicht notwendigerweise blockiert oder überhaupt unproduktiv sind. Aber wenn wir diesen Rahmen verlassen oder ihn auch nur relativieren - wozu eine ganze Reihe von ökonomischen, aber auch kulturellen und institutionellen Zwängen uns heute veranlaßt - ergibt sich, wie mir scheint, das umgekehrte Ergebnis: *Die Ungleichheit hat ihren Ort im Feld der Ausschließungen,* so daß also die Entwicklung vom System der Ausschließung bestimmt wird. Ist das nicht auch die Frage, die den verborgenen Untergrund der gegenwärtigen Form der Debatte über die Mobilität und ihre Barrieren bildet? Diese Begriffe sind wegen der in ihnen liegenden Ambivalenzen schwer zu handhaben, denn im Grunde wissen wir nicht immer genau, wer welche Art von Mobilität will, je nachdem, ob es sich um Einkommen, Arbeitsplätze, Qualifikationen, Wohnungen, Bildungsgänge usw. handelt. Warum wundern wir uns da, daß sowohl die Mobilität als auch die Immobilität als »ungerecht« empfunden wird?

Ob die Ungleichheit von der Ausschließung eingegrenzt wird, oder ob die Ausschließung die letzte Wirkung in einer Kette von Ungleichheiten bildet, in jedem Fall ist damit die Frage der sozialen Kohäsion ausdrücklich gestellt. Mir scheint, daß davon gar nicht so viel gesprochen würde, wenn man sie nicht als ausgesprochen problematisch empfände. Deswegen sucht man nach sozialen, ökonomischen und ideologisch-kulturellen Rezepten. Oder auch, wie ich dies gerade eben angedeutet habe, indem ich von »Manipulationen« sprach, von *identitären* Rezepten. Aber erlauben Sie mir, ein ganz klein wenig mißtrauisch, wenn nicht sogar ironisch zu sein, denn die Sache ist ernst. Wie kann man von etwas anderem als von »Rezepten« sprechen, wie groß auch der gute Wille sein mag, wenn man - nach den Vorfällen von Vaulx-en-Velin und Mantes-la-Jolie[5] - einen Minister, der sich durch sein sichtbares Engagement auf diesem Feld hervorgetan hat, den Vorschlag machen hört (neben anderen Maßnahmen, die nicht alle nur symbolisch sind), die jungen »Rowdys« aus den Vorstädten im Sommer *aufs Land zu verschicken*? Merken wir nicht, wie hier - aufgrund einer Verzweiflung angesichts der sachlich sich stellenden Aufgabe - ganz alte utopische Modelle wiederkehren? Oder wenn wir im ersten Paragraphen des neuen gesetzlichen Orientierungsrahmens für den Städtebau lesen müssen, daß das Recht auf die Stadt darin bestehen soll, die *Diversität der Wohnformen* zu fördern? Das heißt doch, daß es darum geht, eine harmonische Proportion zwischen den sozialen Gruppen innerhalb der Stadt zu finden und sie mittels verschiedener Anreize auch umzusetzen - so

daß es keine Stadtzentren gibt, die allein von Armen bewohnt werden, während in anderen allein Reiche wohnen, die dann jeder für sich die Furcht vor und den Haß auf den anderen kultivieren, sondern eine Art von vernünftiger Kombination, in der dann jeder einzelne, gemäß seiner/ihrer Lebensweise, seinem/ihrem Einkommensniveau, seinem/ihrem Beruf und schließlich seinem/ihrem Rang die passende Wohnung finden könnte? Dieses Bild der »sozialen Kohäsion« stellt natürlich die optimistische Version dar. Und unterstellen Sie mir bitte nicht, was ich nicht sage: Ich ziehe das optimistische Bild der pessimistischen Sicht der Dinge vor, die letztlich *polizeilich* ist und nach der dieselben Probleme auf dem Wege von Quoten, Wachschutz und kommunalen Bürgerwehren »geregelt« werden sollen.

Die bisher vorgetragenen Überlegungen dürften aber noch zu unbestimmt sein. Sie tun so, als gäbe es eine *Ungleichheit* an sich, die überall, wo sie auftritt, mit sich identisch ist, und eine *Ausschließung* an sich, für die dies ebenfalls gilt.

Bekanntlich muß das Konzept der *Ungleichheit* im Singular von einem Philosophen oder einem Gesellschaftskritiker mit großer Vorsicht benutzt werden, schließt es doch zugleich einen *ökonomistischen* und einen *politischen* Blickpunkt ein. Wird sie unter dem ökonomischen Blickwinkel betrachtet (und wie sonst in einer Gesellschaft, in der das Ökonomische auch *politisch dominant* ist) hat die Kategorie der Ungleichheit immer die Tendenz, ob man will oder nicht alle Differenzen, alle »Differentiale« an individueller oder kollektiver Handlungsmacht auf sehr unterschiedlichen Gebieten letztlich auf eine quantitative Verteilung zu reduzieren, die dann in der Tat eine monetäre Verteilung ist. Unter dem politischen Blickwinkel berührt sie sich - zumindest bei uns Franzosen - mit der demokratischen und republikanischen Traditionslinie, von der wir noch keinen Grund haben zu denken, ihr historischer Wert und ihre politische Produktivität hätten sich erschöpft, wenn wir sie auch nicht mehr problemlos finden. Also mit einer Tradition, für die die Gleichheit, die keine Einförmigkeit ist, zugleich ein grundlegendes Prinzip und eine vor allen ausdrücklichen Zielsetzungen verbindliche Zielvorstellung der Politik darstellt.

Der *Ausschluß* im Singular stellt erst einmal ein negatives Konzept dar. Was mir dabei besonders bemerkenswert erscheint, ist der Umstand, daß es als solches von den »Ausgeschlossenen« selbst übernommen und verinnerlicht werden kann, was dann zu Formen

des Nihilismus führt, für die es keine voraussagbaren Grenzen gibt. Vor allem aber ist es ein Konzept, das aus der offiziellen Kategorisierung stammt, wie sie die Verwaltung, die politische Klasse, die Medienapparate und allgemeiner die ideologischen Apparate vornehmen. Daher ist es mit einer Voreingenommenheit belastet, die wir, wie mir scheint, berücksichtigen müssen: Zumindest auf den ersten Blick erscheinen die »Ausgeschlossenen«, indem sie so bezeichnet werden, als Menschen ohne jede eigene, positive Bestimmung, als Menschen, bei denen von vornherein ausgeschlossen wird, daß sie eine Meinung, eine Kultur oder Fähigkeiten haben oder eigene Gedanken hegen bzw. Initiativen ergreifen könnten. In allen Bedeutungen dieses Begriffs *werden* damit die »Ausgeschlossenen« aus »der Gesellschaft«, dem Gemeinwesen (Cité) *ausgeschlossen.* Vielleicht ist das auch der Grund, warum man sich vornimmt, sie aufs Land zu verschicken... Falls man nicht sogar eben dies fürchtet, daß ihre Gedanken und ihre Initiativen nicht brav auf den ausgetretenen Pfaden jener Veranstaltung bleiben würden, die man als *Dialog* bezeichnet (noch einmal, ich ziehe den Dialog dem Schlagstock vor), sondern in schlecht erzogener und allzu auffälliger Manier erneute Umverteilungen der Macht fordern würden. Kurzum, man befürchtet, daß *die Ausgeschlossenen sich mit einschließen,* wie dies einmal Henri Lefebvre in einem ganz anderen Kontext gesagt hat, und daß sie bei diesem Akt der Selbsteinschließung zugleich auch noch die Spielregeln verändern würden. Man befürchtet, sie würden schließlich von sich aus existieren und nicht nur als das von der Sozialhilfe, der Sozialverwaltung und der Sozialpolitik geprägte Bild.

Robert Castel hat dies besser in Worte gefaßt, als ich dies selbst tun könnte: Zweifellos gibt es unterschiedliche Ebenen, Aspekte und Mechanismen der Ausschließung, deren Akteure und deren betroffene Subjekte nicht alle in gleicher Weise definiert sind. Ich möchte aber einfach nur die folgende Frage aufwerfen: Lassen sich nicht alle Aspekte der Ausschließung, wie sie heute hier aufgezählt worden sind, einschließlich der Verhaltensweisen wechselseitiger Provokation, wie sie mehr und mehr in die Tagesmeldungen eindringen (wobei auf der einen Seite die »Risikogruppen« in der Bevölkerung stehen - vielleicht die zeitgenössische Bezeichnung für eben das, was man vor einem Jahrhundert die »gefahrlichen Gesellschaftsklassen« nannte - und auf der anderen Seite ein Staatsapparat, der nach Lage der Dinge ein Sicherheitsapparat und ein Unsicherheitsapparat zugleich ist), lassen sich nicht alle diese bedeutenden

Gesichtspunkte als *von zwei großen Ausschließungsmodi* gleichsam eingerahmt begreifen: *von der Arbeitslosigkeit und von der Ausschließung vom Staatsbürgertum*? Dabei ist zu beachten, daß diese beiden Modi keineswegs identisch sind, sie haben keineswegs automatisch den gleichen Umfang - und dennoch ist es historisch dahin gekommen, daß sie sich eng verzahnt finden. Denkt man einmal darüber nach, wird man finden, daß es sich hier um eine zutiefst paradoxe Verkoppelung handelt: Auf der einen Seite steht der Ausschluß von der Arbeit, d.h. im Extremfall die Ausschließung von der Ausbeutung als solcher; auf der anderen Seite die *faktische* kollektive Nicht-Staatsbürgerschaft, d.h. die Ausschließung von der Staatsbürgerschaft. Um zu begreifen, was diese beiden Modi so eng miteinander verbinden kann, daß es in bestimmten Fällen praktisch nicht mehr möglich ist, sie zu unterscheiden, müssen wir uns zweifellos erst einmal die Frage nach den Paradoxien stellen, die im Konzept des »Marktes« als solchem in der gegenwärtigen Gesellschaft enthalten sind.

Wie kann es angehen, daß jemand sich »vom Markt ausgeschlossen« findet? Je mehr ich über diese Frage nachdenke, ohne die technischen Hilfsmittel des Soziologen oder des Ökonomen und daher allen Risiken und Fallen des »gesunden Menschenverstandes« ausgeliefert, um so mehr finde ich diese Vorstellung rätselhaft. Die Arbeitslosen sind insofern vom Markt ausgeschlossen, als sie Arbeitskraftverkäufer sind, die keinen Käufer finden und daher unmittelbar ohne Gebrauchswert sind. Die Armen finden sich als mittellose Konsumenten oder als insolvente Schuldner vom Markt ausgeschlossen - und wir sehen, wie sich heute die Institutionen vermehren, in denen es eben darum geht, *diesen Status* des insolventen Schuldners *zu definieren* oder ihn jedenfalls als eine Person minderen Rechts institutionell einzuordnen, d.h. ihn ebenso zu schützen wie zu unterdrücken. In einem anderen Sinne aber ist es ganz klar, daß *niemand vom Markt ausgeschlossen werden kann,* weil der Markt eine Form ist, eine soziale Formation, die nichts außerhalb Liegendes kennt. Anders gesagt, wenn man jemanden aus dem Markt ausstößt, dann bedeutet dies in Wirklichkeit, ganz gleich, ob es funktional ist, daß man ihn an dessen Randbereichen festhält, wobei diese Randbereiche immer noch in seinem Innenraum liegen. Ist der Markt denn nicht jene paradoxe soziale Struktur oder Institution, für die es vielleicht in der Geschichte keinen Vorgänger gibt, die immer auch ihre eigenen »Randbereiche« (und daher auch ihre eigenen »Randgruppen«) mit einschließt und die letztlich *nur eine*

innere Ausschließung kennt. Wenn wir die Zeit hätten, uns ein bißchen der Geschichtsphilosophie zu widmen, müßte man nach Vergleichsmodellen suchen. Man würde sich dann etwa daran erinnern, daß der Leibeigene des Mittelalters fliehen konnte, indem er eine »freie Stadt« aufsuchte, d.h. eben eine Stadt, die auf dem Markt Handel trieb. Aber wie kann man überhaupt noch aus der Markt-und-Handels-Stadt »hinausgehen«, wenn diese zur Kosmo-Polis, zur Welt-Stadt geworden ist? *Es gibt keinen freien Zufluchtsort außerhalb des Marktes,* es sei denn in der Utopie oder im Tod. Oder wir könnten auch der Frage nachgehen, was denn genau jene Information bedeutet, die uns eben aus Südafrika erreicht: Der juristische Apparat der *Apartheid* in Südafrika wird abgebaut. Vielleicht würde man sich davon überzeugen, daß dies das tendenzielle Ende aller mehr oder minder künstlichen »Reservate« bedeutet, mit deren Hilfe sich der einmal verallgemeinerte Markt selbst wieder ein »Außerhalb« schafft, das heißt eine soziale, geographische und ethnische Dualität der Produktionsweisen und der Reproduktionsweisen der menschlichen Existenz. Aus diesem Grunde gibt es von nun an praktisch keine symmetrischen Strukturen vom Typ des Verhältnisses von »Stadt und Land« mehr, zwischen denen der Markt erst die Verbindung herstellt; über allem herrscht vielmehr, wie der Dichter sagt, *der Dschungel in den Städten,* ganz gleich, ob es dabei um die Städte des »Zentrums« oder die Städte der »Peripherie« geht.

Aber dies würde noch weitere Fragen nach sich ziehen. *Fragen, die den Raum betreffen:* Gibt es denn nicht eine starke soziale Korrelation zwischen (1) der Tatsache, daß in der heutigen, durchgängig der Warenform unterworfenen Welt keine vernünftige Aussicht besteht, die Arbeitslosigkeit je wieder abzubauen (offenbar glaubt doch niemand mehr, daß irgend eine Wirtschaftspolitik in der Lage wäre, im Weltmaßstab die Vollbeschäftigung im klassischen Sinne des Wortes wiederherzustellen); (2) der Tatsache, daß keine vernünftige Aussicht besteht, den Markt jedenfalls so weit moralischen Vorgaben zu unterwerfen, daß er sich ausschließlich nicht nur der Produktion »nützlicher Produkte« widmet, sondern sich vor allem auf nicht schädliche Produktionslinien beschränkt (d.h. auf Produktionslinien, die die Drogen, den Waffenhandel und verschiedene Formen von »Konsumzwang« ausschließen); und schließlich (3) der Tatsache, daß sich die Geldzirkulation in diesem weltweiten Raum nicht nur in Form der Zirkulation einer rein symbolischen Währung, sondern inzwischen fast vollständig in automatisierten Formen vollzieht?

Die Metapher der *Sättigung* kommt einem hier spontan in den Sinn: Sättigung der Armen, Sättigung des Verkehrs. Geschichte und Anthropologie klären uns, so gut sie können, über die bisherige Funktionsweise von *nicht-saturierten* Gesellschaften auf. Aber darüber, wie *saturierte* Gesellschaften sich entwickeln, vielleicht alternative Entwicklungswege einschlagen, müssen wir noch einiges lernen. Und wir werden uns nicht schon dadurch aus der Affäre ziehen können, daß wir wie unser Freund Morin behaupten, dies sei eben »komplex« ...

Fragen, die die Zeit betreffen: Auch hier dürfte es erforderlich sein, dem Konzept der »Reproduktion« eine wesentliche Rolle zu geben. Wenn das Problem der Ausschließung explodiert, wenn es alle Möglichkeiten seiner Behandlung und Konzeptualisierung in den Kategorien der Ungleichheit sprengt - das heißt, sobald man sich nicht mehr damit zufriedengeben kann, die Spannweite der Ungleichheiten zu messen und dabei diejenigen unter ihnen zu bestimmen, die, wenn schon nicht als gerecht, zumindest als hinnehmbar, vielleicht sogar als funktional zu betrachten sind - geschieht dies nicht eben deswegen, weil die Ausschließung *andauert,* das heißt weil *sie sich reproduziert*? Liegt dies nicht eben daran, daß man von einer augenblicklichen Situation, wie sie die Statistik gewissermaßen in einer Momentaufnahme erfassen kann (eine Quote von »Arbeitssuchenden« oder von »überschuldeten Haushalten«), zu einem Prozeß übergeht, der von Generation zu Generation *weitergeht*? Genau aus diesem Grund besteht heute eine derart enge Verbindung zwischen dem Thema der »Ausschließung« und dem der »zweiten Generation«: Wir haben es nicht nur bereits mit der zweiten Generation von Immigranten, sondern auch mit der zweiten Generation von Arbeitslosen zu tun, oder sagen wir lieber - um die Richtigstellungen zu berücksichtigen, die Robert Castel in die Debatte eingebracht hat - mit der *zweiten Generation der prekär Beschäftigten.*

In der Tat befinden wir uns in einer historischen Situation, in der es Individuen gibt, die schon in zweiter Generation arbeitslos sind, Arbeitslose, die Söhne von Arbeitslosen sind, prekär Beschäftigte, die Söhne von prekär Beschäftigten sind.[6] Sie bilden nicht die Mehrheit, zumindest nicht in Frankreich, aber sie sind deutlich bemerkbar und machen sich bemerkbar. Ausgeschlossen ist nicht derjenige, der sich zufällig außerhalb eines geographischen oder soziologischen Raumes befindet, sondern derjenige, dessen Außerhalb-Stehen sich *in der Zeit* reproduziert: Der Arbeitslose, der Sohn

eines Arbeitslosen ist, der Immigrant, der Sohn eines Immigranten ist bzw. der Immigrantensohn, der immer noch als Immigrant betrachtet wird. Ich wage kaum an jenes Monstrum des »Harki«[7] zu erinnern, der Sohn eines »Harki« ist. Genau dies sind mit mehr oder minder gutem Recht die Archetypen aller Arten des Prekären.

Eben dadurch, und damit möchte ich vorläufig schließen, kommen wir wieder auf die andere Seite zurück: nicht auf die des Marktes, sondern auf die des Staatsbürgertums. Denn hier dürfen wir nicht zögern, von Neuem auf sehr alte Worte der ethischen und politischen Philosophie zurückzugreifen: Im Gedanken der Ausschließung liegt auch, noch über den Gedanken eines Unglücks, eines Unrechts oder einer Ungerechtigkeit hinaus, der Gedanke einer Infragestellung, einer Aberkennung und einer Zerstörung der *Ehre* des Bürgers. Ich glaube, Robert Castel hat einiges in dieser Richtung gesagt. Das war die *timé* des griechischen Bürgers (damals eine mehr aristokratische denn demokratische Tugend) oder auch das, was man in anderen historischen Epochen ambivalent als »Stand« (im Orig. dt.) oder »Status« bezeichnet hat. »Civis Romanus sum«. Ich möchte hier nur daran erinnern, daß das Proletariat, auf das sich der Diskurs der klassischen marxistischen Theorie bezog, zunächst keine durch ihren »Status« gekennzeichnete Klasse ist, sondern ganz im Gegenteil *wesentlich eine Klasse ohne jeden Status.* Entsprechend, und auch dies ist festzuhalten, nimmt *das Staatsbürgertum in der gegenwärtigen Welt* (darunter verstehe ich sowohl zeitlich die gegenwärtige Epoche als auch räumlich die Welt, in der die »Bürgerschafts«-Anrechte, im Sinne der Staatsbürgerschaft dieses oder jenes Staates, gleichsam Tag für Tag nach ihrem spezifischen Kurswert bewertet und klassifiziert werden) mit dem Umfang der Ausschließung oder sobald es nicht mehr möglich ist, diese als bloßen »Extremfall«, als den unbedeutenden oder zu vernachlässigenden Rand in einem großen »Vorrat« von Ungleichheiten zu betrachten, *immer wieder die Funktion eines Status* an. *»EEC Citizens only«* kann man auf den Flughäfen lesen.

Das paradoxe Resultat besteht offensichtlich darin, daß Individuen dadurch faktisch vom Status der Staatsbürgerschaft ausgeschlossen (und in der Konsequenz auch jeder Ehre beraubt, entehrt, entwertet und erniedrigt) werden, und zwar im Namen von anderen Individuen, die zwar ihrerseits den Status des Staatsbürgers (als Einheimische [*nationaux*], Lohnabhängige, Konsumenten und Wähler) besitzen, bei denen man sich aber oft fragen muß, ob nicht dieser Status für sie bloß *formell* ist.

Unter diesen Bedingungen bilden die Ausgeschlossenen gewiß keine *vereinheitlichte Klasse* im eigentlichen Sinne, sie sind vielmehr (statistisch, psychologisch oder soziologisch) *eine Masse.* Aber wir sollten uns auch nicht dem Glauben hingeben, das Proletariat bzw. das, was man früher so genannt hat, hätte jemals im starken Sinne des Wortes eine solche vereinheitlichte Klasse gebildet, außer vielleicht bloß der Tendenz nach, d.h. in bestimmten politischen Situationen und vermittels seiner eigenen Initiativen, seiner eigenen politischen Bewegung. Offenbar umschreiben weder der Begriff der *Ungleichheit,* der dafür einfach zu wenig besagt, noch der *der Ausschließung,* der vielleicht zuviel besagt, zutreffend das traditionelle Konzept des Antagonismus. Und doch ist es das Gespenst des Antagonismus, das in einem bestimmten, nachdrücklichen Gebrauch dieser heutzutage alltäglich gewordenen Begriffe »Ungleichheit« und »Ausschließung« erneut in unserer Tagespolitik umgeht.

Europa nach dem Kommunismus*

Bevor ich mich auf etwas einlasse, was genau genommen keine Analyse, sondern eher eine Reihe von Fragen, bestenfalls von Hypothesen ist, möchte ich ein Geständnis machen, eine Erfahrung reflektieren und einen Befund konstatieren.

Das Geständnis ist: obwohl mir die Ungeheuerlichkeit dieses Ereignisses, des Zusammenbruchs des »realen Sozialismus« in Europa im Zeitraum weniger Monate, durchaus bewußt ist, bin ich keineswegs fassungslos. Zumindest, nicht so sehr, wie ich es geglaubt hätte. Vielleicht einfach deshalb, weil wir nicht »vor Ort«, in Osteuropa sind, oder nicht einmal in diesem »wiedervereinigten« Deutschland, von dem uns hier nur wenige Kilometer trennen. Aber auch weil ich ein gewisses *déjà vu*-Gefühl habe, als sei ich schon bei der Generalprobe des Stückes dabei gewesen. Nachdem ich zwanzig Jahre lang (von 1961 bis 1981) der kommunistischen Partei angehört habe, habe ich das Gefühl, die »Implosion« des Apparates, der sich kommunistisch nannte und die marxistische Theorie für sich reklamierte, schon gelebt zu haben, wenn auch in abgeschwächter und weniger folgenschwerer Form. Das Ende des Kommunismus war für mich in der einen oder anderen Weise seit dem Ende der siebziger, spätestens dem Anfang der achtziger Jahre unvermeidlich.

Als Kontrapunkt möchte ich auch eine ambivalente Erfahrung miteinbeziehen. In der zweiten Hälfte der achtziger Jahre haben manche von uns gesehen und gehört, wie westliche Intellektuelle und Politiker den Dissidenten, die in Prag und anderswo moralisch und politisch das Ende der Diktatur vorbereiteten, eine »strahlende Zukunft« verkauften (gegen die Anerkennung einer antizipierten Schuld): Markt, Demokratie, Europa. Zweifellos war das nicht neu, aber es erhielt zunehmend »Kredit«. Wir selbst haben offenbar unseren bescheidenen Beitrag dazu geleistet, diesen perversen Austausch aufrechtzuerhalten, denn er war die Bedingung unserer Kommunikation.

Erlauben Sie mir schließlich eine Feststellung, die uns mitten ins Thema führen wird. Kaum zwei Jahre sind vergangen seit dem Fall

* Vorgetragen beim Seminar »Geophilosophie Europas« (Leitung: Jean-Luc Nancy und Philippe Lacoue-Labarthe) an der Universität Straßburg, 8.*19.* November 1991 und veröffentlicht in *Les Temps Modernes,* Februar 1992. - Die deutsche Fassung erschien in *Das Argument,* Nr. 191, Jan.-Feb. 1992, und ist leicht gekürzt.

der Berliner Mauer, zwei Jahre seitdem wir die (sehr unterschiedlichen) »Revolutionen« in Ungarn, in Rumänien, in der Tschechoslowakei gesehen haben, seit dem »Putsch« (oder dem Pseudo-Putsch, vielleicht werden wir eines Tages das endgültige Wort kennen) von Moskau und der Desintegration des sowjetischen Staates, etc. Aber schon - wir hören es, wir lesen es - nehmen die Diagnosen über den Zusammenbruch des Kommunismus, die Einschätzung seiner Konsequenzen und - wenn ich so sagen darf - seiner Kosten einen anderen Ton an. Liegt es am Bürgerkrieg in Jugoslawien, am aufflammenden Neonazismus in Deutschland, an der »Apathie« der polnischen Wähler, oder an den Sondervollmachten, die Boris Jelzin verlangt ...? Oder am wohlverstandenen Eigeninteresse? Niemand glaubt mehr an die demokratische Spontaneität. Und von der Bewunderung für die anti-totalitären Revolutionen, die uns unter anderem »Europa« zurückgeben, ist man unmerklich zur Sorge, um nicht zu sagen zum Argwohn übergegangen. Die Gewißheiten bleiben bestehen, zum Beispiel die der *Unumkehrbarkeit* der historischen Mutation, die wir erleben, aber die *Bedeutung* dieser Mutation beginnt als das zu erscheinen, was sie ist: durch und durch problematisch.

Revolution ? Restauration ?

Diese und ähnliche Worte befinden sich im Umlauf. Täuschen wir uns nicht: Ihr Gebrauch richtet sich nicht unbedingt danach, ob jemand *für* oder *gegen* das »Ende des Kommunismus« ist. Es gibt wütende Gegner des Kommunismus, die die Veränderungen der Regime der östlichen Staaten als Restauration, und dem Kommunismus treue Aktivisten und Intellektuelle, die diese gleichen Veränderungen als »revolutionär« beschreiben. Und dies nicht nur deskriptiv, sondern sogar in dem Sinn, in dem Marx davon gesprochen hat, die »Ketten zu zerbrechen«, die die Zukunft versperren (Labica 1990).

Offensichtlich hängt alles davon ab, welche Vorstellung man von dem Regime hat, das vor unseren Augen zusammenbricht, und wie man seine Geschichte analysiert. Alles hängt zudem davon ab, welche Bedeutung man jeweils den *äußeren* Faktoren (insbesondere dem militärischen, politischen und ökonomischen Druck des »Westens«) und den *inneren* Krisenfaktoren beimißt, und für wie wichtig man die Rolle hält, die die *Volksbewegungen* spielen. Dieser letzte Punkt ist entscheidend für diejenigen, die sich einer demokratischen Tradition verpflichtet fühlen, denn er beinhaltet die Frage, ob die seit

Jahrzehnten ihrer politischen Rechte beraubten Völker des Ostens wenigstens virtuell wieder die Mittel ergriffen haben, sich selbst zu regieren. Niemand wird behaupten wollen, daß diese »revolutionären« Gruppen bei der Vorbereitung und dem Fortgang der Ereignisse keine Rolle gespielt haben. Das reicht vom langen Widerstand der polnischen *Solidarität* oder der tschechischen *Charta* 77 bis zu den 1989 vom *Neuen Forum* organisierten Massendemonstrationen oder bis zur Niederlage, die die Moskauer Bevölkerung 1991 dem »Putsch« bereitet hat.

Aber es darf auch niemand die Augen vor dem Ausmaß der Phänomene verschließen, die zur konterrevolutionären Tradition gehören: Säuberungsaktionen und Abrechnungen, die zum Teil von den ehemaligen Mitgliedern des kommunistischen Apparats gefordert werden. Rückkehr der alten Besitzer (sogar der früheren Autokraten oder ihrer Nachkommen), Rückkehr des Religiösen, die auch praktische regressive Konsequenzen hat, insbesondere für die Freiheiten, die sich die Frauen erobert haben und für die Laizität des Staates (ganz abgesehen vom Antisemitismus). Es wäre falsch, wenn die *Formen,* in denen die Liquidation der Diktatur stattfindet, uns den Blick trüben würden für den *wichtigsten* Gehalt dieser Liquidation: Abbau des repressiven Apparates, Wiederherstellung der Meinungsfreiheit, etc. Aber das allgemeine Zögern bei der Wahl der politischen Kategorien, die sich auf diesen Prozeß anwenden lassen, zeigt zumindest eines: daß er sich in den Rahmen der herrschenden Vorstellungen einordenen nicht läßt.

Wäre es also nicht folgerichtig, sich der Position von François Furet (1991) anzuschließen, daß jedes radikal neue historische Ereignis zunächst in archaischen Vorstellungen befangen ist? Das »Ende des Kommunismus« im Osten ist auch das Ende jener »Modernität« der Politik, die durch die französische Revolution eingeleitet und von den in ihr entstanden Begriffen dominiert wurde (darunter eben jene wie Revolution, Konterrevolution, Restauration). Aber dieses Ende muß paradoxerweise zunächst in eben jener Sprache gedacht werden, die ihren Sinn dadurch von Grund auf verliert.

Dieser Standpunkt wäre unwiderlegbar, würde er nicht durch ein noch abenteuerlicheres Postulat gestützt: daß die »Revolutionen/ Restaurationen«, die wir erleben, einen Eintritt in die politische, wenn nicht gar soziale *Normalität* bedeuten, daß sie das Ende einer »Ausnahme« sind (die man als Utopie, Machiavellismus, Jakobinismus oder anders erklären kann). Soweit ich sehe, trifft dies in keiner Weise zu. Es läßt sich daher gut und gerne annehmen, daß dieser

Standpunkt nichts weiter ist als das Ergebnis einer rein ideologischen Sicht auf die kommunistischen Staaten, die für die Mehrheit der westlichen Politologen typisch ist. Wir müssen also von der ersten Frage ausgehen: Was bricht heute im Osten zusammen?

Die zwei Kreise

Erste Feststellung: das in wenigen Monaten von der historischen Bühne Verschwundene sind vor allem *Staaten.* Da die offizielle Ideologie dieser Staaten der Kommunismus war, hervorgegangen aus der marxistischen Tradition, bearbeitet von Lenin, Stalin und deren Nachfolgern, eingesetzt beim »Aufbau des Sozialismus« und später bei der Verwaltung des »realen Sozialismus«, ist dieser Zusammenbruch zugleich einer des *Staatskommunismus.* In diesem engen Sinn ist zunächst der Ausdruck vom »Ende des Kommunismus« zu verstehen. So weit, so gut. Aber da der Staatskommunismus nach einem halben oder sogar einem dreiviertel Jahrhundert die wichtigsten Bewegungen, die sich auf den Kommunismus berufen, in sich reorganisiert oder außerhalb seiner polarisiert, handelt es sich auch um das Ende des »Kommunismus« als autonomer sozialer Bewegung.[1] Einmal mehr wird uns der experimentelle Beweis für die Zerbrechlichkeit der »starken Staaten« vorgeführt. Lassen Sie uns also die vorausschauende Klarheit Gramscis würdigen, der sich nicht von der marxistischen Ideologie vom »Absterben des Staates« verführen ließ, sondern aus der kommunistischen Bewegung heraus dessen Schwäche diagnostizierte. Er zeigte, daß der von den Bolschewiki auf den Trümmern des russischen Imperiums gebaute Staat sich als unfähig erwies, die »Zivilgesellschaft« zu *hegemonisieren,* d.h. (in dem paradoxen Sinne, in dem er diesen Begriff benutzte) ihre Selbstorganisation anzuregen. Diese Analyse ist ganz offensichtlich noch heute zutreffender als die von der Totalitarismustheorie beeinflußten Analysen, die die These einer quasi übernatürlichen Unveränderlichkeit der kommunistischen Systeme hervorbrachten.

Wenn der staatliche Charakter des zusammenbrechenden Kommunismus auch unbestreitbar ist, bleiben doch zwei Probleme offen, die vielleicht auf eines reduzierbar sind: Das eine ist das der *kommunistischen Idee* (oder des Ideals, der Doktrin), das andere das der Zukunft der kommunistischen Bewegungen in der nicht-kommunistischen Welt (für die man nun, da sie formell »die einzige« ist, wohl eine neue Bezeichnung wird finden müssen).

Was die Idee angeht, so muß man wieder erstaunt feststellen, welche unterschiedlichen Einschätzungen zu Tage treten. Neben denen, die sagen, daß auch sie »tot« ist, findet man in allen Lagern Stimmen, die mit Hoffnung, Nostalgie oder Besorgnis versichern, das Verschwinden eines Regimes bedeute nicht den Tod einer Idee. Liberale Intellektuelle haben zur Feder gegriffen, um daran zu erinnern, welchen Beitrag ihre Anhänger in den Kämpfen für Freiheit und Gleichheit geleistet haben (Jean Denis Bredin in *Le Monde,* 21.8.1991). Andere, weniger großzügige, haben umgekehrt argumentiert, daß man dem »Kommunismus nicht *post mortem* gewähren darf«, was man ihm doch »Zeit seines Lebens immer verweigert hat.« (Editorial der Zeitschrift *Esprit,* Nr.10, Oktober 1991). Viele Kommunisten, innerhalb und außerhalb der gleichnamigen Partei, erklären, daß eine radikale Kritik des Kapitalismus solange unzerstörbar ist, wie dieser seine eigenen Widersprüche hervorbringt. Einige gehen schließlich so weit zu sagen, daß nun, da der Staatskommunismus, die entstellte und pervertierte Form des kommunistischen Ideals, tot ist, endlich Raum für einen authentischen Kommunismus und, auf der Ebene der Theorie, für einen authentischen Marxismus ist (vgl. Sève 1990 und, von einem entgegengesetzten philosophischen Standpunkt, Badiou 1991).

Obgleich ich die Motive dieser Argumentation verstehe (und bestünden sie auch nur darin, einem neuen intellektuellen Konformismus zu widerstehen, der seine Übereinstimmung mit dem sozialen Konformismus oft nur allzu schlecht zu verbergen weiß), halte ich diese Position für politisch wie theoretisch schwach. Sofern weder der *historische* Kommunismus aus sich heraus die Kraft gefunden hat, seine Perversionen zu korrigieren, noch wir Marxisten die theoretischen Instrumente, um die Ursachen hierfür wirklich zu erklären, kann die Berufung auf eine unsterbliche Wahrheit heute nichts weiter beinhalten als die Leere des Wunsches, der damit zum Ausdruck gebracht wird. Es handelt sich vor allem um eine Form, *nein* zu sagen (und es ist oft wichtig, *nein* zu sagen, aber, wie Brecht sinngemäß sagte, es ist noch wichtiger, zu sagen *wie).* Darüber hinaus ist diese Position besonders bei einer Theorie und einer Bewegung unhaltbar, die unauflöslich miteinander verknüpft sein wollten, und ebenso untrennbar verknüpft mit ihrer historischen *Verwirklichung.* Der Kommunismus ist in gewisser Hinsicht (und das ist er sich schuldig) die einzige Theorie, die nicht hoffen kann, sich vor einer historischen Katastrophe in die Höhen eines Ideals oder einer zeitlosen Utopie »zu retten«. Und wenn der *Marxismus* als

Programm und als Instrument zum Erkennen der Realität weiter existieren soll, dann muß dies auf einer anderen Grundlage geschehen: Indem er seine Fähigkeit zur Analyse unter Beweis stellt, indem er seine eigene Geschichte begreifbar macht.

Die Unterscheidung zwischen der Realität und dem Ideal, begründet mit der Behauptung, die »Realität«, in der das Ideal Schiffbruch erlitten habe, sei die Verstaatlichung des Kommunismus, ist ungefähr die Position, die Althusser schon 1978 vertreten hatte; weshalb er die nunmehr unumstößliche »Krise des Marxismus« begrüßte und ihr die Forderung nach einem »Kommunismus außerhalb des Staates« entgegenstellte (Althusser 1978a und b). Aber diese Formulierung ist so oder ähnlich mindestens seit der Oktoberrevolution eine Konstante in der Geschichte des Sozialismus und des Kommunismus: Sie ist der Fluchtpunkt aller *kritischen Marxismen,* aller »kommunistischen Oppositionen«..

Der Mangel aller Beschreibungen des Endes des Kommunismus als Zusammenbruch eines Staatsapparates und als Aufdeckung eines Betrugs liegt weniger darin, daß sie das Ideal nicht bewahren, sondern daß sie die *Dualität* der institutionellen Realisierungen des Kommunismus und der inneren Widersprüchlichkeit ihrer Artikulationen nicht berücksichtigen. Diese Dualität ist durch die Darstellung des Kampfes zwischen den »beiden Lagern« und durch deren simplifizierende Logik völlig verdeckt worden. So verstanden, hat der »reale Kommunismus« in Wirklichkeit im Ineinandergreifen *zweier Kreise* bestanden: dem System der kommunistischen *Staaten* (genannt sozialistisch) und dem System der kommunistischen *Parteien* und *sozialen Bewegungen* in der »kapitalistischen« Welt. Vielleicht muß man sogar, wenn man ganz genau sein will, von *drei* verschiedenen Kreisen sprechen, indem man den vorangegangen die kritischen Dissidenten und die Oppositionen hinzufügt.

Dabei handelt es sich offensichtlich nicht um zwei voneinander unabhängige Realitäten (und das ist unter anderem der Grund, warum die kommunistischen Parteien heute gemeinsam mit den kommunistischen Staaten zugrunde gehen, und warum die Kritiker gemeinsam mit den Parteien, gegen die sie opponierten, dahinsiechen). Die Imitierung der *Staats*-Parteien durch die *Partei-Staaten* ist eine Tatsache, ein Markenzeichen, das alle Krisen und alle Versuche zur Autonomisierung überstanden hat. Aber diese Imitierung darf nicht den wirklichen Widerspruch verdecken, der letztlich der »zufälligen« Tatsache geschuldet ist, daß die kommunistischen Parteien und Bewegungen, die sich von der Basis bis zur

Spitze als »Gegengesellschaft« dachten und lebten, in Wahrheit im Rahmen bürgerlicher Gesellschaften operierten und ganz und gar Bestandteil von deren politischer und sozialer Geschichte waren, während die *Staats*-Parteien des Ostens davon mehr oder weniger vollständig isoliert waren. Der »Transmissionsriemen« hat immer funktioniert, aber er funktionierte nach beiden Seiten.[2] Noch entscheidender ist, daß diese Verbindung deshalb wichtig war, weil innerhalb der »kommunistischen Weltbewegung« (mit all ihren latenten oder offenen Spaltungen) die Organisationen des »zweiten Kreises«, die außerhalb des Systems der sozialistischen Staaten standen, praktisch den Kontakt mit einem als solchem anerkannten Klassenkampf repräsentierten, wie schlecht er auch analysiert und praktiziert wurde. 1968 konnten Sartre und andere denken und schreiben: »Die Kommunisten haben Angst vor der Revolution« *(Situations* VIII, 208ff.). Dieser Zustand erklärt sich unter anderem durch die nicht subversive (was immer auch die westliche Propaganda behauptet hat), sondern konservative Funktion des Systems der sozialistischen Staaten in Bezug auf das »Gleichgewicht« und damit auf die Klassenverhältnisse in der Welt und durch die Tatsache, daß die meisten (bolschewistischen, stalinistischen und dann entstalinisierten) kommunistischen Parteien ihre Hoffnung auf den langfristigen (technologischen, ökonomischen, politischen, militärischen) Sieg des »sozialistischen Lagers« gesetzt hatten. Das verhinderte jedoch in keiner Weise, daß die kommunistischen Parteien »draußen« ständig den Anstrengungen der Klassenkämpfe unterworfen waren, die indirekt auch die Gesamtheit des »kommunistischen Systems« beeinflußten. Zu einem bestimmten Zeitpunkt begannen Klassenkämpfe oder analoge soziale Konflikte sogar *innerhalb* der kommunistischen Staaten, wodurch das Monolithische der kommunistischen Bewegung, das schon durch die verschiedenen nationalen Interessen ins Wanken geraten war, noch weiter erschüttert wurde.

Diese sich kreuzenden Wirkungen lenken unsere Aufmerksamkeit auf eine der größten Paradoxien dieser zu Ende gehenden Epoche: Die Existenz eines »inneren Kommunismus« und eines »äußeren Kommunismus«, zugleich untrennbar und in der Praxis getrennt, hinterläßt uns vor allem die Erinnerung an einen das politische Tun und Denken lähmenden Mechanismus, immer wieder verstärkt durch das Gewicht des »Zentrums«, das die sowjetische Partei und der sowjetische Staat repräsentierten. Aber diese konfliktreiche Artikulation der zwei »Kommunismen« und ihre unzähligen Echos in allen Ländern der Welt waren *auch* mehr als fünfzig Jahre lang der

Ort intensiver politischer Sinnproduktion, des Aufeinanderstoßens von Programmen, Strategien und Ideen, selbst wenn dies lediglich aus der Unzufriedenheit heraus und aufgrund der Kritik geschah, die sie hervorriefen. Sinn und Unsinn lagen hier unglaublich nahe beieinander und gingen beständig ineinander über.[3] Ihr Verschwinden hinterläßt daher eine große Leere in der Politik: Einen Mangel an Fehlern, Verbrechen und Manipulationen, Organisationen, Disziplin und Revolten, aber an auch Einsatzbereitschaft und Problemstellungen. Diese »nihilistische« Situation steht meiner Ansicht nach hinter der heimlichen Sorge, die viele unserer Zeitgenossen ergreift, die von einem »Ende des Kommunismus« zu einem »Ende der Ideologien« kommen und von hier zum »Ende der Politik« und schließlich zum »Ende der Geschichte« ....

Zwei Geschichten in einer

Wir müssen nun unsere Aufmerksamkeit auf *eine* bestimmte Dimension der Geschichte des Kommunismus lenken, in der die Spannung und die Einheit dessen, was ich die »zwei Kreise« genannt habe, eine besondere Bedeutung bekommt: die eigentlich europäische Dimension. Wir sind um so mehr aufgefordert, auf die Frage zu antworten, welche Auswirkung das »Ende des Kommunismus« auf die Entwicklung der »Konstruktion Europas« haben wird, als diese Konstruktion eines der ideologischen Hauptmotive war, die die gegenwärtigen Ereignisse begleitet haben. Vor etwas mehr als einem Jahr habe ich behauptet, daß die Wirkung vor allem eine Blockierung, in jedem Fall eine Ablenkung sein wird.[4] Aber heute glaube ich, daß man die Dinge grundsätzlicher angehen muß.

Man muß sich fragen, und zwar ganz allgemein, d.h. in geschichtsphilosophischer Hinsicht, welches der Platz des Kommunismus (der Ideen, Bewegungen, politischen Systeme) *in der Geschichte Europas* gewesen ist. Oder anders, wie das Verhältnis zwischen der Geschichte des Kommunismus und der Geschichte Europas ist, oder worin die Beziehung zwischen der Geschichte des Kommunismus und der Tatsache besteht, daß es in Europa *eine Geschichte gab.* Und man muß diese Frage in Opposition zu den gegenwärtig vorherrschenden Strömungen der Politologie stellen (oder mindestens beginnen, sie zu stellen, denn sie läßt sich nicht in ein paar Thesen beantworten). Nicht nur, weil diese die Frage mit einem schädlichen Vorurteil angeht, sondern vor allem weil sie von neoliberalen, ahistorischen Problemstellungen beherrscht wird. Sie verneint bewußt

»historische Spekulationen« und gibt sich mit einem Vergleich der »Systeme« zufrieden. Die Folge dieses Vorurteils und dieser Verneinung (in gewisser Weise eine gerechte Rache für die Beton-Gewißheiten des »historischen und dialektischen Materialismus«), ist, daß wir heute dem Risiko einer großen Verdrängung der Geschichte des Kommunismus ausgesetzt sind, sogar des *Begriffs* einer solchen Geschichte. Oder besser: dem Risiko, daß die durch den Kommunismus selbst vollzogene große Verdrängung der eigenen (politischen, sozialen, intellektuellen) Geschichte nun mit der aktiven Hilfe des Antikommunismus fortgesetzt wird.

Mir scheint, die Frage hat einen doppelten Aspekt. Auf der einen Seite betrifft sie das Verhältnis des Kommunismus zum *europäischen politischen Denken,* auf der anderen Seite seine Rolle, insbesondere in der modernen Epoche, für die soziale und institutionelle *Herausbildung einer europäischen Realität* oder für deren Existenz selbst.

Daß der Kommunismus als Idee oder als Ideologie im Zentrum des europäischen Denkens verankert ist, im Denken über die sozialen Bindungen oder Verhältnisse, darüber wird man wohl nicht diskutieren wollen. Manche werden sagen, daß allein er so ausschließlich den Platz der *Utopie* besetzt hat, daß die Definition der Utopie mit der Definition des Kommunismus zusammenfällt. Ich für meinen Teil ziehe es vor, darauf zu bestehen, daß der Kommunismus, indem er sich mindestens dreimal als die universalistische kritische Alternative zu den großen staatlichen Konstruktionen des sozialen Zusammenhangs dargestellt hat, den aufrührerischen (nicht notwendig gewalttätigen) Standpunkt der Beherrschten formuliert hat.

Die erste Äußerung des Kommunismus in diesem Sinne ist nicht von Piaton (vgl. Ranciere 1990a). Sie ist Bestandteil des mittelalterlichen Denkens, vielleicht die entscheidende Trägerin der ersten »Modernisierung« der christlichen Theologie und Politik: Es ist die Philosophie der *Armut* (nicht zu verwechseln mit dem Elend) als Bedingung für die Gerechtigkeit in der Welt und für das Wohl der Gemeinschaft, die im 13. und 14. Jahrhundert vom radikalen Flügel der Franziskaner entwickelt wurde. Dieser stand gleichermaßen im Gegensatz zur mystischen, klösterlichen Askese wie zur Verabsolutierung des Privateigentums.[5]

Die zweite Äußerung, ein paar Jahrhunderte später, ist der »egalitäre Kommunismus«, ein wesentlicher Bestandteil der »bürgerlichen Revolutionen« des 17. und 18. Jahrhunderts vor allem in England und Frankreich, dessen große Theoretiker Winstanley und Babeuf waren:[6] Diesmal ist es eine *laizistische* Ideologie, die versucht, das

Gemeinwesen durch die Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit zu konstituieren. Sie lehnt das Eigentum nicht ab, aber sie *ordnet es der Gleichheit unter.* Diese zweite Form des kommunistischen Denkens steht am Ursprung der Vorstellung vom *Proletariat* als Inbegriff der authentischen Wirklichkeit des Volkes im Gegensatz zum Egoismus des Bürgertums.

Die dritte Konzeption des Kommunismus ist nicht weniger »organisch« mit der allgemeinen europäischen Gesellschaftsgeschichte verbunden: sie formiert sich im Rahmen des Arbeitersozialismus, das heißt in Verbindung mit einer ökonomischen Darstellung der gesellschaftlichen Widersprüche und mit einer Anthropologie der Arbeit, von Fourier bis Marx und Engels. Ins Zentrum ihrer gesellschaftlichen Problemdefinition stellt sie den Kampf gegen die Unterordnung der Arbeit unter das Industrie- und Finanzkapital und den zentralen latenten Konflikt der modernen Organisation der Produktion: den Konflikt zwischen zwei Produktivitätstypen oder zwischen zwei Formen der »Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte«. Der eine beruht auf der Parzellierung der Arbeitsaufgaben, der andere auf der Kooperation und der Wiedervereinigung von Hand- und Kopfarbeit.

Man muß nicht weiter ins Detail gehen, um zu erkennen, daß der Platz, den der Kommunismus (oder besser die drei aufeinander folgenden Formen des Kommunismus) in der Geschichte des politischen Denkens einnimmt, so beschaffen ist, daß selbst die Idee Europa unmittelbar von ihm abhängt. Dies betrifft auch seine ambivalenten Beziehungen zum Weltganzen: Indem Europa (nach der Bibel und den Kanonen) den Kommunismus in die ganze Welt »exportiert« hat, hat es sich außerhalb seiner selbst eingerichtet, so daß es nie mehr als *geschlossene* Einheit existieren kann. Daher ist unsere Vorstellung von einer europäischen Zivilisation als europäischer politischer Konstruktion selbst betroffen vom »Ende des Kommunismus«. (Vielleicht muß man sagen, vom *erneuten* Ende des Kommunismus, aber diesmal handelt es sich, mindestens auf den ersten Blick, nicht um die Unterdrückung einer Revolte oder eines Widerstandes, sondern um die Niederlage einer Institution: vielleicht ist das der Grund, warum eine »Wiederbelebung« so schwer vorstellbar ist). Diese Feststellung hat nichts mit Nostalgie zu tun, sie drückt eine Tatsache aus. Aber deshalb verpflichtet sie uns, auch nach der Rolle zu fragen, die der Kommunismus materiell bei der Herausbildung der Einheit Europa gespielt hat.

Offenbar ist diese Rolle außerordentlich widersprüchlich, und

diese Widersprüchlichkeit wurde nach 1945 auf die Spitze getrieben. Wir gewinnen überhaupt nichts, wenn wir den Widerspruch heute auf irgendeine seiner beiden Seiten reduzieren.

Auf der einen Seite findet sich die lange Spur des »proletarischen Internationalismus«, wahrnehmbar selbst noch in der schlimmsten Vereisung der »zwei Kreise« des Kommunismus (zu den Wechselfällen des kommunistischen Internationalismus vgl. Robelin 1990). Aber dieser Internationalismus war faktisch viel eher eine europäische als eine weltweite Realität: Europa war, in seiner ganzen Zerrissenheit, in der spanischen Republik mit den internationalen Brigaden präsent, oder in der Friedensbewegung. Wo ist das Äquivalent auf Weltebene? Marxismus und »proletarische Kultur« dienten trotz ihrer ganzen Begrenztheit dennoch wirksam dem ganzen Kontinent als gemeinsame Sprache. (Der Beweis steht noch aus, daß Liberalismus, demokratischer Parlamentarismus, und »Supra-Nationalismus« das gleiche und mehr leisten können …)

Aber auf der anderen Seite hat der Kommunismus eine entscheidende Rolle bei der Institutionalisierung undurchlässiger *Grenzen* gespielt, indem er den Kontinent in zwei Teile gespalten hat. Es ist kein Zufall, daß das Signal zur Zerstörung des »sozialistischen Systems« von einer gewaltigen Revolte gegen den »Eisernen Vorhang«, gegen das Eingeschlossen-Sein und das Reiseverbot gegeben wurde. In dieser Revolte hat die Anziehungskraft des westlichen Konsums die bekannte Rolle gespielt, aber auch die Klaustrophobie, die Einforderung des Reiserechts als fundamentales *politisches* Recht. Der Staatskommunismus, der theoretisch internationalistisch war, hat sich als eine Gesellschaft des Einschließens und des Fetischismus der Grenzen konstituiert (vgl. Foucher 1988). Ich will die Diskussion um die Rolle des »freien« Westens und des östlichen Polizeiapparats hier nicht aufgreifen, sondern mich mit folgender Hypothese begnügen: Vom Kriegskommunismus, der auf die konterrevolutionäre Intervention der englischen, französischen, japanischen und tschechoslowakischen Armeen antwortete, bis Jalta und bis zur Berliner Mauer (vielleicht das tragischste Symbol) hat der Kommunismus auf das westliche *Containment* nicht anders zu antworten vermocht, als durch etwas, das man *self-containment* nennen könnte, eine Verinnerlichung der Isolierung. Das ist das wirkliche Schema des Denkens und des geschichtlichen Handelns, wirksam von der kleinsten Basiszelle der Partei bis zur Abschottung des »sozialistischen Lagers« selbst. Deshalb konnte der sowjetische Gulag, über den Schrecken hinaus, den er repräsentiert, zum Symbol

des gesamten Systems werden. Der reale Kommunismus war die Gesellschaft des eingeschlossenen Einschließers (wohingegen der liberale Kapitalismus nur im Ausland massakriert und ausschließt). Wenn man diesem Hinweis jedoch bis zum Ende folgt, dann schälen sich seltsame Konsequenzen heraus. Zweifellos hat es einen sowjetischen Expansionismus gegeben, einen europäischen und weltweiten, der eher politisch und militärisch als ökonomisch war. Aber in gewisser Weise ist dieser Expansionismus niemals mehr gewesen als eine Art, in der sich der Kommunismus verbarrikadiert, sich verschanzt hat: Ein durch und durch widersprüchliches Projekt zur Welteroberung durch Rückzug auf sich selbst.

Phantom Europa

Dies ist vielleicht die unheilvollste Logik, durch die die Geschichte des Kommunismus und die Geschichte Europas ineinander verwoben sind. Der »reale« Kommunismus, sowohl der des Staates wie der der Partei, ist ihr Opfer und zugleich für sie verantwortlich. Eingeschrieben in die Institutionen Europas lastet diese Logik mit ihrem ganzen Gewicht auf der gegenwärtigen »Dekonstruktion« und »Rekonstruktion«. Sie macht aus Europa zugleich eine Obsession und ein Phantom. Man weiß nicht, ob man es austreiben oder zum Leben erwecken soll, ob es in einer kollektiven Totenbeschwörung mit Blut genährt werden muß, nun da der trojanische Krieg unserer Tage beendet ist...

Dieses Phantom ist vor allem das *Europa der verfeindeten Illusionen,* die seit 1920 und besonders seit 1945 in der Weise aufrechterhalten werden, daß jede Seite in der Konfrontation mit der anderen auf ihrer Exklusivität besteht. Man braucht nur etwas »im Osten« herumgereist zu sein, oder nur die Sprache gehört zu haben, um zu wissen, daß der sowjetische Kommunismus nicht weniger darauf bestanden hat, die Idee Europas zu repräsentieren, Träger seines Erbes und seiner Zukunft zu sein als dies seinerseits »der Westen« getan hat. In diesem Anspruch hat es sogar, einen alten russischen Traum von der Umkehrung der »historischen Gezeiten« aufgreifend (siehe das Schlußkapitel von Tolstois *Krieg und Frieden),* die Vorstellung einer Revanche für die Hegemonie und die Aneignung der europäischen Zivilisation durch den Westen gegeben. Begonnen hat dies mit der symbolischen Übertragung der jakobinischen Revolution und der Pariser Commune nach Petrograd und Moskau, und es hat sich fortgesetzt in dem Versuch der beiden Europas, zur einzig

authentischen Verkörperung des Geistes des antifaschistischen Widerstandes zu werden - während der jeweils andere Teil wegen seines unsittlichen Einverständnisses mit dem Nazismus stigmatisiert wurde. So wegen München und wegen des Hitler-Stalin-Pakts, so unter der Bezeichnung Imperialismus bzw. Monopolkapitalismus und Totalitarismus, wegen der Berufsverbote oder dem Gulag. Auf den »europäischen Föderalismus« von Briand und Stresemann wurde mit dem Projekt der von den »Bruderparteien« aufgebauten »Volksdemokratien« geantwortet. Dem sozialistischen und pazifistischen Europa des Stockholmer Appells antwortete dreißig Jahre später das liberale und demokratische Europa mit dem Abkommen von Helsinki. Es geht hier nicht um die Frage des Gleichgewichts (es gibt keines), sondern darum, zu verstehen, wie inmitten dieser erbitterten Auseinandersetzung der Traum von einem »Ende der Teilung« heranreift, und mit ihm die Vorstellung eines *»geeinten europäischen Körpers«,* der *zerstückelt* wurde und den es nun wieder zusammenzufügen gilt. Heute, da durch das Verschwinden eines der beiden Lager der Kampf mitverschwindet, geht es in gewisser Weise um die Probe aufs Exempel: der Traum, daß Europa erscheint, sich erneuert, oder wiederaufersteht, müßte sich nun verwirklichen. Dies ist auch der Augenblick, in dem er Gefahr läuft, zu zerbrechen.[7]

Diese symbolischen Überlegungen sind selbstredend gewagt. Aber sie ermöglichen uns eine andere Herangehensweise. Der Kommunismus wurde während eines Dreivierteljahrhunderts ersehnt, dann aufgezwungen, dann zurückgewiesen, verteidigt und bekämpft. Könnte man nicht sagen, daß seine ganze Geschichte in Wirklichkeit die einer *Blockierung* der Konstruktion eines Europa ist, das *alle europäischen Völker* einschließt; einer Blockierung, die ebenso aus der Unvereinbarkeit der Begriffe resultiert, in denen die Europakonzeptionen vorgeschlagen werden?[8] Nun, da sich die Frage stellt, ob das Ende des Kommunismus ein Hindernis beiseite räumt, das der Entwicklung der europäischen Einheit entgegenstand, oder ob es in eine neue Ära des exklusiven Nationalismus führen wird, muß diese Hypothese zweifellos vertieft werden. Von diesem Standpunkt aus erscheint uns die Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts wie ein Prozeß, in dem jede *Niederlage* des Kommunismus zugleich eine *Niederlage* der Konstruktion Europas markierte. Aber die Niederlagen, die man teilt, können nicht ohne Folgen bleiben.

Man könnte also diese Geschichte mit dem »Anfang« beginnen, mit der Niederlage der ungarischen, deutschen und italienischen Revolutionen von 1918-1920, die den Weg für den Faschismus und

für den Triumph des Stalinismus in der UdSSR bereitet haben. Dies war auch in gewisser Weise das Schema von 1848: Revolution und Konterrevolution in Europa. Aber ich ziehe es vor, zwei andere, uns näher stehende Konjunkturen zu behandeln.

Zunächst 1933-1945, Aufstieg und Fall des Nazismus. In welcher Hinsicht ist dies letztlich eine Niederlage des Kommunismus? Die Menschen meiner Generation sind schlecht ausgerüstet, das zu verstehen. In unterschiedlichem Maße waren wir mit der Überzeugung genährt worden, daß der Kommunismus, wenn schon nicht *die* einzige siegreiche Kraft gegen den Nazismus, so doch zumindest *den* Teil des siegreichen demokratischen Lagers repräsentiert hatte, der aus Arbeitern, oder allgemeiner aus den Kräften des Volkes bestand. Deshalb erwuchs aus dem Sieg über Hitler die Macht des sozialistischen Marxismus und der kommunistischen Parteien. Es kostet also viel, im Nachhinein einzugestehen, daß diese Sicht der Dinge bestenfalls eine Illusion, in Wirklichkeit eine Mystifikation und eine Heuchelei ist: Sie hat den kommunistischen Parteien des Ostens und des Westens eine geborgte Legitimität geliefert, an der sie sich selbst berauscht haben. Nicht, daß die Kommunisten ganz Europas und die Bürger der Sowjetunion in Konfrontation mit der »braunen Pest« nicht millionenfach gekämpft hätten und gestorben wären. Aber hier geht es darum, daß der Kommunismus unfähig war, sich *auf seiner eigenen Klassenbasis* dem Nazismus entgegenzustellen (d.h. als nicht-sektiererische proletarische Bewegung), und daß der Marxismus unfähig war, die Gründe für seine Macht zu verstehen und zu analysieren (d.h. als Theorie des Klassenkampfes). Der europäische Kommunismus (einschließlich des sowjetischen) hat den Nazismus bekämpft, indem er ein ununterscheidbarer, wenn auch wegen seines Namens, seiner Organisation, seines Opfergeistes unverzichtbarer Bestandteil der Front der demokratischen und patriotischen Kräfte wurde. Der Marxismus hat den Faschismus und den Nazismus bloß als neue Formen des Imperialismus und als »Instrument« der kapitalistischen Politik in der Krise zu interpretieren gewußt. Aber er hat nichts von der Ambivalenz der Massenideologien in den historischen Phasen des staatlichen Zusammenbruchs begriffen.[9] Unfähig, den Nationalismus zu verstehen, haben sich die Kommunisten von einer Ecke des Kontinents bis zur anderen selbst »nationalisiert« wiedergefunden. Man könnte natürlich dasselbe vom anderen Flügel des europäischen Sozialismus und Marxismus sagen: der Sozialdemokratie. Aber dies fügt der Niederlage des Kommunismus nur eine weitere Dimension hinzu. Denn der Kampf gegen den

Nazismus, aus dem eine Wiedervereinigung des europäischen Sozialismus hätte entstehen können und müssen, also eine Wiederbelebung der Dialektik der Interpretationen und Anwendungen des Marxismus, hat im Gegenteil ihren unumkehrbaren Antagonismus zur Folge gehabt, ihre Instrumentalisierung durch die Politik der Blöcke und die völlige Unmöglichkeit, die Idee der Konstruktion Europas mit einer Klassenpolitik oder wenigstens mit einer sozialen Politik zu verbinden.

Ebenso entscheidend und folgenreich war die Niederlage der siebziger Jahre, in der Zeit der revolutionären Bewegungen von 1968 bis zum polnischen Staatsstreich 1981. Wahrscheinlich ergeben sich aus ihr zu einem guten Teil die negativen und sogar äußerst besorgniserregenden Aspekte für die Zukunft Europas. Wir sollten nicht vergessen, daß die Bewegungen von 1968 im Osten und im Westen am Anfang dessen stehen, was man *Eurokommunismus* nennt: Eine bezeichnende Terminologie, die nicht so sehr die Suche nach einem »dritten Weg« zwischen Stalinismus und Sozialdemokratie oder Liberalismus meint (vgl. Rony 1982), sondern eine momentane *Konvergenz* der sozialen und politischen Kämpfe und der revolutionären kritischen Tendenzen in Ost und West.

Die herausragende gesellschaftliche Wirkung der achtundsechziger Bewegungen, die dauerhaften intellektuellen Spuren, die sie im Osten (vor allem in Polen) und im Westen (vor allem in Italien) hinterlassen haben, ist vor allem ein Ausdruck dieser Konvergenz.[10] Die Arbeiterräte des Prager Frühlings und die »Fabrikräte« des italienischen Mai verbindet mehr als eine Analogie und mehr als eine gemeinsame Erinnerung an mythische Formulierungen aus der Arbeiterbewegung: Ihnen war eine gesamteuropäische historische Initiative gemeinsam, die die Arbeiterautonomie mit der Suche nach neuen politischen Formen verband. Ebenso sind die Arbeiterkämpfe in Polen (*Solidarität* und zuvor K.O.R.) und ihre Interpretationen in Westeuropa Beweise für die potentielle Einigungskraft der beiden Lager. In beiden Fällen muß man den Gedanken hervorheben - heute beinahe unbegreiflich, kürzlich noch vielen ins Auge springend - daß aus den kritischen Entwicklungen und den Widersprüchen der »sozialistischen Demokratie« die fortgeschrittensten Modelle der Erneuerung entspringen müssen, die von der »bürgerlichen Demokratie« selbst benötigt werden.[11] Bevor diese Idee endgültig verschwindet, nimmt sie noch eine paradoxe Form an: Sie entdeckt im *klassenspezifischen Antikommunismus* (der Arbeiter oder des Volkes), in einer Bewegung wie *Solidarität* und in ihren Formen der

Selbstverwaltung der »Zivilgesellschaft« gegen den Staat die »fortgeschrittenste« Form der politischen Demokratie.[12]

Inzwischen weiß man, was letztendlich daraus geworden ist: Der schleichende Mai[13] in Italien ist zwischen dem Terrorismus der extremen Linken, dem Terrorismus der extremen Rechten und dem Gegenterrorismus des Staates (die vielleicht ein einziger Terrorismus sind) erstickt; die Arbeiterkämpfe in Polen sind durch den Staatsstreich des Militärs zerschlagen worden, vor allem mangels ähnlicher Bewegungen in der UdSSR selbst. Und nicht zu vergessen dem Fehlen einer wirklich internationalistischen Dimension der westeuropäischen Bewegungen (oft verdeckt durch einen abstrakten Hang zur »Dritten Welt«). Am Ende hatten die 68er-Bewegungen tragischerweise die Teilung Europas nur so stark erschüttert, um sie von neuem erbarmungslos zu verfestigen. Dies hatte schwerwiegende Folgen: sie zeigten sich besonders in der Passivität des Westens gegenüber der »Normalisierungspolitik« Breschnews und in der Isolierung der pazifistischen Bewegungen auf beiden Seiten des »eisernen Vorhangs« in den siebziger und achtziger Jahren. Und kann man dies alles wirklich unabhängig von der anderen Tatsache betrachten, die unmittelbar verantwortlich ist für die Formen, die das »Ende des Kommunismus« heute annimmt: die endgültige Austrocknung der Fähigkeit zum kritischen Widerspruch im Herzen der sozialistischen Systeme, des »realen« Kommunismus? Von hier aus müssen wir verstehen, daß es nach dem »Achtundsechziger« Jahrzehnt weder ein politisches Reformprogramm des Kommunismus gab noch Kräfte, die imstande waren, eines zu entwerfen und zu verteidigen, noch dafür empfängliche Massen, die sich ihre Zukunft darin hätten vorstellen können. Vielleicht wurde damals schon stumm das Urteil gesprochen, dessen Vollstreckung wir heute erleben.

Kommunismus oder Nationalismus ?

Das Zerbrechen der föderalen Staaten, die »ethnischen« oder ethnoreligiösen Konflikte und schließlich der abscheuliche Bürgerkrieg in Jugoslawien rücken das Problem des Nationalismus ins Zentrum des post-kommunistischen Übergangs. Zwei Beobachtungen scheinen mir unmittelbar notwendig.

Die Kategorien, die uns dazu dienen, die Geschichte der Völker Osteuropas zu interpretieren, ja überhaupt wahrzunehmen, angefangen beim Begriff »Nationalismus«, sind selbst zutiefst ethnozentrisch. Sie beziehen ihre Bedeutung, die Assoziationen, die sie hervorrufen,

aus einer hierarchisierenden Sicht der europäischen Geschichte, die zur gleichen Zeit entwickelt wurde wie die politischen Spaltungen des Kontinents entstanden. Sie suggerieren eine absolute Verschiedenheit beider Seiten (wobei Deutschland von einer Seite zur anderen oszilliert, je nach Konjunktur). Im Klartext: die Versuchung ist größer als je zuvor, den Nationalismus als ein Phänomen zu beschreiben, auf das der Osten ein Monopol hat oder das er aufgrund einer natürlichen Disposition bis zum Extrem treibt. Damit baut man einen billigen Gegensatz auf und vergißt, daß es auch im Westen Nationalismus gibt. Hier hat er sich in jüngster Vergangenheit in einigen zugespitzten Formen sogar *zuerst* manifestiert. Das gilt ebenso für die Autonomiebewegungen oder für die separatistischen Bewegungen in den historischen Nationalstaaten, wie für die Ideologisierung der Interessenkonflikte in der EG oder besonders für die Entwicklung des Populismus und der Xenophobie gegen die Bevölkerungen aus »Nicht-EG-Staaten«. Wir sind also nicht nur nicht ausgenommen, sondern haben möglicherweise bestimmte Modelle geschaffen. Vom Osten aus gesehen erscheint Westeuropa nicht als dieses Musterbeispiel des Kosmopolitismus, das es zu sein vorgibt, sondern als eine Ansammlung nationaler Egoismen. Das zeigt einfach, daß »Nationalismus« ein relativer Begriff ist, dessen Äußerungen und Auswirkungen von der Konjunktur abhängen.

Daraus ergibt sich eine zweite Beobachtung. Die zur Zeit gängigste Idee, die von allerlei Erinnerungen an unsere Geschichtsbücher genährt wird, ist die, daß das Ende des Staatskommunismus eine Unzahl von Grenzproblemen, ethnischen und religiösen Problemen schlicht und einfach »freigesetzt« hat - wie aus der Büchse der Pandora, ein oft benutztes Bild - die aus der Vergangenheit der östlichen »Imperien« stammen (Österreich-Ungarn, Balkan, Rußland, Kaukasus) und die vor allem dem Fehlen wirklicher Nationalstaaten oder ihrer »verspäteten« Konstruktion geschuldet sind. Das geht so weit, daß manche »Realisten« beginnen, der sowjetischen Ordnung nachzutrauern, die wenigstens imstande war, diese Konflikte zu zügeln oder sie sogar zu regeln. Man müßte diese Sichtweise womöglich etwas komplizieren. Ob die ethnischen und linguistisch-religiösen »Identitäten« nun aus historischer Frühzeit stammen oder einfach aus dem 19. Jahrhundert, unbestreitbar ist, daß sie von Prag bis Baku und von Wilna bis Belgrad massiv auf die Bühne drängen. Die Frage ist jedoch, warum sie erneut die kollektiven Bewegungen polarisieren. Der Begriff »Rache der Vergangenheit« (vgl. Suny 1991) scheint mir unzureichend. Die aktive und passive Rolle des Kommunismus

selbst muß in Betracht gezogen werden. Exzellente Kenner Osteuropas (wie E. Hobsbawm und besonders P. Hassner[14]) machen darauf aufmerksam, daß die gegenwärtigen Nationalismen, im Kaukasus wie auf dem Balkan, nicht eine einfache Fortsetzung der »Nationalismen« aus dem vorigen Jahrhundert sind, selbst wenn sie verständlicherweise eine Legitimation und ein Selbstbewußtsein in der Rekonstruktion einer »fiktiven« Vergangenheit suchen. Statt im Zerfall des Kommunismus den Anlaß für ein *Wiedererstehen* von etwas zu sehen, das im Grunde niemals aufgehört hat, zu existieren, ist es realistischer, ihn als eine *Ursache* dafür zu sehen, daß sich ganze Bevölkerungen unter den verfügbaren Ideen die Nation oder die Mikro-Nation auswählen, um darin ihre Zukunft suchen. Mit jeder Differenz ihrer Gemeinschaft nähren sie ihren Traum von Autonomie und provozieren dabei indirekt die Gegenidentifikationen.

Aber man kann noch weiter gehen. Eine der entscheidenden Ursachen für diese »nationalistische Explosion« liegt offensichtlich im ausgeprägt nationalen und nationalistischen Charakter des kommunistischen Staates selbst. Das ist etwas, was die politologischen Vergleiche, besessen von dem ideologischen Paar »Klasse« und »Rasse«, nie herausgestellt haben, jedenfalls nicht an erster Stelle. Wie alle anderen und mehr als alle anderen Nationalstaaten war der »Klassenstaat« sowjetischen Typs ein national-sozialer Staat. Die Geschwindigkeit, mit der die Führer des kommunistischen Apparats in Rußland, Armenien, Aserbaidschan, Serbien, Kroatien, etc. sich in nationale Führer verwandelt haben, kann hier als Indiz dienen.[15] Heute erleben wir weniger ein Wiedererstehen oder ein Auftauchen *ex nihilo* als vielmehr eine Verschiebung der Ebene des Nationalismus: von einem föderalen Nationalismus oder einem Nationalismus des Imperiums zu einem regionalen oder lokalen Nationalismus. In dieser Hinsicht ist nicht zu bezweifeln, daß Milosewitsch, Jelzin, Tudjman oder Gamsachourdia immer noch Nachfolger von Stalin und Tito sind.

Der »semi-periphere« Staat und seine Auflösung

Es wird jetzt unmöglich, die Frage nach den äußeren Zwängen zu vermeiden, die dem *Nationalismus im Kommunismus* seine Kontinuität und zugleich die Fähigkeit verschafft haben, sich zu verschieben.

Die Form, in der sich das sowjetische »Modell« in der Dritten Welt nach dem zweiten Weltkrieg ausbreitete, ist in dieser Hinsicht sehr aufschlußreich. Nicht die Idee der Weltrevolution gewann die

Oberhand (selbst wenn sie sich periodisch Gehör verschaffte, wie im »trikontinentalen« Unternehmen Che Guevaras), sondern das Beispiel des »Sozialismus in einem Land«, das heißt eine Praxis der nationalen Konstruktion, die sich in der universalistischen Sprache des Klassenkampfes selbst als Verkehrung darstellte. Es wäre unzureichend, dies auf die Interessen der Kasten zurückzuführen (Intellektuelle, Bürokraten, Militärs), so real sie auch waren. Eine tiefergehende Erklärung liegt sicherlich in der Tatsache, daß alle »nationalen Sozialismen« der Dritten Welt sich jeweils vor die gleiche Situation gestellt sahen wie die UdSSR und ein großer Teil Osteuropas: in die von »Semi-Peripherien« in der Weltökonomie (vgl. Wallerstein 1979 und Arrighi u.a. 1989).

Politisch sind die kommunistischen Regimes entweder durch demokratische Massenbewegungen, Staatsstreiche oder sogar durch Eroberungen von außen an die Macht gekommen, was die Modalitäten ihres ideologischen Rückhalts jeweils grundlegend unterscheidet. Aber strukturell waren sie Teil des fortwährenden Versuchs, eine *»Semi-Peripherie«* zu konstituieren, das heißt, die Beschränkungen des Weltmarktes zu durchbrechen (was Samir Amin »Abkopplung« genannt hat) und auf diese Weise einen autonomen Platz zwischen den zwei dauerhaften Polen der Weltökonomie zu finden, dem (finanziell, industriell und kulturell) dominierenden Pol und dem dominierten Pol (der als Reservoir für Menschen und Rohstoffe dient), dem Pol der Konzentration des Reichtums und dem Pol der Konzentration der Armut. Die dualistische Darstellung der Weltgeschichte des 20. Jahrhundert als einer Konfrontation zwischen zwei Lagern, die durch die Gegensätzlichkeit ihrer Herrschaftsform und ihrer Ideologie gekennzeichnet sind (eine Darstellung, die von den kommunistischen Regimen übernommen und durch die westlichen Kreuzzüge gegen das »Reich des Bösen« gestützt wurde) hat diese andere Struktur völlig verdeckt, die auf lange Sicht vielleicht entscheidender ist. Wenn man vom »ideologischen Bewußtsein« der Ost-West-Konfrontation durch politische und militärische Hegemonie absieht, kann man die Hypothese aufstellen, daß das sozialistische Lager im 20. Jahrhundert den wirklichen »Dritten Weg« dargestellt hat, weil es versucht hat, *zwischen* den beiden Welten des Reichtums und der Armut (was man heute Nord und Süd nennt) eine autonome Position zu gewinnen.

Man entdeckt hier eine weitere Dimension, eine andere Bestimmung des Phänomens der Abschließung, der Autarkie, hervorgebracht durch einen Prozeß, der sich am besten als Kombination von

Nationalismus und Planung kennzeichnen läßt. Aber man begreift auch, daß das Ende des Kommunismus, jenes vorläufigen Versuchs, die kapitalistische Polarisierung im Namen einer Ideologie der Gleichheit und um den Preis diktatorischer Zwänge hinauszuzögern, durch diese Bedingungen selbst schon vorbereitet war: Die auf der Planwirtschaft beruhende Industrialisierung ging einher mit der Abhängigkeit von den modernsten Technologien und von den Krediten des Kapitalismus, während der Nationalismus zur Akzeptanz der Blockstrategie führte, also zur Militarisierung, wenn nicht zum Imperialismus. Die Geschichte der UdSSR symbolisiert gleichzeitig die Unmöglichkeit der ökonomischen Autarkie und die Blockierung der Konstruktion des Nationalen in der »imperialen« Form (vgl. Joxe 1991, 418).

Wenn diese Hypothese aufrechterhalten werden kann, dann erklärt sie - auf eine wenig ermutigende Weise, muß man hinzufügen - die nationalen Konflikte, die sich in Osteuropa entwickeln. Man spricht seit einigen Jahren von einer Verschiebung der Konfrontationsachse Ost-West zur Achse Nord-Süd, was im Klartext heißt: Verringerung der ideologisch bestimmten Weltpolitik als Folge der zunehmenden ökonomischen Ungleichheiten. Der erste Teil der These ist gewagt, denn es ist leicht ersichtlich, daß es in der Ökonomie nicht weniger Ideologie gibt als in der Staatsform. Aber der zweite Teil ist aufschlußreich: Zu sagen, daß der Osten zum Süden geworden ist, heißt, daß die Verwandlung in eine »Dritte Welt«, die Verweisung an die Peripherie für ganz Osteuropa auf der Tagesordnung steht.[16] Die »liberalen Revolutionen« wurden teilweise im Namen einer universalistischen und formalen Konzeption des Marktes gemacht: Rückkehr zur ökonomischen Effizienz durch Konkurrenz und Abschaffung der staatlichen Planung, Ende des Staatsunternehmertums, das vergiftet war durch Bürokratisierung, Routine, Parasitentum und Korruption. Aber die Realität der Kräfteverhältnisse, der strukturellen Ungleichheiten, die weltweit die Warenzirkulation organisieren, macht sich schneller geltend als alle konstitutionellen Reformen. Die »Liberalisierung« der Planwirtschaft beginnt die Form einer gigantischen Liquidation anzunehmen, in der nur noch unterschieden wird nach dem, was sofort versteigert werden kann und dem, was schlicht und einfach vernichtet werden muß, um Platz zu machen für die Waren des »entwickelten« Zentrums, die die von der sozialistischen Wirtschaft ererbten Mängel noch fühlbarer machen. Paradoxerweise ist es nun *der Westen,* der wichtige öffentliche und private Planungselemente aufrechterhält

(Kontrolle der Finanzströme, Verhältnis zwischen Wirtschafts- und Sozialpolitik), während der Osten ohne jeden Übergang vom bürokratischen Zentralismus in die barbarischste Deregulation geworfen wird.

Die ethnischen Konflikte in Osteuropa erscheinen heute also wie das Nebenprodukt eines außerordentlichen ökonomischen Zwangs, der schon seit Jahren latent war, dem aber durch den Zusammenbruch der sozialistischen *Staaten* ein weites Feld eröffnet wird. Man fragt oft, warum die »reichen«, »westlichen« Staaten keinen Marshallplan für Osteuropa auf die Beine stellen. Selbst wenn sie den politischen Willen und die finanziellen Mittel hätten, was beides zweifelhaft ist, bliebe immer noch ein quasi unüberwindliches Hindernis: ein solcher Plan würde die Beibehaltung, sogar die *Verstärkung* der Bindungen zwischen den alten sozialistischen Staaten unterstellen. Da man von solchen Bindungen jedoch weit entfernt ist, ist jeder Staat den Zerfallserscheinungen ausgesetzt, die die Integration in den Markt hervorruft. Der Bürgerkrieg in Jugoslawien ist zwar nicht nur, aber doch auch eine wütende Konfrontation, bei der es darum geht, sich in das entwickelte kapitalistische »Zentrum« Europas einzugliedern oder abzufallen in eine »Peripherie«, die nun jeglichen Schutzes ihrer Arbeitskraft beraubt ist und jede Möglichkeit, die eigenen Ressourcen selbst zu bewerten, verloren hat. *Wer wird arm sein? Wer wird reich sein,* oder wenigstens einbezogen in die Institutionen des reichen Europa? Die gleiche Frage stellt sich, mit kaum geringerer Gewalt, in den baltischen Staaten, in Georgien, in der Slowakei. Sie ist formell geregelt in der ehemaligen DDR, dies aber nur, um eine andere Realität zu beweisen: daß es im Universum der Reichen Arme gibt, einen inneren Ausschluß neben einem Ausschluß der Außenwelt.

Was geschieht, wenn der Staat in Europa stürzt ?

Der »reale« Nationalismus, der sich auf den Trümmern des Kommunismus entzündet, verhüllt noch einen letzten Aspekt, in gewisser Weise den beunruhigendsten von allen: Er ist nicht nur Produkt und Fortführung der Geschichte des »realen Sozialismus«, nicht nur Nebenprodukt der weltweiten ökonomischen Beschränkungen, sondern Rückwirkung und kompensatorisches Phänomen eines wirklichen Zusammenbruchs des Staates. Lily Marcou hat nicht Unrecht, wenn sie von einer »beinahe übernatürlichen Ähnlichkeit mit dem Syndrom« spricht, »das den Faschismus in den zwanziger

Jahren hervorgebracht hat.« (Marcou 1982, 56) Das ist etwas, für dessen Verständnis die neo-liberale Ideologie, die sich einzubilden pflegt, die Marktgesellschaft organisiere sich schon durch ihre eigene Logik und unabhängig von den Kräfteverhältnissen demokratisch, am wenigsten vorbereitet ist. Wir haben weiter oben gesagt, daß das Ende des Kommunismus das Ende des *Staats*kommunismus ist, aber die Fusion der beiden Begriffe war so zwingend, daß es in Wirklichkeit unmöglich ist, das eine zu eliminieren und dabei das andere aufzuheben. Es handelt sich demnach auch um den *Zusammenbruch des Staates selbst,* um den Zusammenbruch einer Variante - wie »pathologisch« sie auch war - der europäischen Staatsform, einschließlich ihrer administrativen und kulturellen Strukturen. Von seinem Ausmaß und von den Katastrophen her, die sich daraus ergeben können, läßt sich das Phänomen durchaus mit dem vergleichen, was nach dem Ersten Weltkrieg und der ökonomischen Krise in Deutschland und Mitteleuropa geschah (und vielleicht auch in Rußland nach dem Bürgerkrieg: man müßte die Interpretation der Anfänge des Stalinismus unter diesem Blickwinkel noch einmal überprüfen). Wer von einem Zusammenbruch des Staates spricht, muß, da dieser heute die Existenzbedingung jedes einzelnen Individuums ist, unvermeidlich vom Ausbruch einer massenhaften Identitätspanik sprechen. Und indem diese Panik versucht, sich durch eine Flucht nach vorn in eine imaginäre absolute Gemeinschaft vor sich selbst zu retten, hält sie sich gerade am Leben. Ihr bleibt nichts übrig, als ihre Vorbilder in der historischen Vergangenheit oder in den Bildern zu suchen, die ihnen ihre Nachbarn anbieten. Die Neonazis, die in der alten DDR Einwanderer jagen, sind einem nachhaltigen Prozeß der Gedächtnisausmerzung ausgesetzt und suchen Vorbilder im Hitlerismus, der selbst auf autoritäre Weise verdrängt wurde. Aber sie sind auch die Nachahmer einer »europäischen« Xenophobie, deren Äußerungen sich im Westen nun schon seit zehn Jahren beständig vervielfachen.

Man muß es zweifellos mit Trauer und Sorge zugeben: nach der Niederlage der kritischen sozialen Bewegungen, die versucht haben, den Sozialismus sowjetischen Typs seit den fünfziger bis zu den siebziger Jahren zu demokratisieren, nach dem Zusammenfallen der Euphorie, die im vergangenen Jahr aufgrund des Endes der Einparteiendiktaturen, der Liquidation der politischen Polizei, der Einführung der freien Meinungsäußerung und dem sich Wiederfinden der europäischen Völker aufkam, stehen im ehemaligen »sozialistischen Lager« Autoritarismus und Xenophobie nun aufs Neue auf der

Tagesordnung. Die Wiedereinsetzung des parlamentarischen Apparats ist - wie man besonders an seinem Gesundheitszustand bei uns sehen kann - ein ziemlich schwaches Rezept.

Mehr als je zuvor erscheint Osteuropa also als *Grenze* der Demokratie, bei der es um alles oder nichts geht. Aber es wäre abwegig, diese Grenze wieder einmal als Trennung zu begreifen. In der heutigen Welt hätte sie nicht die geringste Chance, aufrechterhalten zu werden. Die wirkliche Frage ist die, ob wir im Westen versuchen, neue Formen der europäischen Solidarität, neue Formen der Kommunikation zwischen den Völkern zu erfinden, um gemeinsame Ziele zu formulieren, oder ob wir weiterhin die Probleme des »europäischen Gleichgewichts« mit Gewalt, mit der Logik des Marktes, mit der Propaganda und der formalen Diplomatie zu lösen versuchen. Gestern waren es die »Boat-people« aus Albanien, die wir ins Meer zurückgestoßen haben. Es waren Gorbatschows Vorschläge zur ökonomischen und politischen Kooperation, die wir ignoriert haben, so daß die föderale Struktur der Sowjetunion, die er zu bewahren suchte, zusammengestürzt ist.[17] Heute sind es die Staaten der europäischen Gemeinschaft, die nicht etwa damit beschäftigt sind, die politischen Strukturen Europas zu überdenken, sondern die Undurchlässigkeit der Grenzen der Gemeinschaft (ich würde sagen der Identitäten) vor dem Ansturm der Flüchtlinge aus dem Osten zu garantieren. Helsinki ist nur mehr eine vage Erinnerung. Die Idee eines europäischen Bürgerrechts wird sorgfältig weggeschlossen. Nur wenige Kilometer von Wien und Venedig entfernt töten sich Serben und Kroaten, die bis auf wenige Wörter dieselbe Sprache sprechen, für *unsere* Kredite, für *unsere* Touristendevisen und für *unsere* Arbeitsangebote, und *wir* haben ihnen nichts weiter zu bieten als ökonomische Sanktionen oder die Entsendung von »Blauhelmen«.

Wenn es auch nicht ausreicht, diese kollektive Verantwortung auszusprechen, um den Lauf der Ereignisse umzukehren, so ist es doch zumindest notwendig. Jahrzehntelang, wenn man so will jahrhundertelang, hat das Verhältnis zum Kommunismus, positiv oder negativ, dazu beigetragen, Solidaritäten in Europa zu formen: bei der kollektiven Verarbeitung des »Endes des Kommunismus« steht heute die Existenz Europas selbst auf dem Spiel.

Was ist eine Politik der Menschenrechte?*

Schon seit langer Zeit werden wir in der Politik auf die Menschenrechte angesprochen, das heißt, die Politik und ihre unterschiedlichen »Subjekte« werden an die Menschenrechte *erinnert,* an ihre universale Geltung und ihren unbedingt verpflichtenden Charakter. Die Menschenrechte sind - wieder - zum absoluten Bezugspunkt des politischen Diskurses geworden.

Man redet aber kaum oder praktisch gar nicht von der *Politik der Menschenrechte,* etwa um der Frage nachzugehen, unter welchen Bedingungen sie möglich ist, welche Formen sie annehmen kann und worin ihre Ziele bestehen.[1] Warum wird dieses diskrete Schweigen gewahrt? Womöglich, weil man davon überzeugt ist, ein derartiges Konzept verstünde sich von selbst und stelle keine besonderen Probleme - da doch Menschenrechtspolitik nichts weiter sei, als sich eben - in durchaus tautologischer Weise - von den Menschenrechten inspirieren zu lassen und sich mit mehr oder minder großem Erfolg dafür einzusetzen, das sie überall in die Wirklichkeit umgesetzt werden. Womöglich aber auch, weil man ein solches Konzept für in sich widersprüchlich hält, stehen doch die Menschenrechte - weil sie deren absoluten Bezugspunkt oder deren Prinzip bilden - immer jenseits oder über der Politik, im technischen und pragmatischen Sinne dieses Begriffs (in dem Sinne, wie, um mit bestimmten zeitgenössischen Philosophen[2] zu reden, *die Politik,* so wie sie gemacht oder erlitten wird, nicht zu verwechseln ist mit *dem Politischen,* wie man es institutionell begründet oder theoretisch begreift. Man wird also mit Bedauern oder mit Genugtuung feststellen: »Es gibt keine Politik der Menschenrechte«; »Die Menschenrechte bilden keine Politik«.[3]

Ich hege allerdings den Verdacht, daß diese Dinge sich weniger unschuldig verhalten und daß der Umstand, daß wenig von der Politik der Menschenrechte die Rede ist, vielmehr darauf zurückzuführen ist, daß dieses Konzept einen in einer ganz bestimmten Lage in Verlegenheit bringen würde. Es würde ganz einfach den Widerspruch und die hauptsächliche Lücke hervortreten lassen, von denen heute das Konzept und sogar das Sein der Menschenrechte betroffen

* Entstanden aus einem Vortrag, den ich im Juli 1991 am Institut Français von Santiago de Chile und an der Universität von Playa Ancha in Valparaiso gehalten habe.

sind. Ist denn das, was ihnen am meisten abgeht, und was zugleich dem auf sie bezogenen Skeptizismus Nahrung gibt, oder sie sogar in die Kategorie der Illusion rücken läßt, wirklich ein Anerkennungsdiskurs? Fehlt ihnen nicht vielmehr eine Politik, die sich spezifisch auf sie bezieht - und zwar eine Politik, der es nicht bloß um ihre Proklamation geht, sondern eine Politik ihrer Verwirklichung und ihrer praktischen Umsetzung?

Vielleicht liegen die Gründe für diese Zustand in der zeitbedingten Konstellation. Wir müßten unter diesem Gesichtspunkt die Situation untersuchen, in der wir uns diese Frage stellen, die Hindernisse identifizieren, die sie uns in den Weg legt, und die ganze Geschichte dieser Frage erneut durchgehen: Hat es denn nie und nirgends eine Politik der Menschenrechte gegeben, ist sie, wie manche sagen, bloße Utopie, oder ist sie an bestimmten Orten, in bestimmten Momenten, in einer mehr oder minder reinen, mehr oder minder wirksamen und mehr oder minder unterdrückten oder eingeschränkten Form gleichsam am Werk zu beobachten?

Es kann allerdings auch sein (und dies ist, um es gleich zu sagen, die von mir vertretene Position), daß es jenseits dieser situativen Gründe ganz immanente Gründe dafür gibt, oder wir könnten auch sagen, logische Gründe: Es wäre doch möglich, daß der Begriff einer Politik der Menschenrechte in sich mit derartigen Problemen behaftet ist, daß schon seine Ausformulierung und mithin seine konsequente und durchdachte Anwendung beständig auf beträchtliche Aporien stößt. Eine unserer ersten, im eigentlichen Sinne philosophischen Aufgaben wäre also der Versuch, die Gesamtheit der Ungewißheiten, Rätsel und Aporien einer Politik der Menschenrechte zu klären und zu entfalten, ohne dabei die durch die gegenwärtige Situation bedingten Schwierigkeiten aus den Augen zu verlieren. Dies wäre vermutlich die einzig stringente Form einer nicht künstlich abschließenden, sondern genuin politischen Antwort auf die Frage: »Was ist eine Politik der Menschenrechte«?

Zur gegenwärtigen Situation

Trotzdem ein paar Worte über die gegenwärtige Situation. Ich möchte sie durch ein dreifaches »Nach« kennzeichnen: nach dem Ende des »Totalitarismus«, nach dem Ausbruch der Krise des »Wohlfahrtsstaates«, nach der »Wiederkehr« des Krieges. Tatsächlich müßte allerdings jede dieser andeutenden Formulierungen sehr genau präzisiert werden.

Nach dem Ende des Totalitarismus: Nicht nur die *Krise* der Systeme, die sich als »realen Sozialismus« bezeichnet haben, ist nämlich irreversibel - wie man schon seit Jahren sagen konnte - sondern ihr Zusammenbruch ist allgemein.

Der »point of no return« war vielleicht seit Anfang der achtziger Jahre erreicht, wahrscheinlicher noch seit Anfang der siebziger Jahre, mit dem Scheitern dessen, was Régis Débray mit einer prächtigen Formulierung »die Revolution in der Revolution« genannt hatte, anders gesagt, der großen, einander entgegengesetzten Bewegungen einer internen *politischen Transformation* des Kommunismus oder des Realsozialismus (vor allem der Prager Frühling und die chinesische Kulturrevolution). Von hier an konnte die Kritik nur noch von außen kommen oder aus der Bezugnahme auf ein externes Modell. Die eigentümliche Kombination von diktatorischem Staat, ideologischer Aufgeblasenheit, Korruption und Ineffizienz in lebenswichtigen Bereichen der Wirtschaft konnten nur noch zum Zusammenbruch des »Systems« führen. Dieses Ereignis ist aber wiederum in doppelter Weise ambivalent. Zunächst insofern, als dieser Zusammenbruch, indem er der Negation von elementaren Rechten und der Freiheit, ohne die es keine Politik geben kann, ein Ende bereitet hat, schon dadurch auch den Gedanken oder die Vorstellung einer Alternative zur Gesellschaftsordnung der »liberalen« kapitalistischen Staaten (für wie lange?) zunichte macht. Dann insofern, als man zwar weiß, oder zu wissen glaubt, was er zerstört, aber - und wohl auch auf lange Sicht - nicht weiß, was er aufbauen wird: tatsächlich weder »Gesellschaft« noch »Staat«.

Nach dem Ausbruch der Krise des »Wohlfahrtsstaates«: Diese Diagnose ist längst zur Banalität verkommen, sie begegnet uns auf dem Marktplatz der Öffentlichkeit, und um sie entspinnen sich sogar größere Politikerdebatten. Auch hier wäre es aber angebracht, die Frage der Daten und vor allem der voraussehbaren Wirkungen einer näheren Erörterung zu unterziehen.

Bedeutet eine Datierung des »point of no return« auf dem Weg in die Krise des »Wohlfahrtsstaates« auf die siebziger Jahre, daß man damit den Punkt markiert, an dem wir in den Anfang vom Ende eines bestimmten Systems von sozialen und ökonomischen Gleichgewichten eingetreten sind, das mit einer bestimmten Verteilung der Machtpositionen einherging? Oder bedeutet es vielmehr, das »Ende des Anfangs« zu bezeichnen, die Tatsache nämlich, daß die kapitalistischen Gesellschaften sich von nun an die Mittel angeeignet haben, um zu verhindern, daß ökonomische Schwankungen zu Zusammenbrüchen

führen, ohne deswegen aber die Fähigkeit zu erwerben, deren soziale Auswirkungen zu *annullieren* (die sie vielmehr in Zeit und Raum verlagern)?

Es gibt allen Grund zu der Annahme, daß sich diese Auswirkungen im »Zentrum« gewaltig von denen in der »Peripherie« der Weltökonomie unterscheiden. Der Wohlfahrtsstaat, als ein zusammengesetztes und sehr ungleiches Resultat des Wohlstands, der sozialen Kämpfe und ihrer institutionellen Vermittlungsformen, hat immer nur im »Zentrum« existiert. Aber wenn es denn wahr ist, daß seine Krise von massiven Phänomenen der Deindustrialisierung und der Erwerbslosigkeit, der Verschärfung der Ungleichheiten und der »Ausschließung«, der »neuen Armut« und des Rückgangs der gewerkschaftlichen Organisierung begleitet ist, die jederzeit den sogenannten »sozialen Frieden« in Frage stellen können, so ist es doch zu bezweifeln, ob wir auf diesem Weg zu einem universellen Wettbewerb oder zu einem unbegrenzten Individualismus gelangen werden. Wahrscheinlicher ist, daß angesichts einer der »Deregulierung« anheimfallenden »Dritten Welt« oder des »Südens« (der von jetzt an auch das ehemalige »sozialistische Lager« ganz oder teilweise mit umfaßt) die rivalisierenden, aber auch aufeinander angewiesenen Staaten des »Nordens« Mittel und Wege suchen werden, um eine gewisse Fähigkeit zur »öffentlichen« oder »privaten »Planung« aufrechtzuerhalten oder zurückzugewinnen: das heißt, nicht nur ihre finanziellen Instrumente zur Kontrolle der ökonomischen Konjunktur zu verbessern, sondern sich gerade die wesentliche Machtbedingung zu sichern, die darin besteht, daß wirtschafts-, sozial-, forschungs- oder wissenschaftspolitische Strategien hinreichend aufeinander abgestimmt werden. Daß dies allen gelingt, ist keineswegs sicher.

Wenn es allerdings stimmt, daß der Wohlfahrtsstaat im Kern ein nationaler und sozialer Staat ist (national *weil* sozial, sozial *weil* national), können wir uns die Frage stellen, ob die Entwicklungen seiner Krise nicht dazu führen werden, daß die wechselseitige Verstrickung des *Nationalen* und des *Sozialen* sich noch weiter verstärken wird - was zu der (schwer realitätstüchtig zu machenden) Paradoxie von Gesellschaften führen würde, die zwar ökonomisch zur Welt hin »offen« sind, die aber im Hinblick auf die Teilhabe an sozialen Rechten und auf die Organisation der staatsbürgerlichen Beteiligung zugleich »geschlossen« wären.

Nach der Wiederkehr des Krieges schließlich: doch ist dies eine Wiederkehr in ganz anderen Formen als jene, die uns mehr oder

minder intensiv in der Periode des »kalten Krieges« und des »Gleichgewichts des Schreckens« den Schlaf geraubt hatte.

Ob wir uns damals Katastrophenszenarien angeschlossen haben, die auf der Extrapolation des Wettrüstens und auf der Hypothese einer Verselbständigung seiner Logik beruhten, oder ob wir uns, ohne diesen deterministischen Standpunkt zu übernehmen, damit begnügt haben, die wachsende Instabilität der Kräfteverhältnisse zu konstatieren und zu fürchten: Damals dachten wir, der Krieg würde in globaler und nuklearer Form »wiederkehren«.[4] Diese Eventualität ist auch keineswegs einfach verschwunden - denn die Waffen sind immer noch da. Aber wir sind heute Zeugen einer Wiederkehr des Krieges in anderen Formen.

Da war zunächst der Golfkrieg. Gewollt anfangs als eine Kraftprobe zwischen zwei imperialistischen Mächten - einer »kleinen«, dem Irak, die deswegen nicht weniger zu fürchten war, und einer sehr großen, die im Begriff war, zur einzigen Supermacht zu werden, den USA -, hat er sich aufgrund der Technologie und der diplomatischen Unfähigkeit der anderen Länder zu einem gigantischen weltpolizeilichen Fehlschlag entwickelt. Zehntausende von Menschen sind gestorben, in wenigen Tagen zermalmt unter einer Konzentration von Vernichtungswaffen, die seit dem Zweiten Weltkrieg und Vietnam ohne Beispiel ist, während die öffentlichen Meinungen durch die Kontrolle der im Fernsehen gesendeten Bilder konditioniert wurden. Wonach dann, unter den Augen des Siegers und seiner Verbündeten, das Massaker noch einige Wochen weiterging, und zwar im Irak selbst - wegen des Waffenarsenals, das man Saddam Hussein gelassen hatte, und weil Präsident Bush seine Gegenspieler zum Aufstand ermunterte.

Jetzt ist es der »ethnische« (oder vielmehr ethnisch-religiöse) Krieg, dem hätte widerstanden werden können, ein Krieg, der im Begriff ist, Jugoslawien in Blut und Asche sinken zu lassen und der den »demokratischen Übergang« (oder auch, je nach Interpretation, den »Übergang zum Kapitalismus«) in eine Entfesselung unversöhnlicher Haßgefühle von Gemeinschaften und in eine Regression in eine Vergangenheit verwandelt, die man für definitiv überwunden hatte halten können oder die zumindest fünfzig Jahre lang verdrängt worden war. Europa ist »machtlos« (zumindest wird uns das so gesagt), soweit es nicht dazu beiträgt, den Konflikt durch wirtschaftliche Einmischung, durch »private« oder »geheime« Waffenlieferungen oder durch die Äußerungen von manchen seiner geistiger Führer anzuheizen. Dieser an sich schon abscheuliche Krieg wird unvermeidlich auch

an anderen Orten Auswirkungen haben. Aber an welchen? Wird er den Nachbarländern, in denen dieselben Konflikte aufkeimen, eine fürchterliche Warnung sein? Oder wird er vielmehr das Signal für eine ganze Reihe von »Bürgerkriegen« oder »Regionalkonflikten« geben?

Man kann die beiden Ereignisse nicht miteinander vermengen. Sie ergeben sich nicht aus genau demselben Prozeß, auch wenn sie beide als Negativposten zur »neuen Weltordnung« gehören. Zusammengenommen geben sie allerdings zu denken. Gegenwärtig ist viel davon die Rede, daß in unseren »postindustriellen« Gesellschaften die individuelle und kollektive Sicherheit zunehmend gefährdet ist. Dies ist ein schon abgegriffenes, vielleicht sogar allzu leichtgängiges Thema. Aber ist die gewichtigste Form dieser Sicherheitsgefährdung nicht genau diese Gewalttätigkeit, diese Militarisierung und schließlich diese Banalisierung der Vernichtung, wie sie sich zu vollziehen scheint, indem die Grenzen zwischen den »Zonen« und »Zeiten« von Krieg und Frieden sich noch mehr verwischen? Aus dieser Überlegung ergibt sich unmittelbar eine zweite: Ist es denn richtig, von der *Wiederkehr* des Krieges zu sprechen? War er überhaupt jemals verschwunden? Alarmiert uns nicht vor allem die Tatsache, daß der Krieg in seiner mörderischen Wirksamkeit eine Schwelle überschritten hat und näher an uns herangerückt ist? Ich sage »uns« als Einwohner und Bürger Europas; gerade Sie als Bürger Lateinamerikas leben ja schon sehr viel länger inmitten dieses inneren und äußeren Krieges oder in seiner Nachbarschaft. Muß man nicht endlich dieser Realität in die Augen sehen, daß seit Jahrzehnten, und vor allem in der »Dritten Welt«, unterhalb der globalen Invarianz der großen strategischen Gleichgewichte die Vernichtung im großen wie im kleinen nie aufgehört hat? Wie auch immer, es geht hier nicht mehr um einen *möglichen* (apokalytischen) Krieg, sondern um *wirklichen* Krieg, und wir stehen vor der Frage, wie damit zu leben ist - und ob wir es überhaupt hinnehmen sollen, damit zu leben. Dies ist eine der wirklich großen Fragen, vor denen die Politik steht und denen sich die »Menschenrechte« stellen müssen.

Lassen wir jetzt aber erst einmal, zumindest momentan, die gegenwärtige Situation beiseite und kommen wir auf das zurück, was ich als die imanenten Aporien oder Schwierigkeiten schon des *Begriffs* einer Politik der Menschenrechte genannt habe. Viele Fragen wären hier zu berühren, die allesamt spezifische Untersuchungen erfordern, selbst wenn sie einander überschneiden. Ich möchte hier nur auf

zwei davon eingehen, die mir besonders aufschlußreich erscheinen: auf die Frage der *Grenzen der Demokratie* und - gleichsam als eine exemplarische Illustration dieser Problematik - auf die Frage der *Eigentumsformen* als einer ihrem Wesen nach politischen Frage.

Grenzen der Demokratie

Jeder wird sofort erkennen, daß sich hinter dieser Formulierung unterschiedliche Aspekte des »politischen Problems«[5] verbergen können. Da gibt es einerseits die *faktischen Einschränkungen.* Sie sind ausgesprochen schwerwiegend. Alles, was unter der Bezeichnung »demokratische Rechte« zusammengefaßt wird - d.h. eine Gesamtheit von staatsbürgerlichen Freiheiten und von individuellen und kollektiven Berechtigungen, deren nähere Definition sich seit den historischen Ursprüngen der Institution des Politischen (in Griechenland und anderswo) immer weiter präzisiert hat und die die universalistischen »Revolutionen« gegen Ende des 18. Jahrhunderts eben durch ein absolutes, »natürliches« Konzept der Menschenrechte »begründet« haben -, all diese demokratischen Rechte sind im Rahmen moderner Staaten mehr oder minder anerkannt und gewährleistet. Oder sagen wir besser, daß sie in Raum und Zeit in beträchtlichem Umfang (und auf gefährliche Weise) *schwanken,* d.h. daß sie in mehr oder minder ausgeprägtem Maße errungen werden, wieder verlorengehen und zurückerobert werden. Selbstverständlich haben diese Schwankungen nichts Aleatorisches oder Spontanes, sie sind kein Phänomen, das gleichsam meteorologisch zu erklären wäre. Als Chilenen wissen Sie das ja besonders gut, und sie haben dieses Wissen sehr teuer bezahlt.

Zweifellos gehören zum Konzept einer Politik der Menschenrechte zu Recht auch sämtliche Aktionen, Kräfte und Formen, die sich schwerlich anders denn als Kampfformen beschreiben lassen (auch wenn dieser Kampf im wesentlichen friedlich ist) und die Achtung der Person und der demokratischen Freiheiten hier umfassend durchzusetzen, dort insgesamt wiederherzustellen suchen, indem sie sich ihrer Einschränkung oder Unterdrückung widersetzen. Wo die Oppositionellen ihre Arbeit verlieren, gefangengesetzt oder gefoltert werden, wo die politische Polizei (ob sie sich KGB oder DINE nennt) die Bürger ausspioniert, entführt und einschüchtert, wo die armen Kinder umstandslos an jeder Straßenecke erschossen werden, wo sexuelle, rassische oder religiöse Diskriminierung herrscht, da gibt es keine Menschenrechte. Und da der Widerstand

gegen diese *Verletzungen* der Menschenrechte, der von den Individuen selbst ausgeht, aber nicht anders als kollektiv sein kann, begrifflich einen Bestandteil einer Politik der Menschenrechte darstellt und da dieser Widerstand niemals aufhört, haben wir hier eine erste Antwort auf unsere Frage: Die Politik der Menschenrechte hat immer schon angefangen, es gibt *immer schon* eine Politik der Menschenrechte. Und in diesem Sinne ist es auch wahrscheinlich, daß es *immer noch* eine geben wird, und sei sie auch nur präventiv. Denn wir haben gelernt, die Vorstellung eines unaufhaltsamen und unumkehrbaren Fortschritts der Menschenrechte in der Geschichte ad acta zu legen.

Aber ich denke auch an andere Grenzen, nicht an die einer Demokratie aufgezwungenen faktischen Beschränkungen, deren Notwendigkeiten wohlbekannt, wenn schon nicht anerkannt sind, sondern an die, welche die *Grenzbereiche* der Demokratie, die Grenzen des für sie Unbekannten bilden. Grenzen, die der Frage entsprechen, bis wo und wohin die Demokratie reichen muß und reichen darf. Auch hier stellt sich die Frage, was geschieht, wenn es zu ihrer Realisierung oder einfach zu ihrer Bestätigung oder Sicherung nötig wird, theoretisch und praktisch bis an die Grenzen der Demokratie zu gehen.

Ich sage also, daß das Konzept einer Politik der Menschenrechte in seiner Spezifizik und in seinen eigentümlichen Schwierigkeiten genau da hervorzutreten beginnt, wo wir, ohne dabei die Politik zu verlassen, sondern ganz im Gegenteil mit den eigenen Mitteln der Politik (die weder die der Religion noch die der Moral, der Wissenschaft oder der Ökonomie sind) an die Grenzen der Demokratie als solcher gehen.

In Wahrheit kennzeichnet dies bereits in ihrem Ursprung die *Erklärung der Menschenrechte* von 1789: als eine Operation der Öffentlichkeit ohne wirkliches Vorbild in der Geschichte, durch welche sich die versammelten Individuen, indem sie sich als repräsentative »Körperschaft« begriffen, *selbst öffentlich ihre eigenen Rechte mitteilten,* ist sie ein eminent politischer Akt. Erinnern wir uns daran, daß der Gedanke der Demokratie, auch wenn er von der politischen Philosophie nicht immer hoch bewertet wurde (weil diese seit Platon stark zur Aristokratie, wenn nicht gar zur Oligarchie tendierte), beträchtlich *älter* ist als der Gedanke der Menschenrechte. Er hat keine solche Grundlegung, keine Konzeption dieser Art nötig gehabt, um gedacht und organisiert zu werden, auch wenn wir retrospektiv in den griechischen oder klassischen Definitionen

der Demokratie einen Begriff des Rechts und der Gerechtigkeit entziffern können, der sich weder ganz auf Privilegien noch auf den Status oder auf ein Gegenstück zu kollektiven Verpflichtungen und Staatsbürgerpflichten oder auf die Notwendigkeit eines Schutzes reduzieren läßt.[6] In dem Augenblick, wo die »Menschenrechte« als solche erklärt werden, stößt man indessen an die Grenzen der Demokratie vor (verläßt daher den Bereich der bloßen Organisation und legt ihre Bedingungen der Möglichkeit offen), und zwar eben dadaurch, daß man eine bestimmte *wesentliche Begrenztheit* zum Ausdruck bringt, die die Demokratie kennzeichnet (und die gesamte Schwierigkeit ihrer Institutionalisierung ausmacht).[7]

Noch bedeutsamer mag es sein, daß sich die Menschenrechte gar nicht formulieren und erklären lassen, wenn sie nicht von vornherein als »Menschen- und Bürgerrechte« definiert werden. Das Konzept des Staatsbürgers, der Aktivität des Bürgers - denn der Begriff des »Passivbürgers« ist, so geläufig er auch sein mag, ein Widerspruch in sich - verweist uns unbestreitbar auf die Politik. Er hat ihr sogar ihren Namen gegeben.[8]

Anders ausgedrückt besteht eine Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, besteht *die* Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (denn in ihrem starken Sinne gibt es nur eine, die in der Geschichte fortschreitend ausgearbeitet wird) in einer radikalen diskursiven Operation, welche die Politik ebenso dekonstruiert wie rekonstruiert. Sie beginnt damit, die Demokratie bis an ihre Grenzen zu treiben, indem sie in gewisser Weise das Feld der institutionalisierten Politik hinter sich läßt (Anzeichen dafür bilden vor allem die Bezugnahmen auf die »Natur des Menschen« oder auch auf das Naturrecht), dies dann aber unmittelbar in die Feststellung ummünzt, daß den Menschenrechten keinerlei Wirklichkeit und keinerlei Wert zukommt, sofern sie nicht als politische Rechte gefaßt werden, als Bürgerrechte, und sogar als unbegrenztes Recht aller Menschen auf die Staatsbürgerschaft. Das Recht auf Autonomie und auf »Privatleben« ist selbst ein politisches Recht - das ist immer wieder von Neuem die Lehre, die aus allen modernen Diktaturen zu ziehen ist. An anderer Stelle habe ich den Versuch unternommen, die »Grundaussage« zu kennzeichnen, die dieser Operation zugrundeliegt: als »Aussage der Freiheit-und-Gleichheit« (*égaliberté),* d.h. als die Aussage, die für jedes Individuum ein universales Recht behauptet, politisch aktiv zu sein und politisch anerkannt zu werden - und zwar in allen Bereichen, in denen wir vor dem Problem stehen, die Ausübung des Habens, der Macht und des Wissens

kollektiv zu organisieren. Ich begnüge mich also damit, noch einmal die folgenden drei Punkte hervorzuheben:

(1) Freiheit-und-Gleichheit *(égaliberté)* bedeutet, daß die Politik auf der Anerkennung beruht, daß Freiheit und Gleichheit nicht getrennt voneinander existieren können, d.h. daß die Unterdrückung der einen - und sei es auch nur deren bloße Einschränkung - unvermeidlich auch die der anderen nach sich zieht. Das mag vielleicht als eine Evidenz erscheinen, doch bekanntlich versteht sich unter den gegebenen historischen Bedingungen die Konstruktion gesellschaftlicher Formen, die zugleich egalitär und freiheitlich sind, keineswegs von selbst: Es ist ganz im Gegenteil eine immer wieder neue Aufgabe, *das* Problem der Politik schlechthin, das am meisten von Hindernissen strotzt. Zumindest auf der philosophischen Ebene wissen wir (dank Spinoza und ein paar anderen), was dies impliziert: Es ist erforderlich, vom Standpunkt limitativer Rechte, die sich wechselseitig ausschließen, zum Standpunkt sich ausdehnender Handlungsmächte überzugehen, die sich wechselseitig multiplizieren.

(2) Freiheit-und-Gleichheit impliziert Universalität: In diesem Sinne bedeutet die Unbegrenztheit der Demokratie, von der wir oben gesprochen haben, daß die Demokratie nicht nur ein Staat ist, *der auf gleichem Recht beruht,* d.h. auf gleichförmiger Behandlung ihrer Mitglieder, die »ohne Rücksicht der Person«, d.h. von Stellung und Rang, erfolgt, sondern auch ein historischer Prozeß, indem diese Rechte auf die gesamte Menschheit ausgedehnt werden. Bekanntlich sind aber nun die historischen Staaten eine Institutions-, Interessen- und Gefühlsgemeinschaft ihrer Mitglieder, und sie enthalten demgemäß auch ein Prinzip der Schließung, wenn nicht der Ausschließung (ohne auf die inneren Barrieren und Einteilungen, die damit verbunden sind, einzugehen). Auch hierin liegt in der Konsequenz eine immanente Schwierigkeit. Eine Politik der Menschenrechte ist nämlich - in Fortsetzung jenes selbst bereits politischen Aktes der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* - immer eine Politik der Universalisierung der Rechte (und nicht nur eine Moral oder eine Ethik, um nicht zu sagen eine Religion, ihrer Universalität).

(3) Freiheit-und-Gleichheit impliziert, wie wir gesagt haben, ein universelles *Recht auf Politik:* Ein Recht, durch das jeder (und jede) *auf eigene Verantwortung* (was unter anderem bedeutet, daß niemand von anderen, »von oben«, befreit oder emanzipiert werden kann, selbst wenn dieses »oben« das Recht selbst oder der demokratische Staat

ist) zum »Subjekt« oder Akteur der Politik werden kann, ausgehend von seinen eigenen Formen des Handelns, seinen eigentümlichen Lebensformen, und zugleich - in derselben Operation - zum »Subjekt« der alten oder neuen Formen des Zwangs und der Unterdrückung, denen er sich unterworfen findet. In diesem Sinne habe ich - gegen eine ganze wohletablierte Tradition -, die berühmte Losung aus der Präambel der Statuten der Internationalen Arbeiterassoziation von 1864 zu lesen vorgeschlagen: »Daß die Emanzipation der Arbeiterklasse das Werk der Arbeiter selbst sein muß« - eine treffende Übersetzung des Satzes der »Freiheit-und-Gleichheit« und dementsprechend auch der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte.*[9]

Dies bedeutet nun aber ganz konkret - und die Geschichte hat seit zweihundert Jahren immer wieder gezeigt, wie kritisch, neuralgisch dieser Punkt war - daß es einfach nicht möglich ist, die Forderung nach diesen Rechten auf irgendeinen im voraus definierten Bereich einzugrenzen. Daraus ergibt sich als Konsequenz, daß es unmöglich ist, irgendeine soziale Kategorie oder irgendeine »Frage der Gesellschaft«, d.h. irgendeinen Konflikt von Mächten oder irgendein Projekt der Befreiung, auf welches soziale Verhältnis es sich auch bezieht, aus dem Raum der Politik auf unbegrenzte Zeit auszuschließen. Man hat dies an der Sklaverei gesehen, an der Kolonialisierung, an der Ungleichheit der Geschlechter und der Beherrschung der Frau, mit dem Zugang aller zu Bildung und Kultur oder mit der Ausbeutung der Lohnarbeit - auch wenn es die »Revolutionäre« des 18. Jahrhunderts (nicht ohne Debatte und ohne Dissonanzen) für möglich gehalten hatten, kluge Vorsichtsmaßregeln gegen eine derartige Ausweitung zu ergreifen, und wenn auch keine dieser Fragen heute schon als definitiv gelöst betrachtet werden kann, ja diese nicht einmal in ihrem vollen Umfang als politische Fragen anerkannt sind.

Erst recht gilt dies für die Forderungen nach Rechten, die letzten Endes die spezifische Gestalt von Forderungen nach »Menschenrechten« annehmen oder bereits dabei sind, in solche Forderungen überzugehen. Denn wenn es in einem bestimmten Moment erforderlich ist, die »Menschenrechte« als »natürlich« zu denken, d.h. als unbedingt und unveräußerlich, dann soll dies natürlich nicht heißen, daß sie selbst ungeschichtlich sind oder ein für allemal fertig dastehen. Sie sind selbst abhängig von der Geschichte der »Naturbedingungen«, unter denen sich die gesellschaftlichen Verhältnisse entwickeln. Denn dies ist die Geschichte der Entdeckung und der ausdrücklichen Formulierung von etwas Unbedingtem (oder auch,

wenn man es so ausdrücken möchte, einer Wahrheit) unter den *gegebenen,* bestimmten Bedingungen der Politik.

Machen wir einmal den Versuch, diese allgemeinen Formulierungen an einer konkreten Frage zu überprüfen, und zwar an der Frage des Eigentums. Ich wähle sie ganz bewußt unter anderen möglichen Fragen aus, weil sie eine paradoxe Verbindung von Aktualität und Inaktualität darstellt: Sie ist zutiefst inaktuell, weil die »ideologischen« Debatten über die Eigentumsformen, die in die Ideale und Strukturen des Staates eingegliedert werden sollen, gleichsam »von der Geschichte« entschieden zu sein scheinen. Sie ist aber auch höchst aktuell, wenn es denn stimmt, daß die Praxis allenthalben in Widerspruch zu den traditionell vertretenen Definitionen gerät. So sehr, daß es der Politik immer schwerer fällt, davon Abstand zu nehmen, das Eigentum als solches zu *denken.*

Was ist das Eigentum ?

Nach Rousseau, der in ihm den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen gesehen hatte, kam Proudhon und hat gesagt: »Eigentum ist Diebstahl«. Es ist nicht verwunderlich, daß er unter diesen Voraussetzungen die Gleichbehandlung von Freiheit, Gleichheit und Eigentum durch die *Erklärung* von 1789, die diese noch über Recht und Ordnung stellt, als Absurdität bezeichnet hat (*Was ist das Eigentum,* Kap.II, § 1). Wir müssen erkennen, daß hier ein Problem liegt: In welchem Sinne ist das Eigentum ein »Menschenrecht« - und in welchem Sinne ein »Bürgerrecht«? Wie können wir es uns erklären, daß unaufhörlich die Gerechtigkeit oder die Menschlichkeit *dagegen* angerufen wurden (im Namen des Existenzrechts, des Rechts auf Arbeit und neuerdings des Rechts auf die Umwelt usw.)?

Oder handelt es sich etwa unter der Homonymie des Ausdrucks »Eigentum« in Wirklichkeit um *zwei* verschiedene Konzepte, die sich auf zwei unterschiedliche Probleme beziehen: Auf der einen Seite (Art. 2) das »natürliche und unantastbare Recht des Menschen«, auf der anderen (Art. 17) das »unverletzliche und heilige Recht«, das »niemanden genommen werden (kann), wenn es nicht (…) öffentliche Notwendigkeit augenscheinlich erfordert«? Genauso wird die Freiheit in den Artikeln 1 und 2 als universelles Kennzeichen aller Personen gesetzt (das nicht erst erworben werden muß), während es ihre Anwendung auf die »Mitteilung der Gedanken und Meinungen« (Art. 11) erforderlich macht, ein Prinzip der Unterbindung von »Mißbräuchen« auszusprechen (ebd.). Dann

wäre nur noch zu fragen, warum die Erklärung, wo sie schon vorhersah, daß sie in der Praxis das Eigentumsrecht würde einschränken müssen (bzw. entdecken würde, daß es mit Ausnahmen zu praktizieren, wenn nicht gar vor Mißbrauch zu schützen ist), nicht näher angegeben hat, um welches Eigentum es sich handelt, worauf es sich bezieht (z.B. auf bestimmte Sorten von Gütern oder Nutzungen).[10] Ist dies Unsicherheit, unbedacht, kaschiert es gar einen latenten Widerspruch? Oder haben wir es mit einem wohlüberlegten Interpretationsspielraum zur Anpassung an die jeweiligen historischen Bedingungen zu tun, zumal die Identifikation des Bürgers als »Eigentümer« nicht schon bedeutet, daß die Bürgerqualität (*citoyenneté*) am Eigentum gemessen werden muß? Aber sollte genau dies nicht im wesentlichen dann geschehen?

Daß die Debatte über die Formen, die Grenzen und die Zuschreibung von Eigentum - oder wie Saint-Simon gesagt hat, über den Unterschied zwischen dem »Recht auf Eigentum« und dem »Gesetz des Eigentums« - eine eminent politische Debatte ist, liegt auf der Hand. Seit mindestens zwei Jahrhunderten wird »Partei ergriffen« und »Position bezogen«, indem man das Eigentum angreift oder verteidigt. Das Eigentum erscheint hier als derjenige Gegenstand der Auseinandersetzung, welcher der Politik - seines sozialen Interessengehalts und seiner Konfliktträchtigkeit wegen - ein Maximum an Realitätsbezug verleiht, und zugleich als der Faktor, der sie immer wieder bis an ihre Grenzen treibt und tendenziell veranlaßt, über sich selbst hinauszugehen. Dies gilt sowohl in dem Sinne, daß es die Politik auf »außer-politische« (ökonomische) Zwänge verweist, als auch in dem Sinne, daß es sich auf nackte Gewaltverhältnisse zurückbezieht. Damit der Gegenstand des Konflikts hier auch zu einem der Menschenrechte wird, genügt es allerdings, daß das Eigentum als das Beispiel schlechthin für ein *Recht* erscheint, das sich zu einem *Privileg* zurückgebildet hat (bzw. immer dazu tendiert, wieder eins zu werden), und daß diese »Regression« mit der Errichtung eines politischen Systems in einer Gesellschaftsverfassung zusammenfällt, für die die Menschenrechte nur noch eine symbolische, »begründende« Bedeutung haben.

Schon 1789 ist der als eines der Menschenrechte mit aufgenommene Kontrapunkt des Eigentums aufgeladen mit sozialen Konflikten: Es geht um die Frage der »Subsistenzmittel« und, grundlegender noch, des »Existenzrechts«.[11] In dem Maße wie es als ein exklusives Recht interpretiert wird, als ein »privates« Eigentum, das praktisch die Form eines Monopols annimmt und dessen Instrument das Geld

ist, überträgt es seinen Besitzern eine absolute Gewalt über das Leben der anderen, das im Grenzfall sogar das Recht werden kann, über Leben und Tod zu entscheiden. Damit wird zwischen denen, die das Eigentum leben läßt und denen, die es tötet, eine Vermittlung erforderlich. Die Debatte wird nun zwischen drei Parteien geführt: denjenigen, für die die Lösung in einer *Vermehrung* der dem Eigentum übertragenen Handlungsmacht liegt, als dem nunmehr einzig wahren Anspruch auf die Regierung der Gesellschaft und der Vorbedingung aller anderen Rechte (und wer kein Geld hat, soll eben arbeiten, um sich sein Brot zu verdienen), denjenigen, die verlangen, ein humanitäres oder soziales Gegengewicht festzuschreiben (ohne welches ein Recht eben zum Mißbrauch werden kann), und denjenigen schließlich, die nicht etwa fordern, das Eigentumsrecht abzuschaffen - keine der beteiligten Parteien hat bemerkenswerterweise eine solche Forderung erhoben (vgl. Soboul 1972) -, sondern es dem Recht der Gemeinschaft *unterzuordnen,* dem Prinzip einer egalitären Aufteilung der Existenzmittel, die ihm zugrundeliegen und es erst garantieren würden

Eine entscheidende Wendung vollzieht sich jedoch, wenn kaum ein halbes Jahrhundert später die Frage des Existenzrechts mit der des Rechts auf Arbeit verknüpft wird. Erst in diesem Augenblick tritt tatsächlich ein wirkliches Dilemma auf, das es den vertretenen Thesen unmöglich macht, sich weiterhin gleichzeitig auf die »Menschenrechte« zu beziehen, oder sie zwingt, sich *für oder gegen* den Grundgedanken einer Politik der Menschenrechte zu erklären.

Die Forderung, wenn nicht das Konzept eines Rechts auf Arbeit ist bekanntlich fourieristisch.[12] Fourier und seine Nachfolger gehen davon aus, daß die menschliche Existenz der Individuen (nicht nur ihre Subsistenz, sondern auch ihre Gefühlsäußerungen und die Einrichtung ihrer wechselseitigen Beziehungen) von nun an davon abhängt, daß sie »Arbeiter« sind, und er schlägt insgesamt vor, das Recht auf Eigentum als das Recht zu interpretieren, *Arbeit zu bekommen.* Von Bedeutung ist daher zumindest, daß die Kapitaleigner nicht nach Belieben einstellen und entlassen dürfen und daß das Eigentum im Idealfall so organisiert wird, daß allen Bürgern die Menge und Art der Arbeit, derer sie bedürfen, dauerhaft garantiert werden kann. Im Grenzfall würden dann die Eigentümer *des Kapitals* einen »öffentlichen Dienst« verrichten, im Dienst des Eigentums aller stehen. Bekannt ist auch, daß diese Frage, als sie, durch die Revolution von 1848 auf die öffentliche Tagesordnung gesetzt, in Frankreich Gegenstand einer politischen Debatte wurde, negativ

entschieden worden ist[13] Von hierher eröffneten sich dann zwei Wege: entweder mit einer liberalen Orientierung aus den Menschenrechten im allgemeinen so etwas wie eine metaphysische Garantie des als unbedingt gefaßten Eigentumsrechts zu machen, was praktisch einem absoluten »Kommando« des Kapitals über die Arbeit gleichkommt; oder das Konzept der Menschenrechte überhaupt als ein bourgeoises Konzept zu denunzieren, als einen Klassendiskurs: bestenfalls eine Mystifikation, schlimmstenfalls ein Instrument der Ausbeutung. Dem entsprang das sozialistische Projekt, die einfachen Rechte des Individualmenschen durch ihre »Aufhebung« zu überwinden, durch die Abschaffung des bürgerlichen Eigentums und die Einführung des Kollektiveigentums aller Werktätigen als Bedingung ihrer freien Assoziation.[14]

In einem bestimmten Sinne ist diese Dialektik, die historisch bestimmend geworden ist, allerdings eine bloß negative, rein äußerlich bleibende Dialektik, in der wir erst die *Menschenrechte gegen die Politik* und dann die *Politik gegen die Menschenrechte* auftreten sehen. Das liegt zweifellos daran, daß diese Konzepte, wie auch die an der Auseinandersetzung beteiligten Kräfte in diesem Prozeß, von vornherein zwischen einer rein juristischen und einer rein ökonomischen Eigentumsauffassung aufgespalten wurden. Die reale Geschichte der Beziehungen zwischen dem »Privateigentum« und dem »Gesamtarbeiter« (Marx) ist nicht dabei stehen geblieben, daß sie sich derart gegenüberstanden. Nachdem sie einmal durch den Sieg der »bourgeoisen« Auffassung entschieden war, ist die Frage des *Rechts auf Arbeit* (bis die sozialistischen Revolutionen und ihre Rückwirkungen auf die kapitalistische Welt sie erneut zu einer offenen Frage gemacht haben)[15] gleichsam Ausgangspunkt jener weniger sichtbaren und alltäglicheren, durch Fortschritte und Rückschritte gekennzeichneten Geschichte geworden, die die Geschichte des *Arbeitsrechts* darstellt: das heißt der unter schweren Kämpfen errungenen Vorkehrungen, durch die der Arbeiter, dessen Arbeitskraft wie eine Ware verkauft und gekauft wurde, wenn schon nicht als »Staatsbürger im Betrieb« anerkannt, im Arbeitsprozeß selbst wieder ein »Mensch« werden kann (und im Leben, sofern seine Lebensbedingungen von seiner Arbeit abhängen). In dem Maße, wie der moderne Nationalstaat eben dadurch auch zu einem *sozialen* Staat wurde, in seine Verfassung individuelle und kollektive »soziale Rechte« aufnimmt und einen Raum für Tarifverhandlungen und politisch-ökonomische Auseinandersetzungen eröffnet, wird das *Staatsbürgertum des Arbeiters* zumindest potentiell anerkannt.

Oder, wenn man es lieber so ausdrückt, die Tatsache, daß der Bürger als solcher *auch* Arbeiter ist. Jedenfalls - und hier liegt der entscheidende Punkt - hat der Staat auf diese Weise deutlich gemacht, daß das *Staatsbürgertum unmöglich ist, wenn nicht die Bedingungen der Ausübung des Privateigentums geregelt werden.* Und mit etwas Distanz sieht man im Grunde, daß diese konfliktuelle Regulation oder dieser »neue Gesellschaftsvertrag« trotz schreiender Ungleichheiten für liberale und für kollektivistische Regimes *gleichermaßen* charakteristisch geworden ist. Sowenig die ersteren ganz ohne jedes Kollektiveigentum ausgekommen sind (wo immer sie es beseitigt haben, mußten sie es als öffentliches Eigentum neu schaffen), sowenig haben die letzteren das Privateigentum völlig beseitigen können (sie mußten dessen Fortbestehen legalisieren, bevor sie - auf die Gefahr, politisch selbst in die Krise zu geraten - seine Wiederherstellung organisierten). Überall ist längst die Stunde von etwas Neuem angebrochen, das man - unter Umbildung eines fourieristischen Ausdrucks - als »zusammengesetztes Eigentum«[16] bezeichnen könnte.

Ich will mich bei dieser Geschichte, die vor unseren Augen neue Episoden durchlebt, nicht länger aufhalten sondern die nächste Beobachtung anschließen: Der liberale Individualismus und der sozialistische Kollektivismus setzen in Wirklichkeit gemeinsam voraus, daß das Eigentum mit der unbegrenzten *Verfügung über Güter* identifiziert wird. Die Differenz besteht nur darin, daß der Liberalismus diese Verfügungsgewalt dem »Individuum« zuweist, während der Sozialismus sie der »Gesellschaft« überträgt, als kollektivem Subjekt, das vom Staat oder von anderen Institutionen verkörpert werden kann. Nun ist diese Interpretation in der *Erklärung* von 1789 (deren erstaunliche theoretische Lebensfähigkeit wir einmal mehr zu konstatieren haben) keineswegs wortwörtlich impliziert. Sie behauptet vielmehr zunächst ein *generelles* Recht auf Eigentum, das gewiß nicht kollektivistisch orientiert ist, das aber auch nicht auf das Privateigentum zu reduzieren ist. Dieses betrifft definitionsgemäß nur die Verfügung über Objekte durch ein bereits gegebenes oder anderweitig konstituiertes »Subjekt«. Der Sinn der Einleitungsformeln der *Erklärung* besteht aber gerade darin, dieses »Subjekt«, diesen Menschen-und-Bürger, durch seine wesentlichen Kennzeichen überhaupt erst zu definieren und insofern zu konstituieren.[17] Dazu gehört das »unantastbare« Eigentum: die Formel besagt, daß der Gedanke eines »nicht-besitzenden«, »eigentumslosen« oder enteigneten Menschen-und-Bürgers ein Widerspruch in sich ist. Offenbar

ist es auch erforderlich, daß dieses Eigentum keine bloße, leere Form ist, sondern - wie Hegel sagen würde - eine »Wirklichkeit« besitzt, d.h. sich auf Güter oder Dienstleistungen bezieht, auf Arbeitsmittel, auf Gegenstände des Konsums und des Genusses. Noch bevor man aber auf diese Weise die Aneignung der Sachen hätte bestimmen können, bevor man hätte entscheiden können, ob sie privativ oder kollektiv auszuüben ist, erscheint es als die Bedingung eines *Eigentums an einem selbst,* einer freien Verfügung über die eigenen Kräfte und ihre Anwendung. Nur ein solches Konzept des Eigentums, das *erst noch zu bestimmen ist* - so wie auch Freiheit, Gleichheit, Widerstand gegen Unterdrückung oder Sicherheit erst noch in ihren Mitteln und juristischen Modalitäten zu bestimmen sind - fügt sich wirklich systematisch ein in die Gesamtheit der Menschenrechte.

Wir können damit (und die gegenwärtigen Umstände verpflichten uns geradezu dazu) *die Dialektik des Eigentums aufs neue in Gang setzen,* und zwar dieses Mal als *innere* Dialektik. Nicht um ihre Widersprüche zu unterdrücken, sondern um sie zu verallgemeinern und in Bewegung zu setzen. Und dies auf verschiedene Weise.

Zunächst können wir die allgemeine Identifikation von Privateigentum und individuellem Eigentum erneut hinterfragen - und in der Konsequenz ihre undifferenzierte Entgegensetzung zum kollektiven Eigentum auflösen, unabhängig davon, ob es staatliches Eigentum ist oder nicht. Diese Identifikation ist nämlich im strengen Sinne eine *Fiktion,* das heißt eine wirksame juristische Konstruktion, mit der sich jede ausschließliche Verfügungsgewalt auf ein ideales »Individuum« beziehen läßt. Aber die reale Funktionsweise dieser Kategorie vollzieht sich genau andersherum als es die juristische Ideologie suggeriert: nicht die Eigentümer sind Individuen oder Gruppen von Individuen, sondern die Individuen sind es, die - unter anderem - unter die ausschließende und begrenzte Kategorie des Privateigentümers fallen und sich unter dieser Bedingung exklusiv dieses oderjenes Objekt, dieses oderjenes Recht, diese oderjene Machtvollkommenheit aneignen können. Von diesem Standpunkt ist kollektives und namentlich Staatseigentum - außer wenn es eben mit den Verpflichtungen, Zwecken und Zwängen einer »öffentlichen Dienstleistung« verbunden ist - an sich nichts anderes als Privateigentum (das ich deshalb kollektives Privateigentum zu nennen wage). Und der Konflikt, in dem es sich zum Eigentum von »Privatpersonen« befinden kann, ist dann nur ein Konflikt zwischen sich ausschließenden Ausschließlichkeitsansprüchen. In dem einen wie

in dem anderen Fall kann man der Enteignung von Individuen in Gestalt eines »Triumphs des Eigentums« begegnen (hierin liegt, wie schon Marx gesehen hatte, die unvermeidliche Tendenz aller Gesellschaften, die auf der Ausbeutung der Arbeit beruhen).

Das konstitutive Bindeglied zwischen dem Eigentum *an Sachen* und dem Eigentum *an sich selbst* ist eine doppelgesichtige Tätigkeit, durch die ein Subjekt sich »bildet« bzw. sich konstituiert, indem es mit natürlichen wie kulturellen Objekten eine Beziehung des Gebrauchs, der Transformation oder des Genusses unterhält. Marx hat, indem er die Lehren von Adam Smith und Hegel miteinander verband, sehr genau gesehen, daß diese Aktivität als solche ein »gesellschaftliches Verhältnis« ist, das heißt, jedem Individuum nur insofern möglich ist, wie sie - in unterschiedlichem Maße - mit anderen geteilt wird, mehreren Individuen oder mehreren Gruppen von Individuen gemeinsam ist (was nicht bedeutet: konfliktfrei, ohne Konkurrenz oder gar ohne Antagonismus). Er hatte darüber hinaus gezeigt, daß sich diese Aktivität in ihr Gegenteil verkehrt und aus einer Bewegung der Aneignung zu einer Bewegung der Enteignung wird, sobald dieser transindividuelle Aspekt durch das Privateigentum abgeschafft oder der Verfügungsgewalt der Individuen entzogen wird (sobald zum Beispiel die »kollektiven Handlungsvermögen« der Arbeit, einschließlich ihrer Funktionen der Entscheidungsfindung und Organisation, ganz dem Kapital übertragen werden und die Notwendigkeiten ihrer eigenen Organisation den Werktätigen daraufhin als ein rein äußerlicher Zwang »auferlegt« werden[18]). Aber auch hier kann die »Lösung« nicht in der formellen Kollektivierung bestehen, denn diese bewirkt nur eine Verschiebung und im Extremfall sogar noch eine Verstärkung dieser Trennung.

Marx liegt genau auf der Linie einer Politik der Menschenrechte, indem er sich hütet, die These einer bloßen Umkehrung des Privateigentums in öffentliches Eigentum aufzustellen, und statt dessen im *Kapital* die »Expropriation der Expropriateure« als die Wiederherstellung des individuellen Eigentums auf der Grundlage der »Vergesellschaftung« definiert, die historisch von der kapitalistischen Produktionsweise verwirklicht wurde (vgl. MEW 23, 791). Aber für Marx - der insofern der theoretischen Tradition der sozialistischen Ideologie und ihrer Kritik der entfremdeten Arbeit treu bleibt - ist die einzige Aktivität, die die doppelte Aneignung seiner selbst und der Sachen wirklich vollzieht, eben die produktive Arbeit. Wir haben mittlerweile die Entfremdung in der Konsumtion und sogar im Genuß kennengelernt. Und aus der Erfahrung einer *Enteignung*

der Individuen in bezug auf das Objekt ihrer Konsumtion oder ihres Genusses können wir den Begriff einer entsprechenden *Aneignung* ableiten. Man müßte also in dieser Perspektive eine verallgemeinerte Aneignung denken, die alle Formen des Verhältnisses des »Selbst« zu den »Sachen« (und des Verhältnisses zu den »anderen«, das sich über die Vermittlung der Sachen herstellt) mit einschließt, sofern es sich in einem Eigentum ausdrückt. Eine solche Aneignung überschreitet offenbar den juristischen Rahmen; sie kann sich nur als Institution einer *Lebensform* verwirklichen, indem sie die jeweiligen Anteile des Privaten und des Öffentlichen, der Arbeit und der Nicht-Arbeit sowie des individuellen und des kollektiven Konsums voneinander abgrenzt. Als solche bildet sie genau das, was man eine - zu erkundende - Grenze der Politik nennen kann.

Die Dialektik des Eigentums muß aber noch auf andere Weise neu in Gang gesetzt werden. Der Konflikt zwischen der »Partei des Privateigentums« und der »Partei des öffentlichen Eigentums«, oder des »Eigentumsgesetzes« und des »Rechts auf Arbeit«, wurde immer - selbst wo man ihn durch Kompromisse zu lösen versuchte - *dualistisch* begriffen, als sei dies die einzig mögliche Alternative. Man »vergaß« dabei, daß die Kategorien, in denen diese Entgegensetzung formuliert wurde, selbst eine willkürliche Entscheidung zur Voraussetzung hatten: Daß nämlich jeder Gegenstand, jedes rohe oder bearbeitete Stück Materie, jede natürliche oder künstliche »Sache« (selbst als immaterielle) tatsächlich etwas (sei es durch ein Individuum, sei es durch eine Institution) Anzueignendes ist. Allen schwierigen Fällen und paradoxen »Ausnahmen« zum Trotz hat das Prinzip, das wir als *das Prinzip des totalen Besitzes*[19] der Objekte bezeichnen könnten, bisher uneingeschränkt geherrscht. Es erschien als notwendige Entsprechung zur Konstitution der Individuen zu freien Eigentümern, zu ihrer Selbstverwirklichung im und durch Eigentum.

Seit die alten theologischen bzw. theologisch-politischen Vorstellungen wie die des »schlechthinnigen Eigentums« von Gott oder dem Herrscher über alles Land jede Bedeutung eingebüßt haben, hat vor allem die Anwendung dieses Prinzips auf die Person des Menschen selbst Probleme bereitet (die gegenwärtig neue Entwicklungen erfahren). Dies gilt besonders dort, wo der menschliche Körper, der Gebrauch seiner Dienste oder seiner Fähigkeiten, in die Warenzirkulation eintritt. Nie mehr gestellt worden war aber die Frage, ob das Prinzip des totalen Besitzes nicht immanente Grenzen hat, das heißt, ob es nicht »Objekte« gibt, die von Natur aus nicht anzueignen

sind, oder genauer, die zwar einer Aneignung, aber *keiner Inbesitznahmefähig* sind.

Gerade diese Frage tritt aber heute ins Zentrum der Aphorien des Eigentums und läßt dabei, gleichsam im Rückschlag des Pendels, dessen immanent politischen Charakter deutlich hervortreten - so daß man auch im Rückblick bemerkt, daß sie immer existiert hatte, aber verdrängt oder an den Rand gedrängt worden war.[20]

Die Frage taucht heute zunächst *negativ* auf, durch die Ökologie im weiten Sinne, das heißt aufgrund der Erkenntnis der Schäden, die die »produktive« Bilanz der menschlichen Arbeit in eine »destruktive« Bilanz verwandeln und plötzlich zutagetreten lassen, daß der Gebrauch der Natur praktisch keiner rechtlichen Regelung unterliegt. Unter »Natur« muß man hier eben die Stoffe verstehen, die einer Besitzergreifung nicht zugänglich sind und trotzdem einen unverzichtbaren Bestandteil jeder »Produktion«, jeder »Konsumtion« und jedes »Genusses« bilden. Ihre Existenz wird genau dann bemerkt, wenn es an ihnen *mangelt* (potentielle oder schon laufende Erschöpfung bestimmter grundlegender Ressourcen), wenn sie sich in nicht zu beseitigende *Abfallstoffe* verwandeln oder wenn sie Wirkungen hervorbringen, die das Leben der Individuen und der Menschheit zu *gefährden* vermögen und von den Eigentümern ihrer »Ursachen« weder unter Kontrolle gebracht noch »wiedergutgemacht« werden können - auch wenn es sich dabei um Supermächte oder um weltweit operierende multinationale Konzerne handelt ... Damit taucht die Notwendigkeit auf, eine Kontrolle über bestimmte Ressourcen und bestimmte »universale« Güter zunächst zu denken und dann auch institutionell zu verankern und sie derart juristisch durch ein Konzept wie das »gemeinsame Erbe und Vermögen der Menschheit« (vgl. Dupuy 1986, 159ff, u. 1985) zu fundieren.

Aber was ist dieses Konzept anderes als *die Wiederkehr des »schlechthinnigen Eigentums«* - bis auf die Tatsache, daß es nicht mehr theologisch begründet, nicht einer Person zugeschrieben wird, die die Gesetze und das Leben des Gemeinwesens *(cité)* transzendiert, sondern weltlich, immanent konstituiert wird, nämlich durch die angenommene Übereinkunft der Menschen selbst. Das gemeinsame Erbe und Vermögen der Menschheit ist daher genau *das Andere des Geldes,* also, frei nach Marx, das »allgemeine Nicht-Äquivalent«: weder Privateigentum noch öffentliches Eigentum, sondern *universales Eigentum,* »ohne Subjekt« bzw. ohne ein anderes Subjekt als die *Fiktion* einer vereinigten Menschheit.[21] Eine Fiktion, die in dem Moment vollkommen *wirklich* ist, wie sie die

Bedingung jeder Aneignung und wie sie in verbindliche Einschränkungen umgesetzt wird, die dem privaten oder öffentlichen Eigentum als ausschließlicher Verfügungsgewalt auferlegt werden. Das universale Eigentum in diesem Sinne bedeutet also keineswegs eine Unterdrückung des »Rechts auf Eigentum« im Namen äußerlicher ethischer, ökonomischer oder politischer Prinzipien. Statt jedoch eine erweiterte Anwendungsform des Prinzips der totalen Besitzergreifung darzustellen, setzt sie diesem im Gegenteil eine Grenze: die Unmöglichkeit, alle Sachen dem ausschließenden Recht auf Eigentum zu subsumieren. Es hat nichts zu tun mit einer öffentlichen Aneignung, mit dem Eigentum eines Nationalstaates oder auch eines supranationalen Staates, wonach eine »soziale« Macht ausschließlich über bestimmte Güter verfügen würde. Sie stellt eher die Form dar, in der das Eigentum für den Menschen, sowohl als Individuum wie im Kollektiv genommen, virtuell wieder »unantastbar« wird.

Soweit der negative Aspekt. Es handelt sich aber wohlgemerkt um eine *Selbstbegrenzung* des Eigentums, und diese kann nur das Ergebnis der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse und der Formen ihrer institutionellen Vermittlung sein. Sie hat also unmittelbar auch einen positiven Aspekt. Andererseits handelt es sich durchaus um ein Eigentum, um ein Moment der Aneignung von Sachen. Aber dieses Eigentum besteht in einer Regulierung der Aktivität der Menschen in bezug auf die Natur. Oder noch genauer: Es besteht in wechselseitiger Kontrolle der kollektiven Aktivität der Menschen (oder Menschengruppen) in bezug auf die Natur. Das universale Eigentum an der Natur hat also gar keinen anderen wirklichen Inhalt als den einer universalen Politik der Vermittlung zwischen den Interessen und den Zielen des privaten und des öffentlichen Eigentums. Dabei wird mehr und mehr deutlich, daß eine solche Politik nicht durch einseitige und autoritäre Vorgehensweisen umzusetzen ist. Zumindest der Möglichkeit nach schließt sie also eine neue Praxis der Politik mit ein, d.h. die Überschreitung einer Grenze durch die Demokratie. Denn das universelle Eigentum kann gar nicht existieren, ohne daß *alle* »Eigentümer« sich daran beteiligen und ihren Beitrag leisten, selbst die ärmsten und die unterdrücktesten, ganz gleich, welchem Staat sie angehören.

Ich habe mich lange bei diesem Punkt aufgehalten, der uns auf aktuelle Debatten verweist. Aber auch ohne ihn der Sache nach vollständig zu entfalten, möchte ich zumindest noch auf einen anderen Weg hinweisen, auf dem sich gegenwärtig eine mögliche Anerkennung des universalen Eigentums entwickelt. Das heißt, ich möchte

auf die Auswirkungen der »Mechanisierung der Intelligenz« zu sprechen kommen, die mit der Universalisierung der Kommunikationsmittel untrennbar verbunden ist. In Wirklichkeit befand sich nämlich die geistige Tätigkeit - oder genauer, der *geistige Aspekt* menschlicher Tätigkeiten, der jede Technik und jede Kultur begleitet - immer in einem widersprüchlichen Verhältnis zum Privateigentum. Jede Aneignung setzt in dem Maße, wie sie sich über das Erlernen von Regeln oder das in bestimmten Techniken enthaltene Wissen oder den Austausch von Informationen vollzieht, eine geistige Tätigkeit voraus. Aber der »Stoff« dieser Tätigkeit (ob man ihn als »Ideen«, »Bewußtsein«, »Erkenntnis« oder »Diskurs« bezeichnet) ist als solcher jedenfalls transindividuell: Er entgleitet dem ausschließenden Eigentum oder enthält zumindest immer einen nicht ausschließlich anzueignenden Rest. Letztlich stellt der Begriff eines »exklusiven Wissens«, eines öffentlichen oder privaten Wissens*monopols,* einen Widerspruch in sich dar (vgl. Balibar 1985). Allerdings kann dieses Hindernis für eine Besitzergreifung auf verschiedene Weisen *umgangen* werden, die sowohl mit bestimmten Herrschaftsverhältnissen als auch mit bestimmten technischen Erfindungen zusammenhängen: Was zum Objekt des Eigentums wird, sind dann die *Mittel* für diese Aktivität oder für ihre Mitteilung (die Netzwerke von Radio und Fernsehen, von Zeitschriften und Verlagshäusern, aber auch von Schulen, Bibliotheken, Forschungszentren oder sogar auch Schreibmaschinen) und es sind deren *Produkte* (die der Regelung durch das »Urheberrecht« oder die öffentliche Verteilung unterworfen sind). Nun sind aber die das Denken unterstützenden Techniken und die Techniken der universellen Kommunikation in »Realzeit« gegenwärtig dabei, den größten Teil dieser Mittel unwirksam zu machen. Auch sie schaffen - in wachsenden Mengen - etwas, das *sich der Besitzergreifung entzieht* bzw. *nicht einem einzelnen Willen unterwerfen läßt,* das die Aneignung nicht aufhebt, sondern zu ihrer Bedingung wird: Informationen und Methoden, die sich unaufhaltsam »verbreiten«, oder Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung, deren Vaterschaft sich nicht mehr auf eine ausschließende Weise definieren läßt.

Diese Situation, die das »Postulat der Individualität des Denkprozesses« (Paul Henry)[22] in Frage stellt, wird von den betroffenen Individuen von Fall zu Fall als Enteignung oder als Befreiung erlebt. Die großen kollektiven Eigentümer (Unternehmen oder Staaten) betrachten sie als Bedrohung. Sie sind deshalb bestrebt, ihre Auswirkungen unter Kontrolle zu bringen, indem sie erneut auf

Monopol- und Geheimhaltungspraktiken zurückgreifen, in Verbindung mit exklusiven Ausbildungspraktiken und solchen, die die individuellen Träger von Wissen, die Akteure seiner Nutzung und Weitergabe innerlich »binden« sollen.

Man sieht hier wieder, daß es ein rein politisches Problem ist: Um zu *besitzen,* muß man *wissen,* aber um zu wissen, muß man sich den Institutionen des globalen Gemeinwesens (*cité-monde*) eingliedern, die sich von den Netzwerken der Kommunikationsmaschine immer weniger »abtrennen lassen« (wie Aristoteles gesagt hätte) und in denen das Spannungsverhältnis von Abschließung und Öffnung, von Autoritarismus und Demokratie operiert. Es wird damit in der Praxis unmöglich und in der Theorie immer schwieriger zu konzipieren, daß man *einerseits* ein Eigentumsrecht vertritt, das es allein mit Sachen zu tun hat bzw. nur mit dem Individuum, das mit der »Verwaltung der Sachen« beschäftigt ist (der *societas rerum* der antiken Juristen), und daß man *andererseits* eine Sphäre der *Vita activa* (H. Arendt) behauptet, in der es um die »Macht des Menschen über den Menschen« und um die Verpflichtungen des Menschen gegenüber dem Menschen geht, um die Bildung der »öffentlichen Meinung« und den Konflikt der Ideologien. Das Eigentum (*dominium)* fällt wieder der Herrschaft (*imperium*) anheim; die Verwaltung der Sachen der Regierung der Menschen (wenn sie überhaupt je aus dieser Sphäre herausgetreten war). Und die *Form,* in der das »geistige Eigentum der Menschheit« institutionalisiert, kontrolliert, verteilt und entwickelt wird, wird damit zur Bedingung für die zeitweise und lokale Verfügung jeder sozialen Gruppe über ihre Objekte und Produkte.

Man verstehe mich also richtig: Das Auftreten des universellen Eigentums in seinen unterschiedlichen Formen hebt, wie schon gesagt, keineswegs die bestehenden Eigentumsformen auf, unter die sich mit Beginn der Moderne alle Objekte, die einer Besitzergreifung zugänglich sind, aufgeteilt haben. Es hebt ebenso wenig die politischen Antagonismen auf, die sich um das Eigentum entwickeln und das gesellschaftliche Leben polarisieren, sobald sich dem Privateigentum gegenüber dessen sukzessive Gegenpole geltend machen: das Recht auf Existenz und das Recht auf Arbeit, die, um wirksam zu werden, eine vollständige oder teilweise Übertragung des Eigentums auf den Staat verlangen. Diese Antagonismen zeigen jedenfalls, daß *jedes* »Eigentumsgesetz«, welches das Eigentum zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit *aufteilt* und derart die Hierarchien zwischen Eigentum, Arbeit, sozialer Sicherheit und Umwelt auf

bestimmte Weise regelt, immer auf einer bestimmten Machtverteilung beruht. Was dagegen die aktuellen Debatten über das gemeinsame Erbe und Vermögen der Menschheit oder über die Monopole der Information (bzw. der Informatik) aufzeigen, sind die immanenten Grenzen des Prinzips der totalen Inbesitznahme. Und was sie im Gegenzug hervortreten lassen, ist ein »allgemeines« Konzept des Eigentums, das im Grunde, in seinem Bedingungsgefüge, ein transindividueller Prozeß bleibt. Wie der individuelle oder kollektive Aneignungsmechanismus auch im Einzelfall aussieht, es gibt *immer schon ein Element der Politik* in der Verteilung und Vermittlung der unterschiedlichen Eigentumsformen, von denen keine die anderen ausschalten kann. In gewissem Sinne ist die Politik selbst nichts anderes als die permanente Vermittlung zwischen all diesen privaten und öffentlichen, exklusiven oder nicht-exklusiven Formen.

Dieses *Politisch-Werden des Eigentums,* ohne welches es nicht wirklich als »Menschenrecht« betrachtet werden kann, fangt schon an, sobald seine Verteilung als der Schlüssel zur Verteilung der Existenzmittel erkennbar wird. Dazu gehört auch die Arbeit (denn diese ist nicht nur ein Mittel, um seine Existenz zu bestreiten, sondern auch ein Mittel, persönliche Würde erringen und damit aus dem sozialen »Minderheiten«-Status herauszukommen. Es behauptet sich, indem ein Begriff des »universellen Eigentums« dem Prinzip des totalen Besitzes Grenzen setzt und zur aktiven Staatsbürgerschaft als der Bedingung einer wirklichen Aneignung der Natur führt.

So lange ein solches Konzept aber nur in seinem negativen Aspekt wahrgenommen wird, als Symptom eines Unvermögens (sofern es nicht geradezu umgekehrt in eine neue Naturmystik projiziert wird), müssen wir nicht nur von einer Blockierung, von Konflikt oder Antagonismus, sondern von einer regelrechten Aporie der Politik sprechen. Wir können heute nicht sagen, daß wir aus dieser Aporie heraus sind. Wir können nur sagen, daß wir ihr in einer Weise unterliegen, die dazu führt, daß es, wenn wir sie ignorieren, sie verdrängen, keine Politik mehr gibt.

Das Wagnis der Politik

Vielleicht sieht man jetzt deutlicher, was gemeint ist, wenn ich weiter oben glaubte feststellen zu können, daß die Definition der Menschenrechte, die ihre Politik bestimmt, selbst nicht von einer Geschichte abstrahiert werden kann, die in einem bestimmten Sinne

die Geschichte der »menschlichen Natur« oder, wenn man eine andere Sprache vorzieht, der »gesellschaftlichen Verhältnisse« ist. Tatsächlich ist die einzige hier passende Sprache eben die der Politik. Deswegen möchte ich meine Ausführungen so zusammenfassen: Eine Politik der Menschenrechte geht bis an die Grenzen der Demokratie und treibt die Demokratie an ihre Grenzen, sofern sie sich nie damit begnügen kann, bürgerliche und staatsbürgerliche Rechte zu erobern oder juristisch zu garantieren, so wichtig diese Zielsetzungen auch sind. Sie muß die Menschenrechte, will sie diese in einem gegebenen historischen Augenblick erreichen, notwendig *ausweiten* und letztlich als Bürgerrechte *erfinden* (dazu gehört, sie zu konzipieren, öffentlich zu erklären und durchzusetzen).

Rechte zu erfinden oder ihre Geschichte kontinuierlich weiterzutreiben, diese Operation, ohne die der eigentliche Begriff einer Politik der Menschenrechte seine Bedeutung verliert, ist aber definitionsgemäß ein *Wagnis.* Sie bedeutet ein intellektuelles Wagnis, aber auch ein praktisches und ich würde sogar sagen, ein existentielles. Sie stellt, ob man will oder nicht, die bestehende Gesellschaftsordnung immer neu in Frage, und sei dies auch die demokratische und juristische Ordnung eines Rechtsstaates, die Freiheit und Gleichheit in gewissen Grenzen und auf einem bestimmten Feld institutionell verfaßt. Sie setzt immer - und wir sollten uns nicht scheuen, den Begriff wieder zu verwenden - eine Insurrektion, einen »aufständischen« Akt voraus, genau in dem Sinne, wie ein Aufstand (der mehr ist als eine Revolte und etwas ganz anderes als Rebellion) sich der Stabilität einer Verfassung entgegenstellt und sie dennoch zugleich begründet und vorbereitet. Im Aufstand geht es, selbst wenn er kontrolliert und »gewaltfrei« bleibt, um die Notwendigkeit und das Wagnis nicht allein einer Volks*souveränität,* sondern vor allem, von neuem, einer Volks*macht*. Die Aphorie oder zumindest die Schwierigkeit der Politik der Menschenrechte liegt also letztlich darin, daß auf gewagte Weise die Macht ins Spiel gebracht wird, die verfassungsmäßige Ordnungen hervorbringt oder auch auflöst - durch die Erfindung neuer Rechte oder die Ausweitung bestehenden Rechts bis an die Grenzen der Demokratie. Es ist das Risiko, das auftritt, wenn die bloße *Anpassung des Rechts* an die »gesellschaftlichen Entwicklungen« (die solche des Marktes, der Technik oder der Produktivkräfte, der Sitten, der Überzeugungen sein können) erkennbar unmöglich ist. Es ist das Risiko des kollektiven Irrtums, dessen Konsequenzen unendlich schwerer wiegen als die eines jeden individuellen Irrtums. Es ist das Risiko, der vielförmigen

Gewalt einer etablierten Ordnung entgegentreten zu müssen, die »sich verteidigt«, und, was wohl noch schwieriger ist, mit den Folgen einer möglichen »Gegengewalt«, ihren Auswirkungen auf die Akteure selbst fertigwerden zu müssen, in denen so viele revolutionäre Bestrebungen sich verloren haben (was zu der Tragik geführt hat, daß sie einer Politik der Menschenrechte zugleich unendlich nahe gekommen und unendlich fern geblieben sind). Es ist aber auch das Wagnis, ohne das jedes Recht, selbst das der Völker auf ihre Existenz, auf Sicherheit oder Wohlstand, unrettbar verloren gehen kann.[23]

Anmerkungen

Vorwort

1 Einige der in diesem Teil skizzierten Untersuchungen wurden in dem Buch, das ich 1988 mit Immanuel Wallerstein zusammen veröffentlicht habe, wiederaufgenommen und weiterentwickelt (dt.: Balibar/Wallerstein 1990).

2 *Beur* = Umkehrung von *Arabe (Be-Ar...)*, Araber; Selbstbezeichnung der in Frankreich aufgewachsenen Kinder von Nordwestafrikanern in der Umkehrsprache *Verlan* (= Umkehrung von *(à) l'envers,* umgekehrt) (Anm.d.Übers.).

3 *Ratonnade,* Razzia; *raton,* junge Ratte, auch: Araber. - Zu der Polizeiaktion vom 17.10.61, bei der eine unbekannte Zahl von *ratons* in der Seine ertränkt wurden, vgl. Kap.1 (Anm.d.Übers.).

Von Charonne nach Vitry

1 FKP- und CGT-Mitglied, Staatsbürger von Mali und Funktionär der Kaufhausgewerkschaft, von der Regierung Barre in Abschiebehaft genommen, die nach wochenlangen Protesten aufgehoben wurde.

2 Als Herausgeber der kommunistischen Zeitung *Alger républicain* im Juni 1957 gefoltert im Zuge der »Wiederherstellung der Ordnung« durch eine nach Algier entsandte Elitetruppe; der sozialistische Regierungschef Guy Mollet ließ sich dazu Sondervollmachten des Parlaments geben. Allegs mehrmals verbotenes Buch *La Question* (Die Frage) machte die angewandten Folter- und Mordpraktiken publik und trug zum Umschwung der öffentlichen Meinung bei. (Anm.d. Übers.)

3 FKP-Bezirkssekretär im Departement Val de Marne.

4 Der kommunistische Bürgermeister der Stadt Vitry, deren Behörden mit einem städtischen Bulldozer den Eingang eines entgegen ihrer Anweisung errichteten Wohnheims für Arbeiter aus Mali einrammten.

5 Der kommunistische Bürgermeister von Montigny-les-Vormeilles (Departement Val d'Oise); hatte im Rahmen einer Anti-Drogen- Kampagne der KPF die marokkanischen Jugendlichen aus einer Stadtrandsiedlung seiner Gemeinde öffentlich als Dealer hingestellt.

6 Die CGT (*Confédération générale du Travail)* ist die größte französische Gewerkschaft und eng mit der FKP verbunden. (Anm.d.Übers.)

7 Maurice Audin, Universitätsdozent, 1957 in Algerien zu Tode gefoltert (vgl. Vidal-Naquet, *L'Affaire Audin).* (Anm.d.Übers.)

8 Am 4.5.1956 als Offiziersanwärter in Algerien mit einem Lastwagen voller Waffen desertiert. (Anm.d.Übers.)

9 Die Studentengewerkschaft *Union nationale des étudiants de France.* (Anm.d. Übers.)

10 Die sozialistische CFDT (*Confédération française démocratique du travail)* entstand 1964 laizisiert aus der christlichen CFTC *(Confédération française des travailleurs chrétiens).* (Anm.d.Übers.)

11 Streiks der *ouvriers spécialisés* (OS), so der im Frz. übliche Euphemismus für angelernte Arbeiter. (Anm.d.Übers.)
12 Der FKP-Vorsitzende Georges Marchais. (Anm.d.Übers.)
13 Kommunistische Spitznamen für Linksradikale (*gauchistes*). (Anm.d.Übers.)
14 Anfang 1980 unter dem Titel *Sécurité und Liberté* vom gaullistischen Justizminister Peyrefitte eingebrachter Gesetzentwurf zur Strafrechtsreform. (Anm.d. Übers.)
15 Lionel Stoleru, Minister unter Giscard d'Estaing, 1978-81 Staatssekretär (»travailleurs manuels et immigrés«) im Arbeitsministerium. (Anm.d.Übers.)

Untertanen oder Staatsbürger ?

1 Alle Wörter sind Fallen, Widerspiegelungen der Widersprüche, umkämpfte Gegenstände und Einsätze taktischer Manöver - aber will man nicht unter einigen Stereotypen alles in einen Topf werfen, muß man auch anfangen, die Dinge beim Namen zu nennen. Niemand oder kaum jemand erklärt sich für rassistisch: woher rührt also im selben Maße, wie die Konflikt- und Krisensymptome gravierender werden, dieser Überfluß an Warnungen selbst vor dem Gebrauch des Wortes? Da fordert irgendein Sozialpsychologe uns auf, das Modewort Rassismus nicht mit dem wissenschaftlichen Begriff des »Ethnozentrismus« gleichzusetzen; und Herr Alfred Sauvy wiederum erklärt uns: »Der erklärte Antirassismus bewirkt nur die Entzündung einer Wunde, die man statt dessen schließen sollte ...« *(Le Monde,* 7.1.1984) Tatsache ist, daß die eingewanderten Arbeiter den Rassismus leben und als solchen bezeichnen; Tatsache ist, daß der Rassismus *heute*, in Frankreich, die Einwanderer (natürlich auch die von den [zu Frankreich gehörenden; d.Übers.] Antillen) zum Objekt hat. Die Jugendlichen maghrebinischer Herkunft, die sich in kulturellen Widerstandsaktionen engagieren, haben recht, wenn sie Ausdrücke wie »Einwanderer in zweiter Generation« ablehnen und sich als echte Produkte der französischen Gesellschaft - ob diese das will oder nicht - präsentieren (vgl. Jazouli 1981 und 1982). Als der »Marsch für die Gleichheit« aus Les Minguettes durch Flins kam, war der Kontakt mit den »alten« »ungelernten« Arbeitsmigranten, die die Sprache des gewerkschaftlichen »Internationalismus«, wenn nicht gar die der »Heimkehrer« sprechen, in der Tat nicht gerade leicht. Und trotzdem genügte das Drama von Talbot, damit sich die Beurs ihrerseits auf die Einwanderung berufen.
2 Arbeitervorort von Lyon, Ausgangspunkt der *Beur*-Bewegung und der zwei Märsche »für die Gleichheit« Ende 1983 und 1984. (Anm.d.Übers.)
3 »Wir sind in diesem Land noch einquartiert; es gibt noch immer Sieger und Besiegte«, schrieb General Pennequin in *L'Année coloniale,* 20. August 1912, um die Aufstellung einer Eingeborenen-Armee in Indochina zu rechtfertigen (zit.n. Brunschwig 1949, 276). Heute sind die ehemaligen Sieger besiegt oder »aus freien Stücken« gegangen, aber sind diejenigen, die bei uns einquartiert oder hier eingepfercht sind, nun Sieger oder die ewigen Verlierer? Man kann über die Aufnahmebereitschaft der Immigranten für den islamischen »Fundamentalismus« nicht sprechen, ohne sich dieser Frage zunächst zu stellen.
4 »Die Arbeiter sind unmittelbar betroffen von den Restrukturierungsprojekten in der Textil-, Elektronik- und Bekleidungsindustrie, ohne die Rückwirkungen zu

berücksichtigen, die die anderswo vorgesehenen Massenentlassungen im tertiären Sektor haben (…) die Frauen können sehen, was für eine dramatische Situation die Entwicklung der Arbeitslosigkeit zwangsläufig nach sich ziehen würde (…) es scheint im übrigen, als hätten die Arbeitgeber damit, daß sie den Frauen die nötige Ausbildung verweigern, einen neuen Weg gefunden, um sie vom Arbeitsmarkt auszuschließen« (Gisèle Moreau, *L'Humanité,* 28.1.84).

5 »Die Frau bleibt [in Japan] eine billige, temporäre und nach Belieben auszupressende 'zusätzliche Arbeitskraft'. Sie hat [hier] zusammen mit den Älteren die Funktion der eingewanderten Arbeiter in Europa, etc.« (R.P. Paringaux, *Le Monde,* 3.11.83; vgl. Bricnet/Cendron 1983).

6 »Im Verlauf der Untersuchung, die ich schon seit einiger Zeit mit Jugendlichen maghrebinischer Herkunft führe, wurde mir nie gesagt, daß es ein psychologisches oder soziales Handikap ist, mehrere kulturelle Bezüge zu haben. Die ethnische, soziale und kulturelle Mehrfach-Zugehörigkeit erschien im Gegenteil individuell und kollektiv als eine Bereicherung« (Jazouli 1981). Aber Ahmed Boubeker schrieb in einem hervorragenden Artikel (1982): »Der Schulunterricht der Cousins (= der Algerier) findet im Zeichen der Rassentrennung statt: angesichts des hohen Anteils von Immigranten haben die Franzosen ihre Kinder aus dieser Schule längst herausgenommen (…) es ist die Schule der Gegend, die Schule der Araber. Das Ergebnis dieses Unterrichts ist jämmerlich. Die von uns untersuchte Generation hat nicht einmal zur Hälfte eine abgeschlossene Schulbildung.« Die Autoren könnten *beide* recht haben.

7 Natürlich war »Assimilation« schon ein Wort der Französischen Revolution (oftmals explizit mit einer »antikolonialen« Ideologie verknüpft); vgl. Condorcet: »Die *Assimilation* der Menschen ist die erste Voraussetzung für den gesellschaftlichen Zustand, wie die Verbindung der politischen Familien erste Voraussetzung ist für die große nationale Vereinigung zu *einem* Volk.« *(Journal d'instruction sociale,* 1793, Neuausgabe Paris 1981, 146). Die 3. Republik hat seine Bedeutung dahingehend ausgeweitet und verändert, daß es *gleichzeitig* die innere ideologische Einheit der Nation ausdrückt und deren Verhältnis zum äußeren historischen »Milieu«, aus dem sie sich speist: »Hätte man den Geist des Protektorats respektieren wollen, dann hätte man die Ausbildung einheimischer Techniker beschleunigt und die Leitung durch die Europäer terminiert. Man hätte sich damit der englischen Vormundschaft angenähert. Genau da liegt aber die wesentliche Differenz zwischen beiden Systemen, oder vielmehr zwischen dem Geist der französischen und dem der englischen Kolonisation. Nichts war dem französischen Geist, der assimilatorischen Großzügigkeit des Franzosen, so fremd wie die Vormundschaft mit der daraus folgenden Emanzipation des großgewordenen Mündels.« (Brunschwig 1960, 58)

8 Siehe den Angriff auf die Streikenden bei Talbot, die mit Unterstützung der rechten Kommunalbehörde durch Kommandos der CSL, PFN etc. vorgetragen wurden und wo die Sprache der *»ratonnades«* von 1961 wiederaufgriffen wurde: »Les Arabes au four, à la Seine les bougnoules!«

9 Es gibt noch andere, die oft genug erwähnt wurden aber streng genommen nicht davon zu trennen sind: das Weiterbestehen der militärischen und ökonomischen Vormachtstellung in Afrika (die je nach Standpunkt »französische Präsenz« oder »Neokolonialismus« heißt).

10 »Die koloniale Projektion« nennt P. Legendre ein Kapitel seiner Geschichte des Verwaltungswesens (1968).

11 In der Biographie und der Karriere von Hochschullehrern und hohen Staatsbeamten (A. Demangeon, G. Mauco) läßt sich der Faden verfolgen, der die humanistische Kolonialgeographie mit der Demographie und der humanen Einwanderungspolitik verknüpft.

12 »Sofern die Bürger Teil der Gemeinschaft sind, sind die von ihren Organen erlassenen gesetzlichen Regelungen als Befehle zu betrachten, die sie sich selbst geben (...). Um sich dies klarzumachen, braucht man nur den Fall des Bürgers mit dem des Fremden vergleichen, der sich auf französischem Boden befindet: in bezug auf das Individuum, das kein Mitglied der französischen Gemeinschaft ist, hat der Begriff der Gewalt (*puissance*) volle Gültigkeit; dieser Fremde ist in der Tat einer äußeren Herrschaftsgewalt unterworfen. Siehe dazu im gleichen Sinne, was M. Duguit (...) von den Eingeborenen in den Kolonien oder den Einwohnern der Protektoratsgebiete sagt, die Untertanen der französischen Staatsgewalt sind, ohne Franzosen zu sein oder jedenfalls ohne französische Staatsbürger zu sein. Die Angehörigen der Nation hingegen erscheinen in dem Maße, wie sie durch die Organe der Gemeinschaft bei der Gesetzgebung 'repräsentiert' waren (Menschenrechtsdeklaration von 1789, Art.6), in ihrer Unterordnung unter diese Gesetze nicht als Untergebene einer höheren Gewalt; man kann vielmehr sagen, daß sie, indem sie sich dem Gesetz fügen, ihren eigenen Willen befolgen (...) die Bürger können, soweit sie konstitutive Mitglieder der souveränen Gemeinschaft sind, nicht als Fremde gegenüber den Souveränitätsakten betrachtet werden, die die Gemeinschaft mittels ihrer Organe vollzieht; sie haben daran in dem Sinne und aus dem Grunde teil, als die Nation (...) nichts anderes als die Allgemeinheit der Staatsbürger ist.« (Carré de Malberg 1920/1962, Bd.I, 243f.)

13 Tatsächlich gibt es sogar drei Kategorien: die *Aktivbürger* (die erwachsenen und nicht ihrer »bürgerlichen Ehrenrechte« beraubten französischen Menschen/Männer); die *Passivbürger* (die Frauen bis zur Erlangung des Wahlrechts; die Minderjährigen); die *Untertanen* (die Kolonisierten mit Ausnahme der »assimilierten« Minderheit). Dies nennt man »allgemeines Wahlrecht« (im Gegensatz zum Zensus-Wahlrecht).

14 Was im Gegenzug aber einen Sinn haben kann, ist die Forderung nach der »doppelten Staatsbürgerschaft« als einem Mittel zur Erlangung von etwas mehr Autonomie gegenüber den Staatsapparaten oder zumindest etwas mehr anerkannten »Persönlichkeitsrechten« (gegenüber der Ausweisung beispielsweise).

15 Das Recht auf eine interne Aussprache der Belegschaft *(droit d'expression),* nicht zu verwechseln mit Mitsprache- oder Mitbestimmungsrechten, wurde nach dem sozialistischen Wahlsieg von 1981 mit den sog. Auroux-Gesetzen eingeführt. (Anm.d.Übers.)

16 (Im frz. »Etat-gendarme« schwingt der dt. »Polizeistaat« mit; A.d.Ü.) Diese Promotoren waren zugleich die Betreiber und Theoretiker der Kolonialpolitik; siehe Leroy-Beaulieu.

17 Ich greife bewußt den von den US-amerikanischen Schwarzen verwendeten Ausdruck auf. In gewisser Hinsicht liegt das Problem umgekehrt (weil die Schwarzen formell amerikanische Staatsbürger sind, *US citizens,* und dafür bezahlen müssen - wie in Vietnam). Doch ist die Situation der inneren Kolonisierung

vergleichbar, und von daher bestünde hier das Interesse, die politischen Lehren der Bewegung der Schwarzen insgesamt neu zu studieren.

18 Das bedeutet natürlich nicht, daß die MRAP (*Mouvement contre le racisme, l'antisémitisme et pour la paix-,* Anm.d.Übers.) Unrecht hat, wenn sie in der gegenwärtigen Situation fordert, daß rassistische *Verbrechen* auch wirklich verfolgt werden. Die Frauenbewegung ist bekanntlich auf einen analogen Widerspruch gestoßen.

19 Halten wir nur zwei Punkte fest: 1) der Vorschlag eines *kommunalen* Wahlrechts, d.h. einer Art beschränkter oder partieller Staatsbürgerschaft, hat wirklich nichts Revolutionäres. Er taucht bei hochoffiziellen Juristen auf (»Dieses Prinzip der Ausschließung [durch das Kriterium der Staatsangehörigkeit; E.B.] ist in bezug auf die eingewanderten Arbeiter ungerechtfertigt. Eine begrenzte Beteiligung an den Kommunalwahlen wäre als Beweis der Anerkennung [sie] wünschenswert. Im gleichen Zusammenhang muß man sich im Anschluß an eine vom Europäischen Parlament am 16. November 1977 verabschiedete Resolution für die Zuerkennung von besonderen politischen Rechten politischer Art an Bürger der Europäischen Gemeinschaft aussprechen«, etc.; Hauriou/Gicquel 1980, 917f.); 2) soweit die Annäherung zwischen der Frage des allgemeinen Wahlrechts für Frauen und dem für Ausländer von Bedeutung ist, gilt es daran zu erinnern, daß nicht nur das erste bei uns relativ jungen Datums ist, sondern daß es in den meisten Ländern zunächst als eine auf die Kommunal wählen begrenzte Staatsbürgerschaft konzipiert und praktiziert wurde, unbeschadet weiterer restriktiver Bedingungen (unverheiratete Frauen, Berufstätige, mit Kindern etc.). Dies hat sich als unhaltbar erwiesen. Generell ist die Geschichte der *Einschränkungen* des allgemeinen Wahlrechts voller Varianten, die im nachhinein abwegig erscheinen und zunächst als »naturgegeben« präsentiert wurden. Es gibt keinen Grund, warum es nicht genau so gehen sollte, sobald sich das Problem seiner *Ausweitungen* stellt.

Rassismus, Nationalismus und Staat

1 Vgl. Meillassoux 1974 und das Dossier »Immigration« der Zeitschrift *Travail,* Nr.7, 1985.

2 Im Ersten Weltkrieg der Zusammenschluß aller Parteien unter dem nationalen Interesse. (Anm.d.Übers.)

3 Vgl. das Colloquium »Les droits politiques des immigrés« vom 5./6. Dezember 1981 (Bericht in *Études,* April 82), die Artikel »Suffrage universel« von E.Balibar/Y.Benot, *Le Monde* 4.5.83 (in diesem Band), »Une société métissée« von E.Balibar, *Le Monde* 1.12.84 sowie die Sonderhefte der Zeitschriften *Les temps modernes,* März-April 1984 (»L'immigration maghrebine en France«) und *Esprit,* Juni 1985 (»Français/Immigrés«).

4 Die Interpretation des Rassismus als Perversion des Spiegelverhältnisses zwischen »Ich« und dem »Anderen«, als Unfähigkeit zum Ertragen *der Differenz,* ist den entgegengesetztesten Theorien paradoxerweise gemeinsam durch ihre philosophische Problematik, ihr ethisches Motiv und ihre politischen Ziele: auf der einen Seite den humanistischen (personalistischen oder phänomenologischen) Theorien, die (vom Sartre der *Question juive* bis zu den Arbeiten von Albert Memmi) im Rassismus eine Negation der konkreten Freiheit des Anderen aufzeigen;

auf der anderen den Theorien der »Soziobiologe« (E.O. Wilson) oder »Verhaltensforschung« (Konrad Lorenz) - geeignet, dem Rassimus eine neue, intellektuell ausgefeilte Rechtfertigung zu verschaffen -, die aus ihm eine Äußerung oder Konsequenz der »biologischen« Aggressivität machen, die das Eindringen des »Gleichartigen« in das Territorium eines Individuum oder einer Gruppe auslöst (hier ist überraschenderweise zu notieren, daß die letzten Stellungnahmen von Claude Lévi-Strauss offenbar auf der Suche nach einem »kulturalistischen« Äquivalent für diesen Standpunkt sind; vgl. Lévi-Strauss 1983). - Die Arbeiten von Colette Guillaumin (vgl. 1972 und die seither vor allem in der Zeitschrift *Le Genre humain* veröffentlichten Artikel) entspringen einer grundlegend anderen Problematik, der wir viel verdanken, sofern sie den Begriff der »Rasse« als *Signifikanten* im historischen Feld der sozialen Bedeutungen behandeln. Trotzdem scheint mir, als lasse sich die *allgemeine* Verwendung des Paares »Mehrheit/Minderheit« als konstitutiver Kategorien des Rassismus und Sexismus immer noch als eine Variante des Themas der nicht zu ertragenden Andersheit interpretieren.

5 Unter anderem deshalb scheint es mir sowohl unabdingbar, auf die Freudschen Kategorien zu rekurrieren, als auch unmöglich, dies ohne eine gleichzeitige Kritik der »Sozialpsychologie« zu tun, in die sie durch Freud selbst eingebracht worden sind.

6 In diesem Punkt sei, ungeachtet ihrer Gesamtproblematik, die Bedeutung der Beobachtungen von Hannah Arendt in den zwei ersten Bänden ihres Totalitarismusbuches anerkannt (Bd.1: *Der Antisemitismus-,* Bd.2: *Der Imperialismus).*

Die neuen Formen des Staatsbürgertums

1 Die Bedeutungen von *citoyenneté* verteilen sich im Dt. auf die Ausdrücke »Staatsbürgerschaft« (im wesentlichen gleichbedeutend mit »Staatsangehörigkeit« *[appartenance d'Etat]* oder »Nationalität« *[nationalité])* und »Staatsbürgertum«. Die Übersetzung richtet sich nach dem Kontext. (Anm.d.Übers.)

2 Im Frz. hier der Doppelsinn von *propriété* (Eigentum, Eigenschaft). (Anm.d. Übers.)

Thesen zum Staatsbürgertum

1 Vom »arbeitenden Menschen« ohne nähere Bestimmung zu sprechen ist suspekt. Von der *Umgebung* (oder der »Reproduktionssphäre« seiner Arbeitskraft) her wird der Proletarier in fortschreitendem Maße zum Staatsbürger, indem seine Kämpfe und seine Integration in die »Zivilgesellschaft« konvergieren. Das Kapital mobilisiert in der Tat erbitterten Widerstand gegen das »Staatsbürgertum *im* Betrieb«, das heißt gegen die Einschränkung seiner willkürlichen Macht über die Arbeit selbst.

»Menschenrechte« und »Bürgerrechte«

1 Die Abwesenheit des Vertrags in der Schlußfassung der *Déclaration,* Hauptindiz ihrer Entbindung von den naturrechtlichen Ursprüngen, ist eng mit der (vorübergehenden) Preisgabe der Idee einer Erklärung der Rechte *und Pflichten* verknüpft. Tatsächlich sind die »Pflichten« das Gegenstück zu den »Rechten«, wenn man sich vorstellt, es gäbe ein »wechselseitiges Engagement« zwischen verschiedenen Parteien: entweder zwischen den Individuen und »ihnen selbst«, oder aber zwischen den Individuen und der »Gemeinschaft« oder dem »Staat«.

2 Die Einschreibung dieses Rechts ist bekanntlich nach wie vor Gegenstand heftigster Auseinandersetzungen, sowohl zwischen den Parteigängern der »Ordnung« (die 1795 unverzüglich dessen Beseitigung durchsetzten) und denen der »ununterbrochenen Revolution« (die 1793 seine entscheidende Funktion zu unterstreichen suchten), als auch zwischen den Anhängern der juristischen Logik (es ist »widersprüchlich« für einen Rechtsstaat, seine eigene Negation rechtlich zu fixieren) und denen der sozialen Logik (es ist »widersprüchlich« für gemeinschaftlich souveräne Individuen, nicht festzustellen, daß jede Regierung und jede Institution in Relation zu ihrer Freiheit steht). Die Einschreibung des »Widerstands gegen Unterdrückung« in die Grundrechte bestätigt also vollends, daß die Modalität, mit der wir es zu tun haben, die der Einheit der Gegensätze ist.

3 Da es im Deutschen noch unmöglicher ist, belassen wir es im folgenden bei der Zusammensetzung »Freiheit-und-Gleichheit«. (Anm.d.Ubers.)

4 Das hat Marx nicht richtig begriffen, weil er die *Gemeinschaft* ganz im revolutionären Lager sah - was damit zusammenhängt, daß Marx zuerst einmal Kommunist und dann erst Sozialist ist.

5 Vgl. die Arbeiten von Jacques Rancière (zuletzt: 1987).

Nation, Gemeinwesen, Imperium

1 Ein Überbleibsel, das nicht etwa deren Erschöpfung anzeigt, wie ein globaler Evolutionismus will, sondern im Gegenteil ihre Wirksamkeit bezeugt: die enorme ideologische Wirksamkeit des »Vergangenen«, das als solches *zukunftsträchtig* ist.

2 Es gibt hier, um dies festzuhalten, einen wichtigen Unterschied zur Funktionsweise der religiösen Differenz, denn die Religionen erkennen einander (auch wenn sie »Universalreligionen« sein wollen) als Religionen an. Die Nationalismen müssen dies durch Verleugnung tun: »Nationalist« ist der andere (der Deutsche, Engländer, Araber), aber wir Franzosen sind höchstens »Patrioten«.

3 Neben der juristischen Bedeutung (Berufung, Rechtsmittel), im Dt. mit dem Fachterminus »Rekurs« wiederzugeben, hat *recours* im Frz. den allgemeineren Sinn des »Rückgriffs«, »(letzten) Mittels« oder (hilfesuchenden) Sich-An-Jemanden-Wendens. (Anm.d.Übers.)

4 Ein gutes Beispiel für diese Subordination/Transformation ist die Herstellung der »regionalen« Identitäten im 19. Jahrhundert, denen der französische Nationalismus (den gängigen Mythen über den »Jakobinismus« zum Trotz) eine ganz besondere Bedeutung gegeben hat (vgl. Noiriel 1984).

5 Die von Emmanuel Todd vorgeschlagenen Theorien der »Determination in letzter Instanz« der Politik durch die - als unzerstörbar angenommenen - Familienstrukturen, denen man einen schönen Erfolg vorhersagen kann, bilden gewissermaßen die Wiederkehr dieses Verdrängten.

6 Ganz im Gegenteil muß man, folgt man der momentan sich abzeichnenden Tendenz, den Markt selbst *als Institution* zu analysieren, in die historische Entwicklung dieser Institution die sukzessiven Nationalisierungsformen des Marktes einordnen, die mit denen der Globalisierung *(mondialisation)* dialektisch verbunden sind. Ebenso muß man die Institution der »Ungleichheit« zwischen Tauschpartnern und die der »unvollkommenen Konkurrenz« mit aufnehmen.

7 Ich sage imaginär und nicht einfach eingebildet *(imaginé)* wie Bendedict Anderson *(Imagined Communities,* 1983).

8 Zumindest bei diesem letzten Punkt ist es angebracht, auf das Werk von Eric Hobsbawm zu verweisen (insbesondere Hobsbawm 1968).

9 Vgl. das Kapitel »Thesen zum Staatsbürgertum« und Balibar/Wallerstein 1988, 126 (dt. 114).

10 Ein analoges Problem stellt sich im größeren Maßstab für den amerikanischen »Super-Imperialismus«, seit dessen Welthegemonie - durch das Schema des »Kalten Krieges« gefestigt - nicht mehr fraglos akzeptiert wird.

11 Selbst wenn wir es unstreitig mit einer ökonomisch-politischen Tendenz zur relativen Verselbständigung derjenigen *Städte* zu tun haben, die von globaler Bedeutung sind; diese Tendenz ist wirksamer als die in bezug auf die »Regionen«.

»Es gibt keinen Staat in Europa«

1 Im Original deutsch. (Anm.d.Übers.)

2 Halten wir fest, daß die Frage einer *endogenen*, selbstbezüglichen Definition der »Europäer« sehr jungen Datums ist: bis Mitte des 20. Jahrhunderts war dies hauptsächlich der Name für die Kolonisatoren in jedem der kolonisierten Gebiete der restlichen Welt.

2 Als »Hauptverbindungselement« zwischen der Bildung von »Sub-Imperialismen« im Süden und der Krise der Imperialismen des Nordens ist natürlich nicht zuletzt der Stellenwert zu nennen, den Produktion und Handel mit Rüstungsgütern in Ökonomie und Politik der letzteren haben.

4 Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang natürlich die Bedeutung der »muslimischen« Bevölkerungen in Europa, aber auch die der europäischen oder europäisierten Bevölkerungs-Enklaven in der »arabischen« Welt (Israel, darüberhinaus all jene multilingualen und multikulturellen Gesellschaften, die aus der französischen Kolonisation hervorgegangen sind). Oder auch die Interessenverflechtung, deren Symbol die organische Kopplung zwischen den Finanzmächten Kuweits und der Londoner City ist.

5 Man kann sich, um das Neue und Paradoxe dieser Situation zu erfassen, auf einen Gedanken beziehen, der von Benedict Anderson (1983) entwickelt wurde: die nationale Gemeinschaft wäre demnach eine »imaginierte« oder »imaginäre«, weil sich die Individuen, aus denen sie sich zusammensetzt, größtenteils nie treffen oder »sehen«. In der heutigen Welt treffen jedoch die »Einheimischen« *(nationaux),* die sich nach wie vor nicht als solche sehen, auf der Straße und im Fernsehen unaufhörlich auf »Nicht-Einheimische« *(non-nationaux)* und umgekehrt.

6 Eben dies war das Phantasma des *rassistischen Staates,* wie ihn Hitler eingeführt hatte: die Individuen der höheren Rasse sollten sich permanent in absoluter Sicherheit fühlen und die der niederen Rasse in absoluter Unsicherheit, doch der Mechanismus tendierte dazu, genau entgegengesetzt zu funktionieren: diejenigen, die von Staats wegen in der unsicheren Situation sind, nehmen sich als »von anderer Rasse« wahr und werden als solche wahrgenommen.

7 »Deutschland ist kein Staat mehr« (Beginn des Manuskripts *Die Verfassung Deutschlands* von 1799/1800, Werke Bd.l, 461).

Ausschließung oder Klassenkampf?

1 »Kollektive Forderungen als Determinanten der sozialen Fraktionierung: Vom Kampf der Klassen zum Kampf ohne Klassen«.

2 Den Beitrag von Robert Castel über »Prekärer Status der Arbeit und ihre Verletzbarkeit in den industriellen Beziehungen« (vgl. Castel 1991, 137ff.).

3 Ich nutze die sich hier bietende Gelegenheit, um an die zweifellos beste Studie über die »Modelle« der Evolution und der Revolution bei Marx zu erinnern: Stanley Moore, *Three Tactics* (1963).

4 Ich beziehe mich auf die »Debatten« über die *Arbeitslosenzahlen* und über die *Einwanderungszahlen,* deren Simultanität natürlich reiner Zufall ist …

5 Die schweren Krawalle in Vaulx-en-Velin, einem Vorort von Lyon (Oktober 1990) und im Pariser Vorort Mantes-la-Jolie (Mai 1991) wurden v.a. von Jugendlichen der »Zweiten Einwanderergeneration« veranstaltet. (Anm.d.Ubers.)

6 Die Philologen wird es vielleicht entzücken (?), daß hier die etymologische Bedeutung des Wortes »Proletarier« umgekehrt wieder auftaucht: diese sind sozusagen prekär Beschäftigte, die Väter von prekär Beschäftigten sind.

7 Algerische Kollaborateure, »Hilfswillige« der französischen Kolonialmacht im algerischen Befreiungskrieg, die nach der Unabhängkeit Algeriens »mitgenommen« wurden, ohne in Frankreich »integriert« zu werden. (Anm.d.Ubers.)

Europa nach dem Kommunismus

1 Man müßte sich natürlich die Frage stellen, ob diese Beschreibung universell gilt, oder ob sie sich ausschließlich auf Europa bezieht. Ich denke hier weniger an Kuba, dessen Schicksal sich wahrscheinlich binnen kurzem aufgrund der Kräfteverhältnisse im »amerikanischen Hinterhof« entscheiden wird, sondern an China (und auch an andere asiatische »marxistische« Staaten). Mindestens ein Faktor wird anders sein: die Haltung der übrigen Welt, denn seit dem Platz des Himmlischen Friedens sehen wir, daß sie eher mit der Stabilität der Macht in Peking rechnet als mit einem Umsturz. Zweifellos ist auch das Verhältnis zwischen der revolutionären Tradition und dem Nationalismus ganz anders als man es in Europa beobachten kann. Es erscheint mir wahrscheinlich, daß China sich völlig vom Kommunismus verabschiedet, aber zweifelhaft, daß dies die Form einer Zerschlagung des Staates annimmt.

2 Eine Episode wie die von 1956, in der verschiedene »westliche« kommunistische Parteien, angefangen bei der französischen kommunistischen Partei unter der Leitung von Thorez, in die inneren Auseinandersetzungen der sowjetischen KP

eingriffen, um den reformistischen Bestrebungen von Chruschtschow entgegenzuwirken, ist in dieser Hinsicht außerordentlich aufschlußreich.

3 Die andere Seite der Medaille ist jedoch folgende: Gerade innerhalb der kommunistischen Parteien »draußen« ist man dem »Totalitarismus« im engen Sinn am nächsten gekommen: In der Uniformierung des kollektiven Denkens, zementiert durch die Identifizierung der Politik mit der Wahrheit. Die Konsequenzen waren weniger tragisch (außer natürlich für einige individuelle Existenzen) als die im »demokratischen Zentralismus« der UdSSR (wo es auf lange Sicht nicht mehr um den Glauben ging, sondern um Funktionärstum und Privilegien: Wajdas Film »Der Mann aus Marmor« bleibt eine große Beschwörung dieser besonderen Form der »Routinisierung des Charisma«). Aber ich gehe jede Wette ein, daß die Nachbarschaft der westlichen Partei-Staaten viel dazu beigetragen hat, die Projektion der Kategorie »totalitär« auf die östlichen Staats-Parteien zu erleichtern.

4 Vgl. meinen Beitrag auf dem Hamburger Kongreß Migration und Rassismus in Europa (in diesem Band).

5 Vgl. die hervorragende Darstellung der mittelalterlichen Debatten bei Coleman (1988).

6 Vgl. zu ersterem Hill (1975) und zu letzterem dessen von Mazauric herausgegebene Schriften (1988).

7 Die Geschichte Deutschlands ist ein ausgezeichnetes Beispiel für dieses ganze Szenario. Man könnte jeden Satz neu schreiben und für den zerstückelten Körper Europas den der deutschen Nation einsetzen. Das ist auch ein Grund, warum das heutige Deutschland mehr als je zuvor die »europäische« Nation par excellence ist.

8 Wenn man mich nach einer »Definition« für die »europäischen Völker« fragt, die nicht mythisch, sondern historisch ist, dann schlage ich eine vor, die nicht willkürlicher ist als jede andere: »Europäisch« sind die Völker, die am Krieg 1914-1918 teilgenommen haben. Deshalb können die Amerikaner (der USA) und die Senegalesen nicht ganz ausgeschlossen werden, der Platz der Schweizer ist jedoch problematisch ...

9 Es ist zweifellos kein Zufall, daß es die originellsten unter den marxistischen Denkern der dreißiger und vierziger Jahre sind: Brecht, Walter Benjamin, Gramsci, Wilhelm Reich, die diesen »blinden Fleck« des Marxismus geahnt oder darauf hingewiesen haben.

10 Ich folge hier teilweise Arrighi, Hopkins und Wallerstein (1989).

11 Das wichtigste theoretische Produkt dieser Vision ist vielleicht das Buch von Bahra (1977).

12 In Frankreich war diese Utopie besonders in den Reihen der CFDT lebendig. Sie traf übrigens mit dem Höhepunkt ihrer Anziehungskraft für die Intellektuellen zusammen.

13 So wurde der Mai in Italien genannt, um den Unterschied zum Pariser Mai auszudrücken, der sich schnell, wie ein Lauffeuer verbreitete, aber dafür als weniger tiefgreifend galt. (Anm.d.Übers.)

14 »Die Erneuerung des Nationalismus in Osteuropa ist weniger eine Ursache der gegenwärtigen Situation als ihre Folge« (Hassner 1991, 6).

15 Das einzig Vergleichbare ist die Geschwindigkeit, mit der sich die bestplazierten Repräsentanten der *Nomenklatura* in den privaten Unternehmen wieder die

besten Plätze gesichert haben (diese Plazierung wurde allerdings von langer Hand durch eine ganze Reihe von mafiaartigen Aktivitäten vorbereitet).

16 Vgl. Hassner (1991, 20f): »Der Kalte Krieg bedeutete den Primat der Ost-West-Probleme. Mit seinem Ende haben diese zugleich ihre Priorität und ihre Besonderheit gegenüber den Nord-Süd-Beziehungen verloren. In der Dritten Welt, insbesondere in Afrika, ist die Situation besonders dramatisch. Unter den Afrikanern und Asiaten findet man die größte Anzahl der Opfer des Rassismus, der Kandidaten für Auswanderung und der Flüchtlinge, die Meere und Kontinente überqueren. Aber vor allem sind es die Ost-West-Verhältnisse selbst, die mehr und mehr den Nord-Süd-Verhältnissen ähneln. Gewiß, weder das Elend noch die kulturelle Distanz im Verhältnis zum Westen sind in Mitteleuropa oder selbst in der Sowjetunion die gleichen wie in Afrika. Aber das Primat der ökonomisch-sozialen Spaltungen und Konflikte im Verhältnis zu den ideologischen und militärischen holt auch Europa ein. Das Problem mit Polen konzentriert sich, ebenso wie das mit einem großen Teil der Länder der Dritten Welt, auf die Schulden und auf die Auswanderung. Was Mexiko für die Vereinigten Staaten und der Maghreb für Frankreich, das sind der Süden und der Osten Europas (die Türken, die Jugoslawen, und vor allem die Ostdeutschen und die Aussiedler aus Rußland und Polen) für Deutschland und Osterreich.«

17 Die Zauberlehrlinge »entdecken« nun mit Schrecken, daß man nicht die Zeit gehabt hat, die Atomwaffen zu vernichten und daß sie sich »verbreiten« werden. Neben der großen Atommacht wird es bald die mittlere (Rußland) und die kleinen geben: Frankreich, Großbritannien, Ukraine, China, Iran oder Pakistan ...

Was ist eine Politik der Menschenrechte ?

1 Erwähnung als eine der bemerkenswerten Ausnahmen verdient natürlich Claude Lefort (1981).

2 Die Charakterisierung als zeitgenössisch bezieht sich auf die französische und z.T. US-amerikanische Diskussion; in der deutschen Diskussion geht die von Balibar angesprochene Redeweise spätestens auf das Ende der 20er Jahre zurück. (Anm.d.Übers.)

3 »Der Imperativ der Menschenrechte hat sich *definitiv* von den Formen der Politik gelöst.« (Gauchet 1989, XXV, Hervorh. E.B.)

4 Vgl. meinen Beitrag zur »Exterminismus«-Debatte von 1981-82 (Balibar 1983).

5 D.h. des Problems der Politik und des Problems des Politischen. (Anm.d.Übers.)

6 Vgl. das schöne Buch von Emmanuel Terray (1990).

7 In diesem grundlegenden Punkt kann ich den Formulierungen von Claude Lefort nur zustimmen: Die Menschenrechte »gehen immer schon über jede ihrer einmal gefundenen Formulierungen hinaus. Das bedeutet auch, daß jede ihrer Formulierungen die Notwendigkeit ihrer Reformulierung enthält oder daß die errungenen Rechte notwendigerweise dazu berufen sind, die neuen Rechte zu stützen (...) Der demokratische Staat geht über die traditionell dem Rechtsstaat zugewiesenen Grenzen hinaus. Er erprobt die Rechte, die noch nicht in ihn eingegliedert sind.« (Lefort 1981, 67f.)

8 Vermittelt über den »Politen«, den alten »Polisbürger«. (Anm.d.Übers.)

9 Vgl. Ranciere (1990, 62): »So definiert sich die Arbeit der Gleichheit, die nie ein bloßer Anspruch an den anderen oder ein auf ihn ausgeübter Druck sein kann, sondern immer gleichzeitig etwas sein muß, was man sich selbst beweist. Genau dies heißt *Emanzipation.* Emanzipation ist immer das Heraustreten aus einer Minorität. Aber niemand kommt aus der Minderheit heraus denn durch sich ...« Es wäre interessant, diese Umkehrung des etymologischen Sinns des Ausdrucks »Emanzipation« (der aus dem römischen Recht kommt) näher erörtern. Vgl. auch in bezug auf die Frauen (die noch vor den Arbeitern kamen) Sledziewski (1991, 49): »Die Bürgerinnen in den politischen Körper eingliedern heißt, sie gleich den Männern zu Entscheidungsträgerinnen, zu aktiven Subjekten der Revolution zu machen - für viele damals eine unerträgliche Annahme. Dagegen ist die Vorstellung, daß die Männer emanzipatorische Gesetze für die Frau machen, sehr viel beruhigender, da sie so in der Stellung des Objekts bleibt ...«

10 Genau in diese Richtung gehen dann, jede auf ihre Art und mit divergierenden Absichten, die »Erklärungen« des Jahres I (1793) und des Jahres III (1795), die hier unmittelbar die Konzepte der Güter, der Einkommen, der Arbeit, der Industrie, der Dienstleistungen, der Beschäftigung, der Produktion, der Gesellschaftsordnung mit einfließen lassen.

11 Vgl. Gauthier (1992), die inbesondere in Erinnerung ruft, wie seit 1789 die Ausrufung des Kriegsrechts verbunden ist mit der Verteidigung der Wirtschaftsfreiheit gegen die populäre Forderung nach Subsistenzmitteln. Auf der entgegengesetzten Seite formuliert Robespierre angesichts des »neuen Despotismus« der Reichen »die erste theoretische Fassung des universellen natürlichen Rechts auf Existenz, indem er den Widerspruch zwischen der politischen Freiheit und dem natürlichen Recht auf Privateigentum an materiellen Gütern aufbrechen läßt (...) (Er) stellt deutlich heraus, wie die Eigentümer sich selbst in Widerspruch zu der Erklärung-Verfassung setzen, indem sie die *allgemeine Idee des Eigentums* auf die materiellen Güter beschränken ...«

12 Schon Babeuf hatte vom »Recht auf Arbeit« gesprochen (vgl. Dalin 1987, 281ff.) Bei Fourier ist namentlich seine *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen* heranzuziehen: »Ich werde mich darauf beschränken, den Gegenstand anzugeben, der hier zu behandeln wäre, das *Recht auf Arbeit.* Ich habe mich in Acht genommen, mich auf keinerlei Erörterungen jener jüngst erneuerten Träumereien der Griechen einzulassen, jene derart lächerlich gewordenen Menschenrechte. Nach den Revolutionen, die ihre Herrschaft verursacht hat, wird man annehmen müssen, daß wir erneuten Unruhen entgegengehen, weil wir das erste und das einzig nützliche dieser Rechte vergessen haben - das Recht auf Arbeit, von dem unsere Politiker niemals gesprochen haben, gemäß ihrer Gewohnheit, in jedem Zweig ihrer Tätigkeit die grundlegenden Fragen zu überspringen ...« (3. Teil, Neuausgabe 1967, 219)

13 Siehe den Text der einschlägigen Debatte in der Nationalversammlung vom 11. und 13. September 1848 (Kahn 1978).

14 Zur Thematik des *Kollektivismus* im Sozialismus des 19. Jh. vgl. Angenot 1992.

15 Bekanntlich ist das Recht auf Arbeit, mit diversen Klauseln versehen, symbolisch in die Präambel der französischen Verfassung von 1946 aufgenommen worden (dies wurde 1958 bestätigt), ebenso in die *Universelle Erklärung der Menschenrechte* von 1948, die von der UNO beschlossen wurde. Als Gegenstück zur

Pflicht, zu arbeiten, bildete es auch einen Grundpfeiler der sukzessiven sowjetischen Verfassungen.

16 Man kann dies mit dem vergleichen, was Robert Salais (1986, 254) die »faktische Gemischtheit« des gegenwärtigen Eigentums nennt, die er den antithetischen Vorstellungen von entweder privaten oder öffentlichen Unternehmen entgegensetzt.

17 Aufschlußreich ist der Vergleich mit dem *Code Civil* von 1804: »Das Eigentum ist das Recht, die Sachen absolut (sie) frei zu nutzen und über sie zu verfügen, sofern man dadurch keinen durch Gesetz und Verordnung verbotenen Gebrauch von ihnen macht.« (Art. 544) Man lese hierzu die brillante Interpretation von Elisabeth G. Sledziewski, die den Abstand zwischen dieser Formulierung »nach römischer Art« und dem Text von 1789 hervorhebt und zu dem Schluß kommt, daß die Hauptfunktion des eigentlich bürgerlichen »Individualismus« (des *Code Civil*) darin besteht, »das Politische 'einzusparen', indem die 'Staatsmacht' direkt auf die Behandlung der individuellen Interessen verwendet wird« (1989, 44f.).

18 Den Kern der Enteignung der Arbeiter (genauer: der Individuen als Arbeiter) bildet daher die Teilung von »Handarbeit« und »Kopfarbeit« in ihren unterschiedlichen Formen und unter all ihren Bedingungen: Ungleichheiten der Ausbildung, Parzellierung der Arbeitsaufgaben, Verbot der »horizontalen« Kommunikation. Dadurch wird kontrastierend die organische Funktion hervorgehoben, die geistige Tätigkeit in jeder wirklichen Aneignung erfüllt, mithin auch im Eigentum selbst.

19 Oder der totalen *Besitznahme* (i.O. dt.). Hegel unterscheidet den *Besitz* oder die Besitzergreifung vom *Eigentum*, stellt zwischen beiden aber eine strenge Korrelation her, indem er das Eigentum zur rechtlichen, d.h. »objektiven« Form des subjektiven Besitzes erklärt: »Daß ich etwas in meiner selbst äußeren Gewalt habe, macht den *Besitz* aus, so wie die besondere Seite, daß Ich etwas aus natürlichem Bedürfnisse, Triebe und der Willkür zu dem Meinigen mache, das besondere Interesse des Besitzes ist. Die Seite aber, daß ich als freier Wille mir im Besitze gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher Wille bin, macht das Wahrhafte und Rechtliche darin, die Bestimmung des *Eigentums* aus.« (*Rechtsphilosophie*, §45). Marx hat wiederum im *Kapital* dieselben Begriffe aufgenommen, aber ihre Stellung vertauscht, wodurch er Besitz als »gesellschaftliches Verhältnis« der Aneignung denken kann (vgl. Balibar 1968, 114-123, dt. 303-312; zuletzt Andreani 1989, 397ff.)

20 Die folgenden Ausführungen sind dem von C.B. Macpherson einst ausgeführten Gedanken eines »politischen Eigentumsbegriffs« sehr verpflichtet, so sehr sie auch, vor allem wegen der inzwischen eingetreten Veränderungen des historischen Kontextes, im Detail davon abweichen. Macphersons Gedanke ist der, daß die politischen Grundlagen des Rechts auf Eigentum in dem Moment wieder in Bewegung geraten werden, wie in den »Quasi-Markt-Gesellschaften«, in denen wir leben, die wirtschaftliche und soziale Entwicklung dazu zwingt, vom Eigentum als dem »Recht zur Ausschließung« überzugehen zum Eigentum als dem »Recht, nicht ausgeschlossen zu werden« vom Zugang zu bestimmten Gütern, bzw. zum »Recht auf einen bestimmten Typ von Gesellschaft« (Macpherson 1973, 133ff.). Vgl. die Interpretation bei Ruiz (1985), der gut zeigt, daß die Blockierung des Nachdenkens über das Eigentum der Illusion einer Trennung von Ökonomie und Politik zugrundeliegt.

21 Dupuy (1986) spricht diesbezüglich von einer »konfliktuellen Gemeinschaft«. Das diesbezügliche »Subjekt« sind dann die Abstimmungs- und Kontrollmechanismen zwischen den individuellen und vor allem kollektiven Subjekten (den Firmen, den Staaten, potentiell den Assoziationen), denen bestimmte Kräfteverhältnisse zugrundeliegen.

22 Vgl. Henry 1986 und Levy 1990, 193ff. (»Das Bewußtsein ist individuell, aber das Denken ist kollektiv.«)

23 Auf diese Frage sollte ich zurückkommen, enthält sie doch in gewisser Weise wiederum die Aporien einer Politik der Menschenrechte in ihrer Totalität. Sie bildet gleichsam die Grabstätte des Moralismus oder einer abstrakt juristischen Sichtweise der Politik, aber auch ihrer abstrakten Umkehrungen. In einer Welt, in der die disproportionale Verteilung der Reichtümer mehr denn je Hand in Hand geht mit einer ebensolchen der Fähigkeiten zur Vernichtung des Gegners, d.h. in einer Welt, in der die wichtigste Grenze (ob man sie nun mit »Nord-Süd« oder anders bezeichnet, denn der »Süden« ist überall) tendenziell *zwei verschiedene Menschheiten* voneinander trennt, eine, die beständig der Gewalttätigkeit ausgesetzt ist, und eine andere, die sich ebenso beständig gegen die erste wappnet, kann eine Politik der Menschenrechte nicht *prinzipiell* gewaltfrei sein. Allerdings kann sie ebensowenig bei dem Gedanken stehenbleiben, die Gewalt (der Massen, der Beherrschten) sei, mit dem berühmten Satz, »der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht« (MEW 23, 779). Dies nicht nur, weil die Herrschenden schließlich Wege gefunden zu haben scheinen, um dafür zu sorgen, daß sich die Gewalt der Beherrschten immer wieder gegen diese selbst wendet, sondern weil die Gewalt nicht mehr nur als *Mittel* - wenn sie es je gewesen ist - sondern zunehmend als *Bedingung* der Existenz zu betrachten ist. Wenn sich die Unterscheidungen zwischen Sicherheit und Unsicherheit, öffentlicher und privater Gewalttätigkeit, militärischer und ökonomischer Gewaltanwendung, ja selbst zwischen menschlicher Gewalt und den sogenannten »Naturkatastrophen« tendenziell verwischen, kann das Problem nicht mehr sein, die Gewalt einfach (durch das Recht) zu regulieren, sie (durch den Staat) nach außen zu drängen oder (durch die Revolution) ihre Ursachen zu beseitigen. Es geht vielmehr darum, eine Praxis der »Gegen-Gewalt« zu organisieren, d.h. im Innern der Politik den kollektiven »Kampf« gegen alle Formen der Gewalt zu entwickeln, die zugleich vielfaltig und interdependent sind. Ich wäre versucht, zu glauben, daß die heute so genannte politische Passivität oder Entmutigung der Massen weniger einem »Ende der Ideologien« oder der Geschichte zuzuschreiben ist als vielmehr der extremen Ungewißheit der Perspektiven und der Strategien dieses neuen Typs von »Kampf«.

Literaturverzeichnis

Adler, A. und Jean Rony, 1980: *L'internationale et le genre humain.* Paris

Althusser, Louis, 1978: *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste français.* Paris (dt. : »Wie es in der Kommunistischen Partei nicht weitergehen kann«, in: *Krise des Marxismus?* Hamburg 1979.)

1978a: »Enfin la crise du marxisme«, in: *II Manifesto: Pouvoir et opposition dans les sociétés post-revolutionnaires*, Paris (dt.: »Die Krise des Marxismus«, in: *Krise des Marxismus?* Hamburg 1979)

1978b: »II marxismo come teoria 'finita', in: *Discutere lo Stato.* Bari

Anderson, Benedict, 1983: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London

Andreani, Tony, 1989: *De la société* à *l'histoire*, Bd.l. Paris

Angenot, Marc, 1992: *Le socialisme anticipé.* Paris

Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft.* Frankfurt/M. 1955, München [5]1986 *(The Origins of Totalitarianism.* New York 1951)

Arrighi, Giovanni, K. Terence Hopkins und Immanuel Wallerstein, 1989: *Antisystemic Movements.* London, New York

- 1991: »1989, The Continuation of 1968«, Paper prepared for the XIth International Colloquium on the World-Economy (»1989, The End of an Era?«), Starnberg

Badiou, Alain, 1991: *D'un désastre obscur. Droit, Etat, Politique.* La Tour d'Aiguës

Bahro, Rudolf, 1977: *Die Alternative.* Frankfurt/M

Balibar, Étienne, 1968: »Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique«, in: L.Althusser, E.Balibar, *Lire le Capital,* Paris 1968 (dt.: »Über die Grundbegriffe des historischen Materialismus«, in: L.Althusser, E.Balibar, *Das Kapital lesen.* Reinbek 1972)

G. Bois u.a., 1979: *Ouvrons la fenêtre, camarades.* Paris

1983: »Longue marche pour la paix«, in: E.P.Thompson u.a., *L'Exterminisme. Armement nucléaire et pacifisme.* Paris

1985: »Intellectuels, idéologues, idéologie«, in: *Raison présente,* Nr.73

und Immanuel Wallerstein, 1988: *Race, nation, classe. Les identités ambiguës.* Paris (dt.: *Rasse - Klasse - Nation. Ambivalente Identitäten.* Hamburg, Berlin 1990)

1989: »Citoyen sujet - Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: Qui vient après le sujet?«, in: *Cahiers Confrontation,* Nr.20

1990: »Fichte et la frontière intérieure«, in: *Les Cahiers de Fontenay,* ENS Fontenay/Saint Cloud, Nr. 58/59, Juni

Balibar, Renée, 1985: *L'institution du français.* Paris

Benot, Yves, 1984: »Les droits politiques aux immigrés«, in: *Les temps modernes* (Sonderheft »L'immigration maghrébine en France«)

Boubeker, Ahmed, 1982: »Quartier cousin - Les immigrés de la deuxième génération«, in: *Les temps modernes,* Dez.

Braudel, F., 1979: *Le Temps du monde,* Bd.3: *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV-XIII[e] siècle.* Paris

Bricnet, F., und J.-P.Cendron, 1983: *Japon: sabre, paravent, miroir.* Paris

Brunschwig, Henri, 1949: *La Colonisation française.* Paris

1960: *Mythes et réalités de l'impérialisme colonial français.* Paris

Carré de Malberg, R., 1920: *Contribution à la théorie générale de l'État.* Paris (Neuausgabe 1962)

Castel, Robert, 1991, in: *Face à l'exclusion: le modèle français,* hgg.v. J.Donzelot. Paris

Coleman, J., 1988: »Property and Poverty«, in: J.H. Burns (Hg.): *The Cambridge History of Medieval Political Thought.* Cambridge

Couper, Kristin, Ulysses Santamaria, 1985: »Grande-Bretagne: la banlieue est au centre«, in: *Cahier de Banlieue 89: citoyenneté et métissage,* Beilage zu *Murs, murs,* Nr. 11

Chevalier, Louis, 1984: *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIXème siècle.* Paris (Neuausgabe)

Culmann, Henri, 1950: *L'Union française* (»Que sais-je«). Paris

Dalin, Victor, 1987: *Gracchus Babeuf à la veille et pendant la Révolution française 1785-1794.* Moskau

De Rudder, Véronique, 1980: »La tolérance s'arrête au seuil«, in: *Pluriel,* Nr.21

1983: »L'exclusion n'est pas le ghetto - les immigrés dans les HLM«, in: *Projet,* Nr.171-172, Jan.-Feb.

De Wenden, Catherine, 1984: »Les immigrés, enjeu politique«, in: *Les temps modernes* (Thema »L'immigration maghrébine en France«)

Donzelot, Jacques, 1984: *L'invention du social.* Paris

Dujardin, P. 1979: *1946: Le droit mis en scène.* Grenoble

Dupuy, René-Jean, 1985: »Réflexions sur le patrimoine commun de l'humanité«, in: *Droits,* Nr.1 (»Destins du droit de propriété«), Paris

1986: *La Communauté internationale entre le mythe et l'histoire.* Paris

Edelman, B., 1971: »Notes sur le fonctionnement de l'idéologie juridique - Les élections des Algériens aux institutions représentatives du personnel«, in: *La Pensée,* Nr. 156 (wieder abgedruckt in: ders., *Le droit saisi par la photographie.* Paris)

1978: *La Légalisation de la classe ouvrière,* Bd.1: *L'entreprise.* Paris

1983: »Le Droit et les immigrés«, in: *Actes du colloque de l'Association des juristes pour la reconnaissance des droits fondamentaux des immigrés.* Aix-en-Provence

Ewald, François, 1986: *L'Etat-providence.* Paris

Foucher, Michel, 1988: *Fronts et frontières. Un tour du monde géopolitique.* Paris.

Fourier, Charles: *Théorie des quatres mouvements et des destinées générales* (1808), hgg.v. S.Debout. Paris (dt.: *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen,* hgg.v. Th.Adorno, eingel.v. E.Lenk. Frankfurt/M. 1966)

Freud, Sigmund: »Massenpsychologie und Ich-Analyse« (1921), in: *Ges. Werke* Bd. XIII. London 1940

Furet, François, 1991: »Les Russes finissent la Révolution française«, in: *Libération,* 27.8.

Gallissot, René, 1985: »Le racisme n'est pas chez L'Autre«, in: *L'Homme et la Société,* Nr.75-76 (Teil I) und 77-78 (Teil II).

1986: »Nationalité et citoyenneté«, in: *Après demain* (Sonderheft »Devenir français«), Juli-Sept.

Gauchet, Marcel, 1989: *La Révolution des droits de l'homme.* Paris

Gauthier, Florence, 1988: »Les Déclarations du droit naturel (1789-1793)«, in: *L'état de la France pendant la Révolution,* hgg.v. M.Vovelle. Paris

1988: »De Mably à Robespierre. De la critique de l'économique à la critique du politique«, in: E.P.Thompson u.a., *La Guerre du blé au XVIII^e siècle.* Paris

- 1989: »Le Droit naturel en Révolution«, in: *Permanences de la Révolution.* Paris
- 1992: *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution.* Paris

Girard d'Albissin, Nelly, 1970: *Genèse de la frontière franco-belge. Les variations des limites septentrionales de la France de 1659 à 1789.* Paris

Grumbach, Tiénot, 1983: »L'employeur, le juge et le gréviste«, in: *Travail,* bulletin de l'AEROT, Nr.2-3, Juni.

Guillaumin, Colette, 1972: *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel.* Den Haag

Gunsteren, H.van, 1976: *The Quest for Control. A Critique of the Rational-Central-Rule-Approach in Public Affairs.* Wiley

Hassner, P., 1991: »L'Europe et le spectre des nationalismes«, in: *Esprit,* Oktober

Hauriou/Gicquel, 1980: *Droit constitutionnel et institutions politiques.* 7. Aufl., Paris

Hegel, G.W.F.: »Die Verfassung Deutschlands«, Werke in zwanzig Bänden, Red. E.Moldenhauer u. K.M.Michel, Bd.l. Frankfurt/M. 1971
Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821).

Henry, Paul, 1986: »On ne remplace pas un cerveau par une machine«, in: *Intelligence des mécanismes, mécanismes de l'intelligence,* hgg.v. J.-L. Le Moigne. Paris.

Hill, Christopher, 1975: *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution.* London

Hobsbawm, Eric, 1968: *Industry and Empire.* Harmondsworth

Jazouli, Adil, 1981: »La nouvelle génération de l'immigration«, in: *Droit et Liberté,* April
1982: »La nouvelle génération et l'action culturelle contestataire«, in: *Migrant-Formation,* Nr.50, Oktober

Joxe, Alain, 1991: *Voyage aux sources de la guerre.* Paris

Kahn, Jean-François (Hrsg.), 1978: *Ainsi parlait la France. Les heures chaudes de l'Assemblée nationale.* Paris

Kantorowicz, Ernst H., 1951: »'Per patria mori' in medieval political thought«, in: *American Historical Review,* Nr. 56

Labica, Georges, 1990: »Le Communisme enfin possible?« in: *M (Mensuel, marxisme, mouvement),* Nr. 36, März-April.

Leca, Jean, 1983: »Questions sur la citoyenneté«, in: *Projet,* Jan.-Feb.

Lefort, Claude, 1980: »Droits de l'homme et politique«, in: *Libre,* Nr.7 (wiederabgedruckt in: *L'invention démocratique,* Paris 1981)

Le Gallou, J-Y., Club de l'Horloge, 1985: *La Préférence nationale: réponse à l'immigration.* Paris

Legendre, P., 1968: *Histoire de l'administration.* Paris

Le Goff, Jacques, 1985: *Du silence à la parole. Droit du travail, société, État (1830-1985).* Quimper

Lévi-Strauss, Claude, 1983: *Le regard éloigné.* Paris

Lévy, P., 1990: *Les Technologies de l'intelligence: l'avenir de la pensée à l'ère informatique.* Paris

Linhart, Robert, 1978: *L'Établi.* Paris (dt.: *Eingespannt.* West- Berlin 1979)

Lochak, D., 1985: *Étrangers: de quel droit?* Paris

Macpherson, Crawford Brough, 1973: *Democratic Theory. Essays in retrieval.* Oxford (dt.: *Demokratietheorie.* München 1977)

Mangin, S., 1983: »Vers de nouveaux droits?«, in: *Projet,* Nr.171-172, Jan.-Feb.

Mazauric, Claude (Hrsg.), 1988: Babeuf: *Écrits.* Paris.

Meillassoux, Claude, 1974: *Femmes, greniers et capitaux.* Paris 1974 (dt. : *Die wilden Früchte der Frau.* Frankfurt/M. 1978)

MEW = *Marx-Engels Werke.* Berlin/DDR 1957ff.

Moore, Stanley, 1963: *Three Tactics. The Background in Marx.* New York

Murard, L., und P. Zylberman, 1976: *Le petit travailleur infatigable ou le prolétaire régénéré.* Paris

Noiriel, Gérard, 1984: *Longwy. Immigrés et prolétaires 1880-1980.* Paris
1986: *les Ouvriers dans la société française. XIX"-XX' siècle.* Paris

Oriol, P., 1985: *Les Immigrés: métèques ou citoyens.* Paris

Perotti, A., 1983: »Ces étrangers qui sont aussi la France«, in: *Projet,* Nr.171-172, Jan.-Feb.

Plongeron, B., 1981: »Citoyenneté et idée de nationalité en France«, in: *Le Droits politiques des immigrés,* hrgg. von der Zeitschrift *Études.* Paris

Proudhon, P.J., 1840: *Qu 'est-ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement.* Neuausgabe Paris 1966

Rancière, Jacques, 1987: *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle.* Paris

1990: »Les usages de la démocratie«, in: *Aux bords du politique.* Paris

- 1990a: »La communauté des égaux«, in: *Aux bords du politique.* Paris.

Reberioux, M., 1986: »Citoyens et prolétaires«, in: *Après- demain,* Juli-Sept. (Sonderheft »Devenir français«)

Rey, P.-Ph., u.a., 1975: *Capitalisme négrier.* Paris

Robelin, Jean, 1990: »L'internationale sans genre humain«. In: *Procès,* Nr. 19

Rony, Jean, 1982: »Préliminaires à une 'troisième voie': le Parti communiste italien et l'URSS«, in: L.Marcou (Hg.) *L'U.R.S.S. vue de gauche.* Paris.

Ruiz, Carlos, 1985: »Très Criticas a la Teoria Elitista de la Democracia«, in: *Opciones,* Revista del Centra de Estudios de la Realidad Contemporanea, Academia de Humanismo cristiano, Santiago (Chile), Nr.6

Salias, Robert, 1986: *L'Invention du chômage.* Paris

Sayad, Abdelmalek, 1981 /82: »La naturalisation, ses conditions sociales et sa signification chez les immigrés algériens«, in: *Greco 13,* Nr.3 und Nr.4-5.

1984: »État, nation et immigration: l'ordre national à l'épreuve de l'immigration«, in: *Peuples méditerranéens,* Nr. 27-28

Sève, Lucien, 1990: *Communisme: quel second souffle?* Paris.

Sledziewski, Elisabeth G., 1989: *Révolutions du sujet.* Paris

1991: »Révolution française: le tournant«, in: *Histoire des femmes,* hgg.v. G.Duby und M.Perrot, Bd.IV: *Le XIX' siècle.* Paris

Soboul, Albert, 1972: »Utopie et Révolution française«, in: *Histoire générale du socialisme,* Bd.l: *Des origines à 1875.* Paris (dt.: *Geschichte des Sozialismus.* Frankfurt, Berlin, Wien)

Suny, Roland, 1991: »The Revenge of the Past«, in: *New Left Review* 186 (dt.: »Sozialismus und Nationalitätenkonflikte in Transkaukasien«, in: *Das Argument,* Nr. 186, März/April 1991).

Terray, Emmanuel, 1990: *La politique dans la caverne.* Paris

Tibon-Cornillot, Michel, 1983: »Le défi de l'immigration maghrébine«, in: *Le Monde,* 23-/24.8.

Tripier, Maryse, 1980: »Syndicat ouvriers français, immigration et crises«, in: *Pluriel,* Nr.21

Vatin, C., 1984: *Citoyens et non-citoyens dans le monde grec.* Paris

Wallerstein, Immanuel, 1979: »Semiperipheral countries and the contemporary world crisis«, in: *The Capitalist World-Economy.* Cambridge, Paris.

Weber, E., 1983: *La Fin des terroirs.* Paris