



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Ideologiekritik und Ideologietheorie in der Debatte um einen
kritischen Rassismusbegriff im deutschen Sprachraum“

verfasst von / submitted by

Lukas Egger, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2016 / Vienna, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 824

Studienrichtung lt. Studienblatt /
Politikwissenschaft
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium

Betreut von / Supervisor

Univ.-Prof. Dr. Birgit Sauer

Inhaltsverzeichnis

1) Einleitung.....	4
1.1) Gegenstand.....	4
1.2) Fragestellung und Ziel der Arbeit.....	7
1.3) Aufbau der Arbeit.....	11
2) Methode.....	13
2.1) Textauswahl.....	13
2.2) Zur Rekonstruktion von Theoriebildungsprozessen.....	14
3) Der Ideologiebegriff von Bacon zu Marx.....	17
3.1) Entwicklung des Ideologiebegriffes.....	17
3.2) Die Ideologiekonzeptionen bei Karl Marx und im Marxismus	19
3.2.1) Neutrale Ideologiekonzeptionen.....	19
3.2.2) Praxeologische Ideologiekonzeptionen.....	20
3.2.3) Kritische Ideologiekonzeptionen.....	22
4) Die deutsche Rassismusdebatte.....	28
4.1) Exkurs zur orthodox-marxistischen Rassismustheorie.....	28
4.2) Zum ontologischen Status von ‚Rassen‘ und ‚Ethnien‘.....	31
4.2.1) Rassenkonstruktion nach Robert Miles.....	31
4.2.2) Rassenkonstruktion in der deutschen Debatte.....	34
4.3) Vom biologistischen zum kulturalistischen Rassismus.....	39
4.4) Rassismus und der ‚national-soziale Staat‘.....	42
4.5) Die ideologische ‚Verkennung‘ des Klassenantagonismus.....	47
4.6) Die praktische Adäquanz des Rassismus.....	49
4.7) Zwischenfazit I.....	52
5) Elemente einer ideologiekritischen Theorie des Rassismus	55
5.1) Kolonialismus als ‚ursprüngliche Rassenkonstruktion‘.....	56
5.2) Der Nationalstaat als strukturell-rassistisches Verhältnis	62
5.3) Die Frage nach dem warum?.....	67
5.4) Zwischenfazit II.....	70
6) Rassismustheorie zwischen Ideologietheorie und -kritik.....	72
6.1) Ideologie- und diskurstheoretische Kritik an der Ideologiekritik.....	72
6.1.1) Die Wesen-Erscheinungs-Problematik der Ideologiekritik.....	72
6.1.2) Der Ökonomismusvorwurf.....	77
6.1.3) Das Asymmetrie-Problem.....	80
6.3) Mehr als ein Phantom: das rassistische Subjekt.....	84
6.4) Zwischenfazit III.....	90
7) Schlussbemerkungen.....	92
7.1) Zusammenfassung der Ergebnisse.....	92
7.2) Thesen zur derzeitigen rassistischen Konjunktur.....	95
7.3) Ausblick.....	99
Literaturverzeichnis.....	101
Abstracts:.....	108

1) Einleitung

1.1) Gegenstand

„Theorie will benennen, was insgeheim das Getriebe zusammenhält. [...] Sie möchte den Stein aufheben, unter dem das Unwesen brütet; in seiner Erkenntnis allein ist ihr der Sinn bewahrt“
(Adorno 2003c: 196)

Die gegenwärtige rassistische Konjunktur in großen Teilen der westlichen Welt, die spätestens mit den Wahlerfolgen rechtspopulistischer Parteien in vielen europäischen Staaten kaum noch bezweifelt werden dürfte, wird in der Presse des Öfteren mit der Situation Anfang der 1990er Jahre verglichen. Damals, kurz nach der Wiedervereinigung Deutschlands, gab es in weiten Teilen des Landes, vor allem in der ehemaligen DDR, eine Welle rassistischer Aufmärsche und Anschläge, die schließlich in den Pogromen von Hoyerswerda und Rostock-Lichtenhagen ihren Höhepunkt erreichen sollten. Wie heute wurden AsylbewerberInnen, MigrantInnen und jene, die als solche identifiziert wurden, Opfer der Gewaltexzesse. Die deutsche Linke war auch aufgrund der weitestgehenden Absenz einer kritischen Theoriebildung zu Rassismus völlig überrascht von der damaligen Situation und begann – auch durch den Druck selbstorganisierter, migrantischer AntirassistInnen (Bojadžijev 2008: 15) – erstmals systematisch rassismustheoretische Schriften aus dem angelsächsischen und französischen Raum zu rezipieren und weiter zu entwickeln, während diese im Mainstream der akademischen Sozialwissenschaft der BRD weiterhin ignoriert wurden.

„Es blieb kleinen linken Verlagen, Zeitungen und Zeitschriften, einzelnen Wissenschaftlern und außeruniversitären Gruppen überlassen, den intellektuellen Transfer vor allem aus dem englisch- und französischsprachigen Ausland zu organisieren, der für die Debatte um eine kritische Rassismustheorie und um neuere, weiterreichende sozialwissenschaftliche oder sozialgeschichtliche Forschungsansätze notwendig ist.“ (Müller 2002: 230)

Im Argument-Verlag aus Hamburg, sowie der dazugehörigen Zeitschrift – um nur ein Beispiel unter vielen zu nennen – erschienen Texte und Bücher von Stuart Hall, Robert Miles, Étienne Balibar und anderen RassismusforscherInnen. Dies ermöglichte erstmals im deutschen Sprachraum eine theoretische Debatte über die inhaltliche Bestimmung und die Funktionsweise von Rassismus. Die in dieser Zeit entstandenen Aufsätze fallen in den Kontext einer breiteren Diskussion um den marxistischen Ideologiebegriff und bilden somit einen Knotenpunkt, an dem die drei großen Innovationen innerhalb des Marxismus des 20. Jahrhunderts zusammenlaufen: die Ideologiekritik im Rahmen sowie im Anschluss an die Kritische Theorie der Frankfurter Schule, die Ideologietheorie in der Tradition des strukturalen Marxismus sowie die postmarxistische bzw.

poststrukturalistische Diskurstheorie.

In den ersten beiden Theorieströmungen wurde versucht das Konzept ‚Ideologie‘ jenseits des orthodox-marxistischen „Weltanschauungsmarxismus“ (Heinrich 2004a: 25) neu zu konzipieren und als Werkzeug zur Analyse gesellschaftlicher Bewusstseinsformen anzuwenden. Während in der Tradition der Kritischen Theorie, die mit Namen wie Theodor W. Adorno, Max Horkheimer oder Herbert Marcuse verbunden ist, ein Verständnis von Ideologie als ‚gesellschaftlich notwendig falschem Bewusstsein‘ etabliert wurde, wurde in der Tradition des ‚strukturellen Marxismus‘ im Anschluss an Louis Althusser Ideologie als gelebtes Verhältnis zu den gesellschaftlichen Existenzbedingungen definiert. Während in der Kritischen Theorie Ideologie also rein *kritisch* verstanden wird, weswegen dieser Strang des Marxismus auch als ‚Ideologiekritik‘ bezeichnet wird, entwickelte Althusser einen *neutralen* Ideologiebegriff, der Ideologie im Rahmen gesellschaftlicher Praxisformen verortet und sich nicht mehr ausschließlich der Kritik von Ideologien, sondern vor allem deren Funktionsweise zuwendet. Diese Konzeption wird meist als *Ideologietheorie* bezeichnet. Die Auffassungen Althussters wurden von TheoretikerInnen wie Stuart Hall, Michel Pêcheux und anderen weiterentwickelt. Einige an Althusser geschulte AutorInnen wie Michel Foucault oder Ernesto Laclau verwarfen in ihren Schriften den Ideologiebegriff vollständig und begründeten die theoretische Strömung des Poststrukturalismus bzw. Postmarxismus, der sich nicht mehr um die Frage nach dem Zusammenhang von Bewusstsein und materiellen Verhältnissen bewegt, sondern davon ausgeht, dass es anmaßend wäre, sich über den Wahrheitsgehalt von Aussagen bzw. Ideologien den Kopf zu zerbrechen, da letztlich alle Wissensformen relative, subjektive ‚Wirklichkeitskonstruktionen‘ seien.¹ Die Auseinandersetzungen zwischen diesen – hier ein wenig idealtypisch und damit verkürzt gezeichneten – drei gesellschaftstheoretischen Unternehmungen, bilden den Hintergrund der Debatte in Deutschland, die ich in meiner Arbeit rekonstruieren will. Wie noch deutlich werden wird, diente der Ideologiebegriff dabei als Instrumentarium rassistische Subjektivierungsformen und Ausschlusspraxen mit der kapitalistischen Produktionsweise in Beziehung zu setzen.

Die deutsche Rassismus- und Ideologiedebatte war jedoch nach ihrem Zenit Mitte der 1990er Jahre nicht einfach zu Ende. Die Beteiligung der FPÖ, unter der Führung Jörg Haiders an der österreichischen Regierung im Jahr 2000 führte dazu, dass Ansätze, die bereits zehn Jahre zuvor

1 Die Frage, ob Foucault diesem Theoriestrang so einfach zugerechnet werden kann, ist natürlich nicht so leicht beantwortbar, wie ich es hier suggeriere. Dennoch halte ich es für keinen Zufall, dass er zum wichtigsten Stichwortgeber der poststrukturalistischen Theoriemode avanciert ist. Ebenso wird der Begriff ‚Postmarxismus‘ auch zur Bezeichnung anderer, neuerer marxistischer Theorien, jenseits des Poststrukturalismus verwendet. In dieser Arbeit wird aber unter dem Begriff ‚Postmarxismus‘ lediglich die an Ernesto Laclau und Chantal Mouffe anschließende Theoriebildung verstanden, während die verschiedenen Versuche im 20. Jahrhundert den orthodoxen Marxismus der II. Internationale auf Basis der Marx'schen Theorie hinter sich zu lassen als ‚Neomarxismus‘ bezeichnet werden.

konzipiert und diskutiert, wieder aufgegriffen und zum Teil auch weiterentwickelt wurden. Die Ähnlichkeit der heutigen Situation, sowohl mit jener Anfang der 1990er Jahre, als auch mit jener Anfang der 2000er in Österreich bietet dementsprechend Anlass, sich erneut mit den in diesen Kontexten entstandenen Theorien über Rassismus und Ideologie auseinanderzusetzen.

Es ist fraglich, ob Vergleiche mit den 1990er Jahren, mit der Situation Anfang der 2000er Jahre in Österreich oder gar Parallelen mit den 1930er Jahren, wie sie im Feuilleton ebenso gezogen werden, helfen, die derzeitige Konjunktur des Rassismus zu begreifen. Schon Marx wusste, dass es in Situationen der gesellschaftlichen Unruhe Sicherheit verschafft, „ängstlich die Geister der Vergangenheit“ heraufzubeschwören, dies zeitweise jedoch dazu führt die augenblickliche Lage zu mystifizieren und „vor ihrer Lösung in der Wirklichkeit zurückzuflüchten“ (MEW 8: 116). Eine Einschätzung der autoritären Tendenzen im Hier und Jetzt – die beispielsweise an der Militarisierung des Grenzregimes an den Außengrenzen der EU deutlich und nicht selten rassistisch legitimiert werden – sowie die Analyse des gegenwärtigen Rassismus bedarf keiner wie auch immer gearteten historischen Vergleiche, sondern einer Untersuchung der konkreten Situation, die zu dieser rassistischen Konjunktur geführt hat.

2002 gingen Karakayalı und Tsianos noch davon aus, dass sich nach dem definitiven Ende des fordistischen Migrationsregimes und dem Gastarbeitersystem ein neues, kohärentes System der staatlichen Regulierung von Migration herausbilden würde. Dieses zeichne sich dadurch aus, dass an die Stelle der staatlichen Interventionspolitik zur Steuerung des Angebots an migrantischer Arbeitskraft der Staat nunmehr „illegale Migration bis zu einem gewissen Grad duldet und mit unsicheren Rechtstiteln flankiert“ (Karakayalı/Tsianos 2002: 259). In den vergangenen Jahren wurde jedoch die Brüchigkeit dieses Systems deutlich. Die Dublin-II und Dublin-III-Verordnungen der EU und die damit verbundene intensiviertete Kontrolle der EU-Außengrenzen sind als Versuch zu interpretieren, ein solches postfordistisches Migrationsregime zu stabilisieren und zugleich deren Kosten von den ökonomischen Metropolen innerhalb der EU auf dessen Peripherie im Süden abzuwälzen. Dieses ‚Dublin-System‘ kam in Bedrängnis, als es sich gegen die zahlreich aus dem Nahen Osten und Afrika nach Europa kommenden Flüchtenden, selbst unter Einsatz massiver, bisweilen tödlicher Repression als wirkungslos erwiesen hat. Die derzeitige, in beinahe sämtlichen EU-Staaten beobachtbare, Tendenz hin zu isolationistischem Nationalismus sowie die damit verbundene rassistische Konjunktur sind jenseits von dieser Krise des Migrationsregimes nicht zu erfassen. Wer also die augenblickliche rassistische Mobilisierung verstehen will, kommt nicht umhin, den Zusammenhang zwischen staatlicher Regulierung von Migration, internationalen Kräfteverhältnissen, ökonomischen Erfordernissen, sowie den Strategien von einzelnen AkteurInnen, Staaten und Staatenblöcken zu untersuchen.

Da die vorliegende Arbeit eine solche Untersuchung, die vor allem empirisch vorgehen müsste, nicht leisten kann und auch nicht will, bleibt ihr Anspruch bescheiden: Sie will auf Basis der deutschen Rassismusdebatte seit den 1990er Jahren die wissenschaftstheoretischen Grundlagen einer kritischen Theorie des Rassismus ausloten und zugleich Plädoyer für den Ideologiebegriff sein, der es – so meine These – im Gegensatz zu poststrukturalistischen Theorien möglich macht, Bewusstseinsformen an der Schnittstelle von objektiven gesellschaftlichen Verhältnissen und deren subjektiver (Re-)Produktion zu analysieren. Der Anspruch dieser Arbeit ist also nicht die gegenwärtige rassistische Konjunktur zu erklären, sondern einen Beitrag zur längst nicht abschließend geklärten Frage zu leisten, *was* denn da eigentlich eine Konjunktur erlebt, wie also der Rassismus – sofern man von ihm in der Einzahl überhaupt sprechen kann, was noch Gegenstand dieser Arbeit sein wird – theoretisch bestimmt werden kann. Meine Motivation ist demnach, trotz der Abstraktheit des behandelten Themas, keine ausschließlich theoretische, sondern eine konkret-antirassistische. Schließlich gibt es nach Althusser keine Taktik, die nicht auf Strategie angewiesen ist und keine Strategie, die nicht auf Theorie basiert (Althusser 2011: 309).

1.2) Fragestellung und Ziel der Arbeit

Worin sich die Situation heute maßgeblich von jener vor ein oder zwei Jahrzehnten unterscheidet, ist, dass sich der Begriff ‚Rassismus‘ in der öffentlichen Debatte weitestgehend durchgesetzt hat. Nach Manuela Bojadžijev wurde dieser Terminus seit seinem Aufkommen größtenteils als unwissenschaftlich, übertrieben und moralisierend wahrgenommen. Erst mit der Aufdeckung einer Mordserie durch den ‚Nationalsozialistischen Untergrund‘ (NSU) im Jahr 2011 habe sich dies in Deutschland ein wenig geändert. Seitdem sei in Deutschland auch von staatsoffizieller Seite des öfteren von ‚Rassismus‘ die Rede, wo früher höchstens Begriffe wie ‚Fremdenfeindlichkeit‘ verwendet wurden. Dennoch werde Rassismus in der Mehrheitsgesellschaft immer noch als unwesentliches Vorurteil wahrgenommen, dessen wissenschaftliche Theoretisierung demnach zu vernachlässigen sei (Bojadžijev 2015: 49ff.). Für den zivilgesellschaftlichen Antirassismus ist ähnliches zu bemerken. Er bleibt meist moralisch und auf Identitätspolitik beschränkt und hütet sich davor, einen grundsätzlichen Zusammenhang zwischen Rassismus und dem gesellschaftlichen Ganzen herzustellen. Stattdessen entwickelte sich seit den 1990er Jahren eine Arbeitsteilung zwischen Staat und Zivilgesellschaft, welche die pädagogische und repressive Bearbeitung der rassistischen Subjekte zum Ziel hat, diese dabei allerdings als Ergebnisse individueller Impertinenz

markiert und somit die Verfasstheit der Gesellschaft implizit von jeder Verantwortung für den Rassismus freispricht:

„Es bedarf nur eines geringen hermeneutischen Geschicks um in dem Topos ‚Gegen Hass und Gewalt‘ den Sinnhorizont des therapeutischen und des repressiven Staatsapparats wiederzuerkennen. Der ‚Aufstand der Anständigen‘ ist die Akklamation für die bestehende staatliche Ordnung; Zivilcourage, die einst sich gegen deren Anforderungen stellte, wird zu ihrer Affirmation.“ (Müller 2002: 227)

Die Gründe dafür liegen nicht zuletzt in der antirassistischen Theoriebildung selbst. Jost Müller diagnostizierte der kritischen Rassismustheorie in Deutschland 2002, sowohl im akademischen Betrieb als auch in der öffentlichen Diskussion marginalisiert zu sein. Zugleich bemängelte er an der kritischen Rassismusforschung, dass diese nur selten die rassistischen Ein- und Ausschlusspraxen mit einer grundsätzlichen Kritik der kapitalistischen Gesellschaftsformation in Zusammenhang gebracht, sondern sich in der Beschreibung formaler Prozeduren erschöpft habe (Müller 2002: 226). Auch Karakayalı und Tsianos werfen der deutschen Rassismusdebatte der 1990er Jahre vor, sich nur ungenügend dem „Zusammenhang zwischen Rassismus, Ökonomie und Staat“ gewidmet zu haben, was daran liegen würde, dass sich in der bundesdeutschen Debatte „ein teilweise legitimer Anti-Ökonomismus etabliert“ habe, „der diese Perspektive zugunsten von diskursanalytischen Ansätzen verdrängt hat“ (Karakayalı/Tsianos 2002: 246; vgl. auch Bojadžijev 2015: 65). Eine kritische Theorie des Rassismus müsse nach Müller ihre marginalisierte Position und ihre Lage im gesamtgesellschaftlichen Betrieb reflektieren, was auch bedeuten würde, „die eigene Theoriebildung der Kritik zu unterziehen“ (Müller 2002: 130). Dabei gelte es auf die Tradition der marxistischen Ideologiekritik zurückgreifen. Er stellt jedoch zugleich fest, dass es bisher kaum Anstrengungen gab, „die marxistische Ideologiekritik, wie sie seit den 20er Jahren des vergangenen Jahrhunderts entwickelt wurde, mit der Diskursanalyse und Ideologietheorie aus den sechziger und siebziger Jahren zu verbinden“ (ebd.: 231).

Diese Aussage muss aus heutiger Perspektive relativiert werden. In den vergangenen Jahren gab es im deutschsprachigen Raum mehrere Publikationen, die sich an einem Vergleich bzw. einer Kombinatorik von Ideologiekritik und Ideologietheorie versucht haben.² Daher versteht sich diese Arbeit als ein weiterer Beitrag zu dieser begrüßenswerten Tendenz, die nach Jahrzehnten der gegenseitigen Ignoranz versucht, die beiden innovativsten Versuche marxistischer Erneuerung des 20. Jahrhunderts in einen theoretischen Dialog miteinander zu bringen. Die konkrete Forschungsfrage lautet daher:

Wie lassen sich ideologiekritische und ideologietheoretische Ansätze für eine kritische Rassismusanalyse kombinieren?

² Vgl. z.B. Hirsch/Kannankulam 2006; Buckel 2006; Keil 2015.

In diesem Zusammenhang soll in der vorliegenden Arbeit auch die Relevanz des Ideologiebegriffes für eine kritische Rassismustheorie herausgearbeitet werden. Die Motivation für dieses Unternehmen resultiert aus meiner persönlichen Unzufriedenheit mit dem Stand der antirassistischen Theoriebildung, die sich sowohl in den akademischen Auseinandersetzungen als auch in anderer Form in außeruniversitären antirassistischen Bewegungen zeigt. Der Fokus wird in neueren, der postkolonialen Theoriebildung nahestehenden Ansätzen, weg von ökonomischen Ausbeutungsverhältnissen auf ‚epistemische Gewalt‘ und ‚koloniale Diskurse‘ gelenkt, was den Rassismus auf gewisse Art und Weise mystifiziert.³ Im Zuge dessen verschwindet der Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher (Re-)Produktion und den rassistischen Subjektivierungsweisen, der gerade über das Ideologiekonzept herzustellen wäre. Der Ideologiebegriff wird in der neueren Theoriebildung als wahlweise ‚essenzialistisch‘, ‚substanzialistisch‘, ‚ökonomistisch‘, oder ‚reduktionistisch‘ verworfen. Stattdessen wird Rassismus nicht mehr ausgehend von seinem Inhalt und seiner Funktion, sondern von seinen Konsequenzen, sowohl für seine Subjekte als auch seine Objekte her gedacht. Die Kritik an der Indienstnahme von Wissenschaft für die Konstitution kolonialer und postkolonialer Herrschaftsverhältnisse wird nicht mehr auf Basis einer Dialektik der Aufklärung, sondern als einseitige Kritik der Aufklärung vorgetragen, die *der* Wissenschaft pauschal ‚Eurozentrismus‘ unterstellt und damit die rassistische Konstruktion des inferioren ‚Anderen‘ von einer Ideologie zum Epistem erhebt. Während sich Ideologien durch deren Kritik noch subjektiv transzendieren und durch die Beseitigung ihrer materiellen Grundlagen auch abschaffen lassen, ist eine allumfassende Wissensformation wie der Eurozentrismus lediglich durch Dekonstruktion sämtlicher Grundpfeiler der als exklusiv westlich verstandenen Rationalität zu durchbrechen (Lazarus/Varma 2008: 315f.). Als Handlungsoptionen kann eine solche Theorie dann auch nichts anderes empfehlen, als das Verständnis von Rassismus einer symbolischen Parteinahme für die subalternen Subjektpositionen zu opfern. Rassismus sei demnach unverständlich für jene, die nicht direkt von ihm betroffen sind, weshalb diese auch jenseits von Selbstreflexion auf angebliche Privilegien keine Handlungsmöglichkeiten hätten. Politische Solidarität und wissenschaftlicher Dialog wird daher in

3 Diese Mystifizierung ergibt sich aus den Grundlagen der postkolonialen Theorie, in der angenommen wird, dass die Persistenz von Rassismus keine Konsequenz der kapitalistischen Logik ist, sondern dieser zuwiderlaufe. Der Kapitalismus hätte demnach eigentlich die Aufgabe gehabt ‚rassische‘ und geschlechtliche Differenzen einzuebneten, anstatt sie zu institutionalisieren und zu reproduzieren. Genau letzteres sei aber geschehen, was für postkoloniale AutorInnen legitimiert, die Eckpfeiler des marxistischen als auch des bürgerlichen Denkens als ‚eurozentrisch‘ zu verwerfen, da die Denkweisen und Kategorien der westlichen Wissenschaftstradition der ‚Differenz‘ der spezifischen Geschichte der ehemaligen Kolonien nicht Rechnung tragen könnten. Zur Kritik an diesen Auffassungen vgl. Chibber 2013.

antirassistischen Zusammenhängen immer schwieriger.⁴ Serhat Karakayalı interpretiert diese Verkümmerng der Rassismustheorie, die in der Praxis zu nichts anderem als Selbstblockaden, Identitätspolitik und Awareness-Konzepten führen kann, als Symptom für das vorläufige Scheitern einer Fusion von Marxismus und Rassismuskritik (Karakayalı 2015: 130). Da die Geschichte des Marxismus jedoch bisher immer eine Geschichte des Scheiterns war, soll in dieser Arbeit gezeigt werden, dass die neomarxistische Rassismustheorie zumindest besser gescheitert ist als ihre postmoderne Ablöse.

Anfangs war es meine Absicht lediglich die Theoretisierungen von Rassismus in der neomarxistischen deutschen Rassismusdebatte in den 1990er Jahren herauszuarbeiten. Dies sollte im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung zwischen *ideologiekritischen* und *ideologietheoretischen* Ansätzen geschehen, die in dieser Debatte häufig gegeneinander ausgespielt wurden.⁵ Dafür wurden die zentralen, in mehreren Sammelbänden zusammengefassten Aufsätze dieses Theoriebildungsprozesses gelesen und bearbeitet. Einige in der Debatte rezipierte, aber nicht direkt in ihrem Kontext entstandene und publizierte Beiträge von ideologiekritischen AutorInnen wurden ebenso eingearbeitet.

Im Zuge der Forschung wurde mir immer mehr bewusst, dass sich die Einordnung der Rassismustheorien der deutschen AutorInnen nicht ohne Rekurs auf die Diskussionen um einen marxistischen Ideologiebegriff und die angelsächsischen und französischen rassismustheoretischen Arbeiten darstellen lassen. Beinahe jeder Text aus der deutschen Debatte verweist auf eine Vielzahl von Theorien, wie jene von Louis Althusser, Stuart Hall, Michel Pêcheux, Étienne Balibar, Theodor W. Adorno, Georg Lukács und vielen anderen. Daher wurde klar, dass das Textpensum verbreitert und der Fokus auch auf die lange Theoriegeschichte um den Ideologiebegriff im Marxismus ausgedehnt werden muss. Da eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Inhalt und Rezeption des Marx'schen Ideologiebegriffs (oder besser: der Marx'schen Ideologiebegriffe) den Rahmen dieser Arbeit mehr als nur sprengen würde, hat dieser Teil lediglich kursorischen und vorbereitenden Charakter.

Um mein Argument plausibel zu machen, werde ich darlegen, welche Konzepte in den einzelnen Texten zur Erklärung von Rassismus entwickelt werden, wie er definiert und worin seine

4 In den ‚whiteness studies‘ und vor allem deren aktivistischer Übernahme in der antirassistischen Szene gehört es mittlerweile zum Standard, Solidarität zwischen weißen und schwarzen AntirassistInnen systematisch zu verunmöglichen. Selbst die Bezeichnung einer Weißen als Antirassistin sei laut Tamara K. Nopper ein Oxymoron: „whites cannot talk or just think through whiteness and structures of white supremacy. They must be committed to either picking up arms for other people (and only firing when the people tell them so), dying for other people, or just getting out of the way. In short, they must be willing to do what the people most affected and marginalized by a situation tell them to do“ (Nopper 2003), um ein besonders skurriles Beispiel aus dieser Szene zu zitieren.

5 Ausnahmen bilden das Projekt Ideologietheorie (PIT) um Wolfgang-Fritz Haug und die Arbeiten von Alex Demirović, die sich stets um eine Verbindung von Ideologiekritik und -theorie bemüht haben.

gesellschaftliche Funktion verortet wird. Anschließend werde ich versuchen, die oft als sich gegenseitig ausschließend gedachten Theoriestränge der Ideologiekritik und der Ideologietheorie an diesem Punkt in einen Dialog zu bringen. Über diese Methode sollen auch die Vorteile, die eine auf einem komplexen Ideologiebegriff basierende marxistische Rassismustheorie gegenüber einer rein diskurstheoretischen Zugangsweise hat, deutlich werden.

1.3) Aufbau der Arbeit

Nach einer kurzen Schilderung meiner Forschungsarbeit und der verwendeten Literatur sollen im ersten Teil der Arbeit die Vorgeschichte, Quellen und Verwendungsweisen des Marx'schen Ideologiebegriffes kurz aufgezeigt werden. Anhand zentraler Texte von Marx, wie der *Deutschen Ideologie*, dem *18. Brumaire* und dem *Kapital*, werde ich darlegen, dass die Verwirrungen um ein adäquates Verständnis des Ideologiekonzepts aus dessen multiplen Verwendungsweisen im Werk von Marx selbst resultiert. Meine These lautet, dass sich entgegen einer unter MarxistInnen gängigen Auffassung bei Marx zwar verschiedene Verwendungsweisen des Ideologiebegriffs finden lassen, diese sich aber weder komplettieren, noch gegenseitig ausschließen müssen. Vielmehr bildet das Marx'sche Werk einen ‚Werkzeugkasten‘ zur Untersuchung ideologischer Konstellationen, die sich eine kritische Gesellschaftstheorie zu Nutze machen kann.

In einem zweiten Teil (Kapitel vier) sollen unter Rückgriff auf die Quellen der deutschen Rassismusdebatte, vor allem der Theorien Robert Miles' und Étienne Balibars, die Eckpunkte und wichtigsten Erkenntnisse der Debatte dargestellt werden und deren Fortschritte bezüglich der funktionalistischen, marxistisch-orthodoxen Rassismustheorie herausgearbeitet werden. Diese liegen beispielsweise darin, ‚Rassen‘ und ‚Ethnien‘ als Konstruktionen ohne realen Kern dechiffriert zu haben, was den naiven Realismus herkömmlicher sozialwissenschaftlicher als auch marxistischer Rassismustheorien korrigieren konnte. Ebenso registrierten ideologietheoretische AutorInnen in Frankreich die Transformation des biologistischen in einen kulturalistischen oder ‚differenziellen‘ Rassismus. In der deutschen Debatte wurde dieses Konzept aufgegriffen und teilweise weiterentwickelt. Dies gilt ebenso für Étienne Balibars Konzept des national-sozialen Staates. Weiters gelang es der kritischen Rassismustheorie im Gefolge Louis Althusser's mit dem Begriff der ‚Verkennung‘ eine nicht-funktionalistische Begründung für die Indienstnahme des Rassismus zur Aufrechterhaltung von Klassenherrschaft geliefert zu haben und zu erklären, warum der Rassismus ‚praktisch adäquat‘ ist, also für die Subjekte eine Möglichkeit bietet, die gesellschaftliche Wirklichkeit sinnvoll und widerspruchsfrei zu ordnen.

Im dritten Teil (Kapitel fünf und sechs) soll unter Rekurs auf zentrale ideologiekritische Texte zur Rassismusthematik gezeigt werden, wo die ideologietheoretische Rassismuskonzeption an ihre Grenzen kommt. Ich werde darlegen, dass die kritische Rassismustheorie in Anschluss an Althusser zu einem Nominalismus tendiert, der unfähig ist die gemeinsamen Qualitäten der verschiedenen, historischen Rassismen auf den Punkt zu bringen, weshalb sie auch keinen strukturellen Grund für seine beständige Reproduktion angeben kann. Rassismus bleibt für die Ideologietheorie eine rein kontingente und keine gesellschaftlich notwendige Bewusstseinsform. Ideologiekritische Ansätze können hier dazu beitragen, diese Lücke zu schließen, indem die spezifische Konstellation der Entstehung des Kapitalismus im Rahmen seiner kolonialen Expansion und auf Basis der Konstituierung des bürgerlichen Nationalstaates als Bedingung der Möglichkeit für die Entstehung rassistischer Bewusstseinsformen verstanden wird und seine unermüdliche Reproduktion in der Fortexistenz derselben Verhältnisse begründet wird. Die zahlreichen Kritiken von IdeologietheoretikerInnen an ideologiekritischen Konzeptionen von Rassismus sowie deren wissenschaftstheoretischen Grundlagen sollen in diesem Zusammenhang ebenso behandelt werden. Gleichzeitig soll gezeigt werden, wie eine Kombinatorik von Ideologiekritik und -theorie helfen kann, die rassistische Ideologie in ihren Wesen begreiflich zu machen.

Abschließend werden im siebenten Kapitel die zuvor entwickelten Thesen zusammenfassend dargestellt. Ebenso sollen dort einige Implikationen der Ergebnisse für die Analyse der aktuellen rassistischen Konjunktur, sowie für die wissenschaftliche Debatte über Rassismus und Antirassismus aufgezeigt werden.

2) Methode

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, mit der Rekonstruktion der neomarxistischen deutschen Rassismusdebatte einen Beitrag zum Verständnis und zur Kritik einer der einflussreichsten ideologischen Formationen der Moderne zu leisten, die in der Gegenwart wieder ein sehr akutes Gefahrenpotential aufweist. Dabei konzentriere ich mich auf materialistische Rassismustheorien, da ich denke, dass innerhalb des neomarxistischen Paradigmas die wissenschaftlich elaboriertesten und im Hinblick auf die praktische Überwindung rassistischer Ideologie und der mit ihr verbundenen Herrschaftsverhältnisse strategisch bedeutendsten Gedanken aufgefunden werden können.

2.1) Textauswahl

Die Texte, anhand derer die Frage nach der Entwicklung einer materialistischen Rassismustheorie in Deutschland geklärt werden soll, stammen zu einem großen Teil aus der Hamburger Zeitschrift *Das Argument*, dem dazugehörigen Verlag, sowie dem *ID-Verlag* aus Berlin. Beide waren in den 1990er Jahren äußerst wichtige Organe der neomarxistischen Theoriebildung in der Bundesrepublik und bildeten daher auch das Zentrum der Auseinandersetzungen um eine kritische Theorie des Rassismus im deutschsprachigen Raum. Gerade *Das Argument* kann als Vorreiterin einer Neukonzipierung von Ideologie- und Rassismustheorie innerhalb des marxistischen Paradigmas gelten. Hier erschienen erstmals wichtige Texte von Stuart Hall, Étienne Balibar oder Robert Miles auf deutsch und wurden damit in die hiesige Debatte eingeführt. Zugleich machte sich Wolfgang Fritz Haug, einer der Herausgeber von *Das Argument*, als einzelner Theoretiker, sowie als Teil des ‚Projekts Ideologietheorie‘ (PIT) maßgeblich um eine marxistische Neuorientierung auf dem Feld von Ideologie- und Rassismustheorie verdient.

Eine Vielzahl der Debattenbeiträge aus den späten 1980er und den 1990er Jahren finden sich in mehreren Sammelbänden,⁶ was die Textbeschaffung und In-Bezug-Setzung derselben ungemein vereinfacht hat. Daneben wurden einige Texte aus der französischen und angloamerikanischen Theorieproduktion eingearbeitet, auf die in den Texten aus der deutschen Debatte explizit oder implizit rekurriert wurde. An vielen Stellen in der behandelten Literatur zur deutschen Rassismusdebatte sind diese Bezüge zu Theorien aus andernorts geführten Diskussionen nicht

⁶ Vgl. Autrata u.a. (Hrsg.) (1989); Redaktion diskus (Hrsg.) (1992); Rähzel (Hrsg.) (2000); Demirović/Bojadžijev (Hrsg.) (2002)

direkt gekennzeichnet und deren Rezeption erschöpft sich in Andeutungen oder kaum ausgeführten Querverweisen. Daher war es notwendig, sich mit den zentralen Fragestellungen und Auseinandersetzungen, die beispielsweise um das ‚Center for Contemporary Cultural Studies‘ (CCCS) in England geführt wurden, auseinanderzusetzen. Oft gewinnen deshalb in der vorliegenden Arbeit die Diskussion von Thesen britischer und französischer TheoretikerInnen die Oberhand gegenüber den eigentlichen Primärtexten aus der deutschen Rassismusdebatte. An manchen Stellen bilden diese selbst eher einen heuristischen Rahmen, innerhalb dessen es möglich ist die breitere neomarxistische Auseinandersetzung um einen adäquaten Ideologie- und Rassismusbegriff in den 1980er und 1990er Jahren zu diskutieren. Die Problemstellungen der Rassismusdebatte in der BRD stellen dabei dennoch den zentralen Fokus der Argumentation dar. Auf Seiten der an der Kritischen Theorie orientierten Ideologiekritik ist zuerst der wichtige Aufsatz Peter Schmitt-Egners zu erwähnen, der unter dem Titel *Wertgesetz und Rassismus* 1976 in der achten Ausgabe der von Hans-Georg Backhaus herausgegebenen Sammelbandserie *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie* erschienen ist. Auch wenn er zum Zeitpunkt seiner Veröffentlichung kaum rezipiert wurde, diente er in Rassismusdebatte der 1990er für ideologie- und diskurstheoretische AutorInnen vor allem zur negativen Abgrenzung von einer als ökonomistisch und reduktionistisch wahrgenommenen Ideologiekritik. Daneben werden die vereinzelt Texte in der deutschen Debatte, die sich an Anknüpfungen und Weiterentwicklungen der Ideologiekritik von Marx und der Kritischen Theorie in Bezug auf den Rassismus versucht haben, ebenso diskutiert. Hier wären die Texte von Detlev Claussen und Alex Demirović zu nennen.

2.2) Zur Rekonstruktion von Theoriebildungsprozessen

Zur Rekonstruktion der Debatte um eine materialistische Rassismustheorie in Deutschland bedient sich die vorliegende Arbeit einem *hermeneutisch-analytischen* Forschungs- sowie *kritisch-rekonstruktiven* Darstellungsverfahren. Der Forschungsgang muss dabei sowohl kontextualisierend als auch interpretativ vorgehen. Da „in politische Theorien immer politische und soziale Konflikte von Gesellschaften eingeschrieben“ (Salzborn 2012: 51) sind, muss die bearbeitete Literatur sowohl sozio-historisch, als auch theoriegeschichtlich in Kontext gesetzt werden. Eine solche Kontextualisierung umfasst zum Beispiel die Frage, warum sich in Deutschland gerade Anfang der 1990er Jahre eine zunehmende Unzufriedenheit vieler marxistischer TheoretikerInnen mit dem damaligen *state of the art* der marxistischen Ideologie- und Rassismustheorie herauskristallisiert hat, im Zuge derer es zu einer Übernahme paradigma-externer Konzepte und Begriffe kam. Dabei

wird der Fokus auf in den Texten wiederkehrende Motive gelegt, sowie auf Gemeinsamkeiten und Widerstrebendes zwischen den verschiedenen Zugängen. Aus den dabei identifizierten Fragestellungen und Motiven ergibt sich der Aufbau dieser Arbeit.

Bei der Darstellung kann man insofern von einer *kritisch-rekonstruktiven* Verfahren sprechen, da die Nachzeichnung der wichtigsten theoretischen Motive in der neomarxistischen Rassismustheorie zugleich als Kritik und Problematisierung der jeweiligen Ansätze vorgetragen wird. Dafür werden die ideologietheoretischen und die ideologiekritischen Ansätze sozusagen *gegeneinander* gelesen, was ermöglicht sie einen theoretischen Dialog zu bringen. Ziel dieses Vorgehens ist es, durch eine Kombination die innovativen Momente beider Strömungen zu behalten, zugleich aber deren Kritik aneinander, sofern sie gerechtfertigt ist, ernst zu nehmen und die Theorien dahingegen zu korrigieren bzw. zu modifizieren.

Als Rahmen für diesen theoretischen Dialog hat sich die deutsche Rassismusdebatte geradezu angeboten, da in ihr, wie eingangs schon beschrieben, Ideologietheorie und -kritik direkt aufeinandertrafen. Die Vorzüge der jeweiligen Ansätze, die Kritikpunkte aneinander sowie die Gemeinsamkeiten und Unterschiede werden hier besonders deutlich, weshalb die Debatte auch für eine Kombinatorik beider Strömungen einen guten Rahmen bietet.

Die kursorische Darlegung der Marx'schen Ideologiekonzepte, die ich den rassismustheoretischen Ausführungen vorausschicke, hat die Funktion die konzeptionellen Fronten der deutschen Debatte zu klären und theoriegeschichtlich einzuordnen. Es wird sich zeigen, dass sich die Fragestellungen und Motive von Marx hinsichtlich der Ideologieproblematik auch in den Debatten der 1990er Jahre wiederfinden lassen. Das Werk des Autors der Kritik der politischen Ökonomie bildet, wie gezeigt werden soll, bis heute die Grundlage, auf der über den Zusammenhang von Gesellschaft und Bewusstsein überhaupt erst sinnvoll nachgedacht werden kann.

Ich folge in dieser Arbeit der Auffassung Michael Heinrichs, dass Marx mit seiner Kritik der politischen Ökonomie nicht weniger als eine wissenschaftliche Revolution in den Gesellschaftswissenschaften eingeläutet hat, die allerdings in ihren Ergebnissen in vielen Bereichen vorläufigen und/oder ambivalenten Charakter hat (Heinrich 2014).⁷ Marx selbst bezeichnete seine Ökonomiekritik als „wissenschaftlichen Versuch zur Revolutionierung einer Wissenschaft“ (MEW 30: 640). Damit ist aber zugleich ausgesprochen, dass Marx seine Arbeit als Revolution der *politischen Ökonomie* betrachtet hat und nicht als Universalschlüssel für sämtliche Einzelwissenschaften. Einen solchen Versuch der Universalisierung der ‚materialistischen Methode‘

⁷ Diese Auffassung ähnelt natürlich jener von Louis Althusser, mit dem Unterschied, dass Heinrich die allzu schematische Einteilung von jenem in ein ideologisches Frühwerk und ein wissenschaftliches Spätwerk nicht mitvollzieht und ein komplexes Nebeneinander von Präzisierungen und Popularisierungen auch in Marx wissenschaftlichem Spätwerk identifiziert.

auf Wissenschaft überhaupt unternahm erst Friedrich Engels, was später im sowjetischen Marxismus-Leninismus zu teils grotesken, pseudowissenschaftlichen Konstruktionen führen sollte.⁸ Hier wird hingegen auf der Annahme beharrt, dass es keine fertig ausgearbeitete, kongeniale marxistische Wissenschaftsauffassung gibt, die auf sämtliche Gegenstandsbereiche gleichermaßen anwendbar ist. Die Tauglichkeit von Marx'schen Theoremen, Forschungs- und Darstellungsmethoden muss am jeweiligen Gegenstand selbst erwiesen werden und lässt sich nicht von vornherein bestimmen. Deren Anwendung auf andere Objektbereiche als die bürgerliche Produktionsweise muss deshalb gut begründet sein. Daher kann auch nicht jede weitere Ausdifferenzierung, Ausdehnung und Spezifizierung innerhalb des marxistischen Paradigmas als Fortschritt betrachtet werden. Wissenschaft kann nicht als lineare Progression, oder als „Akkumulationsmodell des wissenschaftlichen Wissens“ (Ritsert 1996: 180) aufgefasst werden, sondern vollzieht sich in Brüchen.

Inwiefern die neomarxistische Rassismustheorie – wie sie am Beispiel der deutschen Debatte in den 1990er Jahren hier nachvollzogen werden soll – als Weiterentwicklung oder gar als Bruch betrachtet werden kann, ist ebenfalls Gegenstand der vorliegenden Arbeit.

8 Man denke an den sowjetischen Biologen Trofim Lyssenko, der die moderne Genetik mit dem Argument ablehnte, sie sei ‚unsozialistisch‘ und untergrabe die materialistische Dialektik. „[T]he fate of ‚classical‘ genetics was thereby determined: a ‚bourgeois science‘ objectively representing the interests of imperialism, it could not continue to exist in the ‚land of socialism‘“ (Lecourt 1977: 119).

3) Der Ideologiebegriff von Bacon zu Marx

Um die Problematik deutlich zu machen, im Rahmen derer sich die Debatten um eine kritische Rassismustheorie innerhalb des neomarxistischen Paradigmas abgespielt haben, soll im Folgenden die Entwicklungsgeschichte des Ideologiebegriffs und die damit verbundenen Konzepte umrissen werden.

3.1) Entwicklung des Ideologiebegriffes

Herbert Schnädelbach konstatierte 1968 in seiner Arbeit zum Marx'schen Ideologiebegriff, dass es fast so viele Bedeutungen des Wortes ‚Ideologie‘ wie sozialwissenschaftliche Lehrstühle gebe (Schnädelbach 1968: 73). Daher sei ebenso der sprachanalytische als auch der etymologische Weg zu dessen Klärung wenig hilfreich:

„Die Tatsache, daß nicht nur die kritische, sondern auch die positive und die wertfreie Bedeutung des Ideologiebegriffs eine reale historische Wurzel haben, zeigt, daß es unmöglich ist, die Klärung eines Begriffs abzutrennen von der Aufklärung der Sachverhalte, die er bezeichnet: welche Erfahrungen sich in einem Begriff niedergeschlagen haben, welche Phänomene die Menschen mit seiner Hilfe zu interpretieren versuchten, das ist der Inhalt eines Begriffs“ (ebd.).

Ganz allgemein entstammt die Ideologienlehre der ‚empiristischen Problematik‘ (Althusser), d.h. sie dreht sich um die transzendente Frage nach den Bedingungen der subjektiven Möglichkeit von objektiver Erkenntnis, im negativen Sinne, dass sie beantworten will, „welche Dispositionen oder Mechanismen die Erkenntnis des Wahren verhindern“ (Schnädelbach 1968: 73f.).⁹ Francis Bacons ‚Idolenlehre‘, die er in seinem *Novum Organum* Anfang des 17. Jahrhunderts entwickelte, war in dieser Hinsicht epochemachend.

Bacon wollte erstmals die aus den Lebensbedingungen der Menschen erwachsenden Quellen ergründen, aus denen Irrtümer über die Welt resultieren, um damit das Vorankommen der Wissenschaft in Form seines Empirismus zu ermöglichen. Bacon benennt mehrere Formen von Idolen, welche wie Fetische oder Götzenbilder der Erkenntnis zuwiderlaufen würden. Seine Ausführungen hätten, auch wenn sie von ihm nur für einen naturwissenschaftlichen Bereich formuliert wurden, nach Schnädelbach bis heute für jede Ideologiekritik programmatischen Charakter: „In einem gewissen Sinne kann man die gesamte Geschichte des Ideologiebegriffs als

⁹ Für Althusser ist diese Subjekt/Objekt-Dichotomie deshalb empiristisch, da sie davon ausgehen würde, dass dem Objekt der Wissenschaft dessen Erkenntnis quasi eingraviert sei und wissenschaftliche Praxis nicht als Produktionsprozess aufgefasst werde (Althusser 2015: 57).

eine Ausführung der Bacon'schen Idolenlehre verstehen“ (Schnädelbach 1968: 76).

In der frühen Aufklärung war es die von Holbach in seiner Schrift *System der Natur* von 1770 ins Spiel gebrachte ‚Priestertrugstheorie‘, die erstmals implizit Ideologiekritik leistete, indem sie Irrtümer mit den gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen in Zusammenhang brachte. Nach dieser sei die Religion im Bündnis von Priesterschaft und Herrschenden entwickelt worden, um die Menschen davon abzuhalten, die Gesellschaft gemäß ihren wahren Bedürfnissen einzurichten. Für Schnädelbach wird in diesem Motiv deutlich, wie sich die Aufklärungsphilosophie im 18. Jahrhundert ihrer Rolle als „Werkzeug der Befreiung“ (ebd.: 77) bewusst geworden sei.

Die erste Verwendung des Begriffes ‚Ideologie‘ geht auf Frankreich zur Zeit des *ancien régime* zurück. In der französischen Aufklärungsphilosophie um Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts, stand er für die Lehre von den Vorstellungen, die analog zu den Naturwissenschaften Ideen durch deren Zerlegung und Analyse in exakte Kategorien bringen und damit der Ergründung der menschlichen Wahrnehmung Vorschub leisten wollte (Rehmann 2008: 20). Zugleich entwirft De Tracy die Ideologie als eine ‚Super-Wissenschaft‘, der sämtliche Einzelwissenschaften untergeordnet sind. Ihr Zweck war nicht nur Erkenntnis über das Denken, sondern auch ideologisch im heutigen Sinn. Die Klassengegensätze der französischen Gesellschaft sollten – natürlich ohne in ihrer Grundlage angetastet zu werden – vermittels staatlicher Erziehung in rationale Bewegungsformen gebracht werden. Dazu diente der Empirismus eines John Locke, mit dessen Hilfe die *Idéologues* versuchten Ideen aus Empfindungen abzuleiten, womit zugleich die revolutionären Aspirationen des Bürgertums der religiös begründeten Herrschaft des absolutistischen Staates als grundvernünftig entgegengesetzt wurden. Terry Eagleton spricht daher von einem Paradoxon, „daß Ideologie als durch und durch ideologische Kritik von Ideologie entstanden ist“ (Eagleton 2000: 78).

Durch Napoleons Interventionen gegen die dem revolutionären Bürgertum nahestehenden Ideen der Aufklärung wurde diese Linie der Ideologienlehre der Zersetzung der Gemeinschaft bezichtigt. Napoleon behauptete, um den Liberalismus und Republikanismus der *Idéologues* unschädlich zu machen, er selbst habe den Ideologiebegriff erfunden, um damit De Tracy und seine Anhänger als SektiererInnen zu brandmarken (ebd.: 81). Diese Denunziation der ‚IdeologInnen‘ durch Napoleon wird in der Forschung als der ausschlaggebende Grund für die semantische Verschiebung von einer neutralen hin zu einer pejorativen Verwendung des Ideologiebegriffs genannt (Rehmann 2008: 23). Diesem hätte von nun an der „Vorwurf der Realitätsfremdheit, der Verselbständigung des Geistes gegenüber der Wirklichkeit“ (Schnädelbach 1968: 73) angehaftet. Während also dem heutigen Alltagsverstand Ideologie als Gegenbegriff für exakte analytisch-wissenschaftliche Aussagen gilt, wurde der Begriff ursprünglich als Bezeichnung für eine Wissenschaft eingeführt. Jedoch löste er

sich sehr schnell von dieser Bedeutung und bezeichnete von nun an nicht mehr „das systematische Wissen über einen Gegenstand, sondern diesen selbst“ (Rehmann 2008: 20).

3.2) Die Ideologiekonzeptionen bei Karl Marx und im Marxismus

Bei Marx und Engels findet sich, wie auch Rehmann in seiner Einführung in die Ideologietheorie konstatiert, kein expliziter und eindeutiger Ideologiebegriff. Vielmehr überschneiden sich in ihren Schriften Auffassungen aus diversen philosophischen und politischen Traditionen (Rehmann 2008: 24).¹⁰ Rehmann macht drei unterschiedliche Stränge von Ideologiekonzeptionen im Werk von Marx und Engels aus, die den drei großen ideengeschichtlichen Strömungen im Marxismus entsprechen würden: eine neutrale Ideologiekonzeption, wie sie Lenin formulierte und wie sie im Marxismus-Leninismus weitergeführt wurde, eine *ideologietheoretische* Konzeption, die er bei Gramsci, über Althusser, bis hin zum Projekt Ideologietheorie (PIT) angelegt sieht, welche sich die Einbettung und Erzeugung von Ideologie in Apparaten und Praxisformen zum Gegenstand machen würde, und einen *ideologiekritischen* Strang, der vor allem von Georg Lukács und der Frankfurter Schule aufgenommen und weiterentwickelt wurde (ebd.). Im Folgenden werden diese drei Konzeptionen, anhand derer sich auch die Fronten bei den späteren Auseinandersetzungen um einen kritischen Rassismusbegriff gebildet haben, näher beleuchtet.

3.2.1) Neutrale Ideologiekonzeptionen

Neben der kritischen Bestimmung von Ideologie in der *Deutschen Ideologie* von Marx und Engels und im *Kapital* von Karl Marx wurde im orthodoxen als auch im ‚undogmatischen‘ Marxismus Ideologie oft in einem neutralen Sinne verwendet. Gründe dafür finden sich in einigen Verwendungsweisen, die der Ideologiebegriff im Marx'schen Werk selbst erfährt. So spricht Marx im *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie* von den ‚juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts [dem zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen; L.E.] bewußt werden und

¹⁰ Nach Terry Eagleton hätten Marx und Engels Napoleons Auffassung vom Ideologiebegriff zunächst übernommen, wonach mit diesem nicht mehr eine empiristisch-rationalistische Wissenschaft des Bewusstseins, sondern eine abstrakte, abgehobene Ideenwelt bezeichnet würde (Eagleton 2000: 85). Jan Rehmann hingegen folgt Wolfgang Fritz Haug darin, dass der Ideologiebegriff bei den beiden Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus eine ‚dritte Taufe‘ erhalten habe. Marx und Engels hätten dabei sowohl die pejorative Definition Napoleons, als auch den Ideologiebegriff der ‚Idéologes‘ übernommen, diesen jedoch gesellschaftlich statt physiologisch grundiert (Rehmann 2008: 23).

ihn ausfechten“ (MEW 13: 9).¹¹ Ideologie wird damit als passives und neutrales Phänomen bezeichnet, das sich aus dem eigentlichen, materiellen Kampf auf der Ebene der Produktionsweise quasi mechanisch ergibt. Diese Entgegensetzung von ‚materiell‘ und ‚ideologisch‘ sollte den klassischen Marxismus noch lange umtreiben (Rehmann 2008: 50), so zum Beispiel in Friedrich Engels *Anti-Dühring*, wo Ideologie als „Ableitung der Wirklichkeit nicht aus sich selbst, sondern aus der Vorstellung“ (MEW 20: 89) bezeichnet wird, womit Engels der starren Auffassung von Ideologie als eigentlich ‚unwirklichen‘ Teil des Überbaus neue Nahrung gab.¹²

Es war im Nachhinein nur konsequent aus diesen Aussagen einen positiven Ideologiebegriff zu entwickeln, denn schließlich braucht jede Basis ihren Überbau, wodurch auch der Sozialismus seine eigene Ideologie benötigt. Der Ideologiebegriff wie er im klassischen Marxismus der II. Internationale geprägt wurde, war damit nach Terry Eagleton „reichlich konfus“. Ideologie schien „jetzt gleichzeitig falsches Bewußtsein (Engels), jede Art gesellschaftlich determinierten Denkens (Plechanov), den politischen Kreuzzug des Sozialismus (Bernstein und manchmal Lenin) und die wissenschaftliche Theorie des Sozialismus (Lenin) zu bezeichnen“ (Eagleton 2000: 107). Eine Konfusion, die nach Eagleton aus den unklaren und sich oft widersprechenden Auffassungen zu erklären ist, die sich im Marx'schen Werk zu diesem Komplex finden lassen und ihren Grund in der Spannung zwischen den *politisch-strategischen* und der *epistemologisch-analytischen* Bedeutungen des Ideologiebegriffes im Marxismus haben. Das starre Konzept von materieller Basis und ideologischem Überbau, das ausgehend von Lenin entwickelt wurde, wonach das Bewusstsein lediglich Ausdruck der jeweiligen Klassenposition ist, machte es möglich, den Marxismus selbst als ‚Ideologie der Werktätigen‘ (Lenin) zu begreifen. Der Begriff der Ideologie wurde damit identisch mit dem der Weltanschauung, zu der das Marx'sche Werk im Sowjetmarxismus zurechtgestutzt worden ist.

3.2.2) Praxeologische Ideologiekonzeptionen

In Auseinandersetzung mit und im Anschluss an diese orthodox-marxistische, neutrale Ideologieauffassung hat sich jedoch auch eine Ideologiekonzeption entwickelt, die sich um die

11 Rehmann (2008: 51) interpretiert diese Passage in Zusammenhang mit dem *18. Brumaire des Louis Bonaparte*, wo Marx davon spricht, wie sich die InterpretInnen von gesellschaftlichen Umwälzungen diese als beständige Wiederkehr welthistorischer Ereignisse einbilden, wobei sie doch in Wahrheit lediglich „die Entfesselung und Herstellung der modernen *bürgerlichen* Gesellschaft“ (MEW 8: 116) vor Augen haben. Damit wird die Passage aus dem *Vorwort* erkenntlich als Kritik der ideologischen Fehlinterpretation des geschichtlichen Entwicklungsprozesses als beständige Wiederholung des Immergleichen.

12 Dennoch war Engels in seiner Spätphase ein entschiedener Gegner der mechanistischen Interpretation des Basis-Überbau-Schemas, ohne jedoch den notwendigen Schritt zu machen, die Frage nach der Determination des ‚Überbaus‘ durch die ‚Basis‘ zu verwerfen. Zu diesem Punkt vgl. Heinrich 2014: 147f.

Analyse der konkreten Einbindung der ArbeiterInnenklasse bemüht, ohne dabei beim orthodoxen Reduktionismus stehen zu bleiben. Dieser Strang von Ideologietheorie kann vor allem auf Antonio Gramscis Hegemonietheorie und Louis Althusser's Theorie des Ideologischen zurückgeführt werden, die sich jedoch beide auf Tendenzen und Momente im Marx'schen Werk beziehen, die zuvor nicht weiter ausgearbeitet worden sind.¹³

Der *18. Brumaire des Louis Bonaparte*, in dem Marx die Revolution von 1848 in Frankreich, sowie deren weiteren Verlauf und schlussendliche Niederlage klassentheoretisch rekonstruiert, bietet einige Anknüpfungspunkte für ideologietheoretische Fragestellungen. Marx beschreibt im *18. Brumaire*, wie sich die bürgerliche Gesellschaft Vorlagen aus der ‚heroischen‘ Vergangenheit des römischen Imperiums und großer historischer Schlachten und Erzählungen zu Eigen macht,

„um den bürgerlich beschränkten Inhalt ihrer Kämpfe sich selbst zu verbergen und ihre Leidenschaft auf der Höhe der großen geschichtlichen Tragödie zu halten. [...] [D]ie Totenerweckung in jenen Revolutionen diene also dazu, die neuen zu verherrlichen, nicht die alten zu parodieren“ (MEW 8: 116).

Er sieht es als einen Faktor für den Sieg der bürgerlichen Republik gegen das Pariser Proletariat in der ‚Juni-Insurrektion‘ von 1848, dass sich auf der Seite des BürgerInnentums nicht nur „die Finanzaristokratie, die industrielle Bourgeoisie, der Mittelstand, die Kleinbürger, die Armee, das als Mobilgarde organisierte Lumpenproletariat“, sondern auch „die geistigen Kapazitäten, die Pfaffen“ (ebd.: 121) versammelten. Dadurch war es möglich, das Proletariat als „*die Feinde der Gesellschaft*“ zu brandmarken. Ihnen wurden „die Stichworte der alten Gesellschaft, *Eigentum, Familie, Religion, Ordnung*“ (ebd.: 123; Hervorhebung im Original) entgegengehalten. Das Klasseninteresse, das hinter diesen Stichworten lag, wurde nach Marx durch deren Ausstrahlung überdeckt und bis sich am Ende diese ideologische Ausstrahlung gegen die Bourgeoisie selbst zu wenden begann:

„Jede Forderung der einfachsten bürgerlichen Finanzreform, des ordinärsten Liberalismus, des formalsten Republikanertums, der plattesten Demokratie, wird gleichzeitig als ‚Attentat auf die Gesellschaft‘ bestraft und als ‚Sozialismus‘ gebrandmarkt. Und schließlich werden die Hohenpriester der ‚Religion und Ordnung‘ selbst mit Fußtritt von ihren Pythiastühlen verjagt“ (ebd.).

Die republikanische Opposition unter Louis-Phillipe, die später zur herrschenden republikanischen Bourgeoisie wurde, bis sie von Louis Napoléon Bonaparte wieder entmachtete wurde, konnte sich nach Marx nur dadurch konstituieren, dass die verschiedenen Klassenfraktionen und Berufsgruppen, die sich als diese Opposition versammelten, durch ihren gemeinsamen französischen Nationalismus zusammengehalten wurden (ebd.: 124).

Diese Analysen, in denen Marx versuchte, Auseinandersetzungen um Politik und ihre öffentliche

¹³ Jan Rehmann konstatiert im Anschluss an Erich Hahn einen ideologietheoretischen Bruch in den 1970er Jahren, nach dem sich die Konzentration der Theorie von Vorstellungen und Bewusstsein auf die Ebene der gesellschaftlichen Praxis und Verhaltensweisen verschoben hätte. Neben Althusser werden Bourdieu und das Projekt Ideologietheorie (PIT) in diesem Zusammenhang erwähnt (Rehmann 2008: 62).

Deutung als ideologischen Kampf in und um staatliche und zivilgesellschaftliche Apparate zu untersuchen, waren es, an die Antonio Gramsci (Opratko 2012: 30) und Louis Althusser (1978: 137f.) bei ihren Arbeiten einige Jahrzehnte nach Marx anknüpfen sollten.

3.2.3) Kritische Ideologiekonzeptionen

In der *Deutschen Ideologie* sieht Terry Eagleton die zwei zuvor dargestellten, vormarxistischen Stränge des Ideologiebegriffes zusammenlaufen. Einerseits die in der Tradition der *Idéologues* stehende Auffassung von Ideen als Ergebnis von Sinneseindrücken – bei Marx und Engels jedoch praktisch, gesellschaftlich und produktiv definiert – und andererseits die pejorative Verwendung des Begriffes, die Napoleon prägte, jedoch mit einer anderen politischen Gewichtung als bei jenem versehen wurde (Eagleton 2000: 93f.). Zugleich registriert Eagleton ein Schwanken „zwischen einer politischen und einer epistemologischen Ideologiedefinition“ (ebd.: 96), das er darauf zurückführt, dass zum Zeitpunkt der Niederschrift der *Deutschen Ideologie* sich die politische Herrschaft noch tatsächlich über Metaphysik legitimiert habe, wodurch die Kritik an der idealistischen Hybris des Ideellen und die Kritik an Ideologie als Herrschaftsmittel zusammenfielen.

Der auf die Sinnesebene rekurrierende Ideologiebegriff in der *Deutschen Ideologie*, den Eagleton seiner politischen Verwendung entgegensetzt, wird meist an einer berühmten Passage festgemacht:

„Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebensosehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen“ (MEW 3: 26).

Das Bewusstsein der Menschen *kann* nach Marx und Engels gar nichts anderes sein als Produkt des Lebensprozess der Menschen. Ansonsten bräuchte es „einen aparten Geist“ (ebd.), der von Außen Vorstellungen in die Welt der Menschen hineinführt. Wenn die Welt in deren Ideologie also auf den Kopf gestellt erscheint, argumentieren Marx und Engels, dann hat das gesellschaftliche Gründe und keine anthropologischen, physischen oder göttlichen. Deshalb haben die Ideologien keine Geschichte, wie es an einer Stelle heißt. Eine Geschichte der Ideologien wäre eine Geschichte der Gesellschaft, in der die Ideologien bzw. Bewusstseinsformen generell eine *analytisch* nachgeordnete Rolle spielen (ebd.: 38).

Damit Ideologie überhaupt existieren kann, muss Marx und Engels zufolge eine spezifische, gesellschaftliche Entwicklungsstufe erreicht sein, bei der sich in der herrschenden Klasse eine Schicht herausbildet, die sich über die unmittelbare Aufgabe des Herrschens hinaus auf die Produktion von Ideen konzentrieren können (ebd.: 46f.). Diese Verselbständigung der Denkenden

gegenüber der Handarbeit als auch der Herrschaft selbst führte ihrer Auffassung nach schließlich zur Abstraktion der Ideen von den gesellschaftlichen Umständen. Aus dieser Arbeitsteilung leiten Marx und Engels auch den Staat her:

„Durch die Emanzipation des Privateigentums vom Gemeinwesen ist der Staat zu einer besonderen Existenz neben und außer der bürgerlichen Gesellschaft geworden; er ist aber weiter Nichts als die Form der Organisation, welche sich die Bourgeois sowohl nach Außen als nach innen hin zur gegenseitigen Garantie ihres Eigentums und ihrer Interessen notwendig geben“ (ebd.: 62).

Darüber erzeugt die politische Form, in der alle gesellschaftlichen Institutionen vermittelt werden, „die Illusion, als ob das Gesetz auf dem Willen, und zwar auf dem von seiner realen Basis losgerissenen, dem *freien* Willen beruhe. Ebenso wird das Recht dann wieder auf das Gesetz reduziert“ (ebd.; Hervorhebung im Original). In der Praxis hätte das Privateigentum mit dem Privatwillen allerdings nicht viel zu tun. Die ökonomische Organisation setze der privaten Verfügungsgewalt über das Eigentum enge Grenzen, womit in der bürgerlichen Ideologie über das Recht Wirkung und Ursache verkehrt aufeinander bezogen würden (ebd.: 63).

Hier finden sich gleich zwei Motive, welche auch die Marx'sche Ideologiekritik im *Kapital* anleiten werden. *Erstens* analysiert Marx die Verselbständigung eines Verhältnisses gegenüber den Individuen aufgrund seiner sachlichen Vermittlung, was mit der bürgerlichen Produktionsweise und ihren politischen Ausdrücken selbst zu tun hat und *keine Ideologie* darstellt. Und *zweitens* leitet er die Ideologien her, die sich aus diesem versachlichten Charakter der gesellschaftlichen Beziehungen *ergeben*. In diesem Fall, dass das Privateigentum mit dem Privatwillen gleichgesetzt wird, weil es als ein Verhältnis vom Mensch zu einer Sache betrachtet wird, anstatt als ein Verhältnis zwischen Menschen, das sachlich vermittelt wird. In weiterer Folge wird aus dieser unmittelbaren Verkehrung in ihrer philosophischen Bearbeitung eine spezifische *philosophische Ideologie*. So wenn die PhilosophInnen dieses Verhältnis nicht erkennen, sondern ihm als *Idee* höhere Weihen zukommen lassen (ebd.). Damit analysiert Marx hier erstmals „das Ideologische als materielle gesellschaftliche Anordnung“ (Rehmann 2008: 31). Eine Forschungsstrategie, die er bis zuletzt verfolgen wird.

Der politische Ideologiebegriff aus der *Deutschen Ideologie*, den Eagleton dem epistemologischen gegenüberstellt, wird meist an einer Textstelle festgemacht, an der es um die Distribution über die geistigen Produktionsmittel geht:

„Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, so daß ihr damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, so daß ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind. Die herrschenden Gedanken sind weiter Nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft“ (MEW 3: 46; Hervorhebung im Original).

Da also das Bewusstsein nur das bewusste Sein, ‚Reflex‘ der materiellen Lebensbedingungen, d.h. der Klassenlage sei, ist es für Marx und Engels klar, dass die Gedanken der Herrschenden nur die Gedanken ihrer Herrschaft sein können. Sie manipulieren nicht bewusst ihre Untertanen, sondern entwickeln diese Ideologien naturwüchsig, „ganz einfach erklärt aus ihrer praktischen Lebensstellung, ihrem Geschäft und der Teilung der Arbeit“ (ebd.: 50). Durch ihren Besitz an den Mitteln zur Produktion und Verbreitung von Wissen, verschaffen sie ihren Gedanken allgemeine Gültigkeit oder auch Hegemonie, wie es Gramsci später nennen wird, was sich aus der schlichten Notwendigkeit der Herrschaftssicherung ableitet (ebd.: 47). Daher geht die manipulationstheoretische Interpretation dieser Stelle fehl. Marx und Engels versuchen auch hier, Ideologie aus der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und den Eigentumsverhältnissen herzuleiten.

Neben der *Deutschen Ideologie* war wohl vor allem das Warenfetischismus-Kapitel im *Kapital* Hauptbezugspunkt für die Diskussionen um den Marx'schen Ideologiebegriff. Während die Fetischproblematik im orthodoxen Marxismus völlig ignoriert wurde, geriet sie dem ‚westlichen Marxismus‘ zum Kern einer kritischen Gesellschaftstheorie. Mir geht es allerdings weniger um die Rezeptionsgeschichte des Warenfetischismus als vielmehr um seine Verortung in der Marx'schen Theorie selbst.¹⁴

Den Begriff des Fetischismus entlehnte Marx der Ethnologie, wo Fetisch ein ‚primitives‘ Verhalten von indigenen Bevölkerungen bezeichnet, die leblosen Gegenständen übernatürliche Kräfte zuschreiben und sich ihnen gegenüber götzendienerisch verhalten (Grigat 2007: 25; Rehmann 2008: 33f.). Dass Marx nun ausgerechnet diesen Begriff auf die kapitalistische Produktionsweise anwendet, hat zwei Gründe. Erstens wollte Marx auf polemische Art und Weise der sich als besonders aufgeklärt und modern verstehenden bürgerlichen Gesellschaft aufzeigen, dass sie selbst ein quasi-religiöses Verhältnis zu ihren eigenen Produkten pflegt. Zweitens ist es eine der zentralen Einsichten von Marx, die in vielen Auseinandersetzungen mit dessen Ökonomiekritik unterschätzt oder übersehen wird, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse zwischen Menschen als Verhältnisse von Arbeitsprodukten erscheinen. Die Beziehungen zwischen den Gesellschaftsmitgliedern erhalten damit dinglichen Charakter:

„Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist“ (MEW 23: 86f.)

Die Menschen erfahren ihre eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse als einen gegenüber ihrem

14 Für eine übersichtliche, wenn auch äußerst affirmative Rezeptionsgeschichte des Fetischismuskonzepts vgl. Grigat 2007.

bewussten Tun und Willen verselbständigten Zusammenhang – eine Verselbständigung, die aus der In-Bezug-Setzung ihrer Arbeiten in der Form von Waren resultiert.

Die Fetischismuskritik ist keine vom Gegenstand abgelöste, bewusstseinsphilosophische Ideologiekritik, sondern unmittelbarer Teil der Darstellung der kapitalistischen Produktionsweise „sozusagen in ihrem idealen Durchschnitt“ (MEW 25: 839). Marx dekonstruiert die Auffassungen, die die Menschen aus der platten Empirie gewinnen und leitet jene aus der Erscheinungsform von dieser her:

„Betrachtet man Marxens Verfahren wissenschaftlicher Kritik im *Kapital*, wird deutlich, dass es ihm, über Derridas Dekonstruktionskonzept hinaus und weitaus präziser als dieses, um die genetische Rekonstruktion des Untersuchungsgegenstands mitsamt der ihn begleitenden ‚objektiven Gedankenformen‘ geht“ (Rehmann 2008: 46; Hervorhebung im Original).

Auf jeder Ebene der Analyse belegt Marx wie die empirische ‚Oberfläche‘ der bürgerlichen Produktionsweise mit ihrer wissenschaftlichen Darstellung kontrastiert, weshalb auch die Reduktion der Fetischismusproblematik auf das erste Kapitel des *Kapital* fehlgeht: „Wenn die *Kritik der politischen Ökonomie* zum Geld, dann zur Ware Arbeitskraft, Lohn, Kapital und Rente aufsteigt, wandert der Fetischbegriff mit“ (ebd.: 39).

Schon auf der Ebene der Warenform zeigt Marx auf, wie die Verhältnisse der Menschen zueinander zu einem durch Sachen vermittelten Verhältnis werden, das die WarenbesitzerInnen als sachliche Qualität interpretieren. Auch das Geld wird fetischisiert, wenn seine Funktion als allgemeines Äquivalent im Warentausch „als sachliche Eigenschaft eines Dinges und nicht als Ausdruck eines bestimmten gesellschaftlichen Verhältnisses, in dem ein Ding überhaupt erst zu Geld wird“ (Heinrich 2014: 306) anmutet. Schließlich erscheint auch die Entwicklung der Produktivkräfte der gesellschaftlichen Arbeit durch Fortschritt im Bereich der Kooperation, Arbeitsteilung und Technik als immanente Eigenschaften des Kapitals. Der Profit wird damit ebenso aus den Sacheigenschaften der als Kapital auftretenden Produktionsmittel perzipiert – ein Sachverhalt den Marx als Kapitalfetisch bezeichnet und der im zinstragenden Kapital, wo es so scheint, als würde ohne jegliche Produktion aus Geld mehr Geld werden, zu seiner Vollendung kommt (MEW 25: 824). Diese Identifikation der Produktivkraftentwicklung mit dem Kapital ist zwar Schein, er basiert jedoch auf der realen Grundlage, dass die KapitalistInnen über die Produktionsmittel als Eigentum verfügen können. Die Produktivkräfte der Arbeit sowie deren Entwicklung sind also real von den eigentlich Arbeitenden getrennt.

Neben diesen drei Fetischismen beschreibt Marx im *Kapital* mehrere Mystifikationen, die mit den Fetischismen korrespondieren und sich gegenseitig voraussetzen und bedingen. In der Lohnform mystifiziert sich das Verhältnis zwischen der Arbeit und dem Wert des Arbeitslohnes. So erscheint es, als würde durch den Lohn die individuell verausgabte Arbeit bezahlt, anstatt des Werts der

Arbeitskraft, der sich aus dem zu ihrer Reproduktion notwendigen Minimum ergibt. Ausbeutung wird damit unsichtbar. Aus dieser Verkehrung der Lohnform deduziert Marx die Freiheitsillusionen der ArbeiterInnen¹⁵ und KapitalistInnen, sowie die „apologetischen Flausen der Vulgärökonomie“ (MEW 23: 562), die lediglich daraus resultierten, dass die Ausbeutung durch ihre Vermittlung über die versachlichte Gestalt des Warentausches zwischen Arbeitskraft und Lohn nicht mehr sichtbar sei.

Durch dieses Verschwinden der Ausbeutung werde auch der Mehrwert in Gestalt des Profits mystifiziert. Wenn jener nicht aus der Mehrarbeit der Arbeitenden resultiere, könne er nur als immanentes Produkt der Produktivkräfte selbst erscheinen. Da sich nach Marx durch den Mechanismus von Angebot und Nachfrage noch eine Aufteilung des Mehrwerts zwischen den einzelnen Produktionssektoren vollzieht, die in einem Durchschnittsprofit resultiert, wird schließlich

„jede Verbindung zur lebendigen Arbeit zerrissen: der Profit hängt jetzt einzig und allein von der Größe des angewandten Kapitals ab. Ihren Höhepunkt erreicht diese Verkehrung im zinstragenden Kapital, wo der Kapitalwert als solcher, ohne jede Vermittlung, sich zu vermehren scheint“ (Heinrich 2014: 307).

All diese Mystifikationen und Fetischismen laufen am Ende des dritten Bandes in der *trinitarischen Formel* zusammen:

„Im Kapital – Profit, oder noch besser Kapital – Zins, Boden – Grundrente, Arbeit – Arbeitslohn, in dieser ökonomischen Trinität als dem Zusammenhang der Bestandteile des Werts und des Reichtums überhaupt mit seinen Quellen ist die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihrer geschichtlich-sozialen Bestimmtheit vollendet: die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt, wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als soziale Charaktere und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben“ (MEW 25: 838).

Dieser Sachverhalt beschreibt jedoch keinen bloßen Schein. Dass Waren im Tausch Wert haben, Geld Wert repräsentiert und Kapital sich vermehrt, sind reale, jedoch *gesellschaftliche* Eigenschaften der Dinge. Sie werden aber als natürliche, überhistorische Objekteigenschaften ideologisch interpretiert.¹⁶ Jedes Produkt war für sie schon immer Ware, jeder Produktionsprozess immer schon kapitalistisch und jedes Produktionsinstrument schon von jeher Kapital. Das Verhältnis von Kapital und Arbeit wird damit als ein einfaches Nebeneinander verschiedener Reichtumsquellen missverstanden. Ausbeutung von Arbeitskraft als Grundlage jeden Profits wird unsichtbar.

Seit Althusser gilt die Fetischkritik vielen InterpretInnen als Überbleibsel aus der von Feuerbach

15 Die von Marx schon in seiner *Kritik des Gothaer Programm* kritisierte und bis heute sehr beliebte Forderung der Sozialdemokratie nach ‚gerechtem Lohn‘ hat ihren Ursprung in eben dieser Mystifikation der Lohnform.

16 „Das ihr [der fetichistischen Praxis; L.E.] angepasste Denken ist insofern verkehrt, als es die Verdinglichung der Praxisformen als ‚natürlichen‘ und ‚selbstverständlichen‘ Tatbestand hinnimmt, als der sie sich unmittelbar darstellt. Als ‚falsch‘ erweist es sich, wenn man seine Naturalisierung mit der von Marx praktizierten dialektischen Analyse methode konfrontiert“ (Rehmann 2008: 39).

beeinflussten Marx'schen Frühphase. Daran anschließend wird oft eine Kontinuität zwischen der Entfremdungsproblematik des jungen und der Fetischismusproblematik des späten Marx postuliert (Althusser 1978: 126-135). Die religiösen Begrifflichkeiten, die sich von der frühen Religionskritik von Marx über dessen Entfremdungsphilosophie bis hin zu seiner späten Ökonomiekritik finden lassen, erwecken zusätzlich den Eindruck von Kontinuität. Marx verwendet über seine ganze Schaffensperiode Ausdrücke wie „Magie, Mystifikation, Verrücktheit, Versachlichung, Verdinglichung, Phantasmagorie und gespenstische Gegenständlichkeit, Entfremdung und Ideologie“ (Grigat 2007: 65f.), ohne dass diese Begriffe klar definiert und voneinander abgegrenzt werden. Diese Gemeinsamkeit auf begrifflicher Ebene verstellt oft den Blick auf die massiven konzeptionellen Differenzen im Hinblick auf ihre Verwendungsweisen.

Ebenso wird oft die Absenz von Akteuren in der Fetischismuskritik bemängelt (Althusser 1978: 133f.). Ideologie erscheint als spontaner Reflex, ohne dass ein spezifisches Klasseninteresse hinter den ideologischen Verkehrungen stehen würde und ohne dass es ein objektives Interesse an deren Verbreitung gäbe. Marx hat jedoch schon in der *Deutschen Ideologie* hervorgehoben, dass eine herrschaftsförmige Gesellschaft IdeologInnen benötigt, die mit der Aufgabe betraut sind falsches Bewusstsein zu systematisieren und zu verbreiten (MEW 3: 46f.). Dies ist eine Ansicht, der er auch in seinem Spätwerk treu bleibt (MEW 23: 95), ohne darin jedoch konkrete Untersuchungen über die Verallgemeinerung von Ideologien angestellt zu haben.

Diese offensichtlich nicht unkomplizierte Vereinbarkeit von Fetischismuskritik und der konkreten Analyse ideologischer Mächte im Zusammenhang mit Herrschaftsverhältnissen führte bei nicht wenigen AutorInnen, die sich der Hegemonie-, Ideologie- und/oder Diskurstheorie verpflichtet fühlen, zu einer gänzlichen Abkehr von der Marx'schen Ideologiekritik des *Kapitals*, wobei – und das ist Gegenstand der vorliegenden Arbeit – gerade hier eine Kombinatorik dieser Zugänge mit der Fetischkritik ansetzen müsste. Dieser kurze Problemabriss bezüglich des Fetischismuskonzepts und der struktural-marxistischen Kritik daran waren nötig, da uns diese Thematik bei der ideologie- und diskurstheoretischen theoretischen Kritik an ideologiekritischen Rassismustheorien erneut begegnen wird (vgl. Kapitel 5 dieser Arbeit).

4) Die deutsche Rassismusdebatte

Wie schon in der Einleitung beschrieben, fand die Debatte um eine kritische Rassismustheorie in Deutschland Anfang der 1990er Jahre im Zusammenhang mit der deutschen Wiedervereinigung und den zu diesem Zeitpunkt virulenten rassistischen Aufmärschen und Gewaltexzessen statt.

Zentral für die theoretische Entwicklung sei nach Manuela Bojadžijev dabei der Austausch zwischen dem Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) um Stuart Hall und dem Umfeld des Argument-Verlags gewesen. Für beide sei die Entwicklung einer neuen Auffassung von Ideologie im Vordergrund gestanden, die „zu einem kritischen Verständnis von Rassismus und Sexismus in kapitalistischen Gesellschaften“ (Bojadžijev 2015: 55) führen sollte. Dem hinzuzufügen wären noch die Arbeiten von Robert Miles, die in Auseinandersetzung mit den Thesen des CCCS entstanden sind, sowie jene von Étienne Balibar, die in der deutschen Debatte ebenso stark rezipiert wurden.

Zentraler Bezugspunkt für diese theoretische Auseinandersetzung war nicht nur die Reformulierung des Ideologiekonzepts, sondern auch die Abgrenzung von der orthodox-marxistischen Rassismuskritik und dem mit dieser oft verbundenen Klassenreduktionismus und Funktionalismus. Ich beginne meine Darstellung deshalb mit einer kurzen Rezitation der Rassismustheorie der marxistischen Tradition, um anschließend zeigen zu können, inwiefern die ideologietheoretischen Erkenntnisse diesen gegenüber einen Fortschritt darstellen. Das soll anhand der zentralsten Konzepte der ideologietheoretischen Rassismusdebatte geschehen, wobei Robert Miles' Theorie der ‚Rassenkonstruktion‘ und die Anknüpfungen daran im deutschen Kontext im Vordergrund stehen wird.

4.1) Exkurs zur orthodox-marxistischen Rassismustheorie

In seiner Auseinandersetzung mit dem britischen Kolonialismus in Irland kommt Marx um 1870 in mehreren Briefen und Artikeln auf die Bedeutung der kolonialen Ausbeutung Irlands für den Klassenkampf in England zu sprechen.¹⁷ Marx bezeichnet es als „*größte moralische Kraft*“ des englischen ‚Landlordismus‘ „*die Herrschaft Englands über Irlands zu repräsentieren*“ (MEW 16: 416; Hervorhebung im Original). Ohne den Begriff ‚Rassismus‘, der zu diesem Zeitpunkt noch nicht existierte, zu verwenden, reflektiert Marx darin auch auf die herrschaftsfunktionale Rolle

¹⁷ Zu dem Bruch, zu dem die Auseinandersetzung mit Irland in Marx' Denken über den Kolonialismus führte und wie er darüber anfang seinen anfänglichen Eurozentrismus zu überwinden vgl. K. Lindner 2011 und Anderson 2010.

ethnisierender Ideologien:

„Zweitens hat die *englische Bourgeoisie* das irische Elend nicht nur ausgenutzt, um durch *die erzwungene Einwanderung* der armen Iren die Lage der Arbeiterklasse in England zu verschlechtern, sondern sie hat überdies das Proletariat in zwei feindliche Lager gespalten. Das revolutionäre Feuer des keltischen Arbeiters vereinigt sich nicht mit der soliden, aber langsamen Natur des angelsächsischen Arbeiters. Im Gegenteil, es herrscht in *allen großen Industriezentren Englands* ein tiefer Antagonismus zwischen dem irischen und englischen Proletariat. Der gewöhnliche englische Arbeiter haßt den irischen als einen Konkurrenten, der die Löhne und den *standard of life* herabdrückt. Er empfindet ihn fast mit denselben Augen, wie die *poor whites* der Südstaaten Nordamerikas die schwarzen Sklaven betrachteten. Dieser Antagonismus zwischen den Proletariern in England selbst wird von der Bourgeoisie künstlich geschürt und wachgehalten. Sie weiß, daß diese Spaltung das *wahre Geheimnis der Erhaltung ihrer Macht* ist.“ (ebd.: 416f.; Hervorhebung im Original)

Auch bei den irischen ArbeiterInnen, die in die Vereinigten Staaten auswandern, bemerkt Marx die Tendenz, ihre „Leidenschaft“ von der Klassenfrage auf den „*Kampf zwischen den Nationen*“ zu verschieben. Ein Kampf „der jede ernsthafte und aufrichtige Allianz zwischen den Arbeiterklassen zu beiden Seiten des Atlantik und folglich deren gemeinsame Emanzipation behindert“ (ebd.: 417; Hervorhebung im Original). Nun ist mit der herrschaftsstabilisierenden Funktion durch die Spaltung der Lohnabhängigen und der Ablenkung von der Klassenfrage zwar ein Moment des Rassismus wie auch des Nationalismus angesprochen, von einer wissenschaftlichen Analyse der Funktionsweise und Wesenseigenschaften dieser Ideologien kann hier jedoch kaum gesprochen werden. Dennoch reichten diese kurzen Bemerkungen hin, um im orthodoxen Marxismus eine lange Spur an funktionalistischen und klassenreduktionistischen Erklärungen von Rassismus zu evozieren. In vielen Fällen kamen diese Ansätze über eine plumpe Agententheorie im Sinne der marxistisch-leninistischen Faschismustheorie von Georgi Dimitrow, die Rassismus als kalkulierend eingesetztes Manipulationsmittel der Bourgeoisie versteht, nicht hinaus.¹⁸

Zudem wäre noch zu fragen, ob Marx hier nicht *erstens* selber gewissen rassistischen Vorurteilen aufsitzt, wenn er die Abneigung der englischen gegenüber den irischen ArbeiterInnen aus deren ‚feuriger‘ bzw. ‚soliden‘ und ‚langsamen‘ Natur ableitet; ob Marx also einen *naiven Realismus* vertritt, der rassistische Zuschreibungen als letztlich reale Eigenschaften von Menschengruppen auffasst. *Zweitens* ist zu fragen, ob die Annahme haltbar ist, dass der ökonomische Antagonismus zwischen irischen und englischen ArbeiterInnen von der Bourgeoisie wirklich nur künstlich zur Spaltung des Proletariats geschürt wird oder ob dieser nicht eine im nationalstaatlich organisierten Kapitalismus entstandene, reale Hierarchisierung des Arbeitsmarktes spezifisch restrukturiert und ideologisch überformt, weshalb der Rassismus nicht erst willentlich von den Herrschenden angestachelt werden muss (auch wenn das selbstverständlich möglich ist). Die Frage ist hier also,

18 Wie Kevin Anderson (2010: 79-115) überzeugend dargelegt hat, erschöpfen sich die Ausführungen von Marx zu Rassismus keineswegs in diesen kurzen, hier behandelten Passagen zu Irland und England. Mir geht es allerdings nicht um eine Darlegung der rassistischartheoretischen Motive bei Marx, sondern darum die Unzulänglichkeiten der orthodox-marxistischen Rassismuskonzeption aufzuzeigen, die sich unter anderem im Anschluss an die hier behandelten Stellen im Marx'schen Werk entwickelt hat.

ob Marx einer *funktionalistischen Manipulationstheorie* anhängt, die Rassismus lediglich als Mittel der Bourgeoisie zur Aufrechterhaltung ihrer Herrschaft durch die Manipulation der Beherrschten begreift.

Diese beiden Fehler finden sich auch in späteren marxistischen Ansätzen zu dieser Problematik wieder. Oliver Cox war einer der ersten TheoretikerInnen, der Mitte des 20. Jahrhunderts auf marxistischer Grundlage eine explizite Rassismustheorie ausgearbeitet hat. Er versuchte Rassismus als eine für den Kapitalismus funktionale Ideologie zu begreifen, die von der herrschenden Klasse intentional zu Ausbeutungszwecken eingesetzt wird (Cox 2001: 73). Rassismus hat für ihn seinen Ursprung im Bedürfnis nach Arbeitskräften in und aus den Kolonien. Sobald er aber dort entsprungen ist, entwickelt er ein Eigenleben und gehorcht anderen Gesetzmäßigkeiten. Damit wird Rassismus zwar als ein ‚Überbau‘-Phänomen betrachtet, zugleich jedoch im Zusammenhang mit den Klassen- und Produktionsverhältnissen und in seiner relativen Autonomie analysiert. Dennoch setzt Cox dabei eine homogene herrschende Klasse mit einheitlichen Interessen voraus, die notwendigerweise vom Rassismus profitieren würde, während die ArbeiterInnen in seiner Konzeption lediglich als Opfer vorkommen (Carter 2008: 433f.). Dies ist angesichts konkurrierender Einzelkapitale und Kapitalfraktionen eine äußerst unplausible Sichtweise auf die kapitalistische Klassenherrschaft, die noch deutlich der marxistisch-leninistischen Agententheorie verhaftet ist.

In der deutschen Rassismusdebatte wird eine ähnliche Position am deutlichsten von Ute Osterkamp vertreten. Zwar ist ihr bewusst, dass die Ausgrenzung bestimmter Gruppen nicht aus einer realen Fremdartigkeit der Ausgegrenzten resultiert, sondern dass diese Fremdartigkeit erst konstituiert werden muss, „um die eigenen Chancen der Beteiligung an den knapper werdenden Arbeits- und Lebensmöglichkeiten zu sichern“ (Osterkamp 2000: 59). Zugleich bleibt sie aber der funktionalistischen Manipulationstheorie der marxistischen Klassiker verhaftet: Dadurch, dass die Möglichkeiten von Integration in die Gesellschaft für die Mehrheit der Menschen prekär geworden sei, stelle sich eine Verunsicherung ein, welche die Massen für Manipulationen „gemäß den herrschenden Interessen“ (ebd.: 60) anfällig mache, was letztlich auch den Rassismus der ArbeiterInnen erklären würde.

Sowohl Auffassungen von ‚Rassen‘ und ‚Ethnien‘ als reale anstatt rein ideologische Kategorien, sowie reine *cui bono*-Erklärungen von Rassismus sind bis heute in den kritischen Sozialwissenschaften verbreitet. Dabei gäbe es, wie nun gezeigt werden soll, durchaus neomarxistische Theorien, die diese Irrtümer korrigieren könnten.

4.2) Zum ontologischen Status von ‚Rassen‘ und ‚Ethnien‘

Robert Carter hält vor allem die Arbeiten Antonio Gramscis und deren vermehrte Rezeption seit den 1960er Jahren für den Wendepunkt in den marxistischen Debatten über Rassismus. Anstatt auf die Funktion von Rassismus für die Aufrechterhaltung der Klassenherrschaft abzuheben, gerate nun die Produktion und Einbindung von Subjektivität in den Fokus:

„By stressing the cultural and ideological basis of collective organisation and mobilisation, Gramsci initiates an important shift of emphasis in Marxist theory. The concern within the *functional* role of ideas in the maintenance of capitalism (through the misrepresentation of class inequalities as ‚race inequalities‘, for example) moves aside in favour of an interest in how people make sense of the social world at the level of lived experience and how their resources for doing so may be organised by the politically powerful“ (Carter 2008: 435; Hervorhebung im Original).

An diesen theoretischen Bruch mit dem Determinismus der marxistischen Orthodoxie schlossen schließlich die Untersuchungen des Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) unter Stuart Hall im England der 1970er und 1980er Jahre an, wo versucht wurde Analysen von Rassismus im Kontext einer hegemonie- und ideologietheoretischen Forschungsarbeit zu entwickeln. Nicht minder wichtig waren für diesen Theoriestrang die Schriften Louis Althusers als auch die Foucault'sche Diskurstheorie.

Problematisch am Ansatz des CCCS war nach Carter eine gewisse Tendenz, ‚race‘ als analytische Kategorie unhinterfragt zu lassen. Stuart Hall verwendet, wie schon W.E.B. DuBois, viel Energie darauf ‚Rassen‘ und ‚Ethnien‘ als Konstruktionen zu dechiffrieren. Zugleich versuchen beide aber weiterhin diese als soziologische Kategorien anzuwenden, was dadurch begründet wird, dass solche Identitätskategorien zwar konstruiert, jedoch auf eine reale Geschichte verwiesen seien:

„both theorists [DuBois and Hall; L.E.] are forced back to a tacit evaluation of significant difference (‚common tradition‘, ‚common history‘, ‚common experience‘ where what identifies these things *as common* is precisely what needs to be explained). This is then used to supply the ‚natural‘ basis for racial or ethnic identification. What makes our history common is our racial or ethnic identity; what defines our racial and ethnic identity is our common history. The circularity of this argument is obvious“ (ebd.: 46; Hervorhebung im Original).

Dieser Zirkelschluss und die mit ihm einhergehenden Schwierigkeiten wurden erst von Robert Miles bemerkt, der in den 1980er und 90er Jahren in einer Reihe von Schriften darauf insistierte, ‚race‘ ausschließlich als ideologische anstatt als analytische Kategorie zu behandeln. Die Grundzüge seiner auch in der deutschen Debatte äußerst einflussreichen Rassismustheorie sollen hier nun kurz wiedergegeben werden.

4.2.1) Rassenkonstruktion nach Robert Miles

Relativ breite Einheitlichkeit in der neomarxistischen Debatte um Rassismus herrscht mittlerweile

hinsichtlich des konstruierten Charakters der Kategorien ‚Rasse‘ und ‚Ethnie‘. Die von der Humanbiologie gestützte Auffassung, dass es zwischen zwei Angehörigen derselben ‚Rasse‘ bzw. ‚Ethnie‘ teilweise größere Unterschiede gibt als zwischen zwei Angehörigen unterschiedlicher ‚ethnischer Gruppen‘, führte dazu, den naiven Realismus hinter sich zu lassen, wonach Rassismus lediglich die negative Besetzung real vorhandener Kategorien sei,¹⁹ der wie ich weiter oben gezeigt habe bei Marx noch tendenziell vorhanden war. Diese Konsequenz, ‚Rasse‘ bzw. ‚Ethnie‘ nicht mehr als sozialwissenschaftlich unbedenkliche Kategorien vorauszusetzen und zu verwenden, ließ in der marxistischen Debatte jedoch lange auf sich warten. Nach Robert Carter hätte der Marxismus in der antirassistischen Theorie deshalb gegenüber postmodernen Ansätzen an Boden verloren, weil er die Kategorie ‚race‘ so lange unhinterfragt ließ (ebd.: 431).

Auch wenn die Annahme vom konstruierten Charakter von ‚Rassen‘ sich mittlerweile in der kritischen Rassismustheorie verallgemeinern konnte, besteht über die genaue Bedeutung somatischer und kultureller Marker für rassistische Konstruktionen kein Konsens. Die Ansätze pendeln zwischen der Annahme, dass ein heterogenes Bündel an Merkmalen zur Kategorisierung und Abwertung von Menschengruppen verwendet werden kann (Terkessidis 1998: 74), und Ansätzen, die weiterhin davon ausgehen, dass die bestimmenden Merkmale, die zu ‚rassischen‘ Signifikanten auserkoren werden, somatischer Natur sind, jedoch im Rassismus als ‚Rassen‘ oder ‚Ethnien‘ falsch vereinheitlicht und negativ besetzt werden (Miles 2000: 20).

Robert Miles versucht den Rassismus als eine spezifische ideologische Konstruktion zu fassen, dem eine Bedeutungskonstitution vorhergeht. Darunter versteht Miles

„einen Darstellungsprozeß, in dessen Verlauf bestimmten Objekten, Merkmalen und Prozessen eine Bedeutung zugeschrieben wird, die ihnen ein besonderes Gewicht verleiht und sie zu Trägern einer Reihe zusätzlicher, untergeordneter Merkmale macht“ (Miles 2000: 18).

Durch den Vorgang der Selektion werden bestimmte Objekte, Merkmale und Prozesse ausgewählt, die von da an als Signifikant für ein bestimmtes reales oder imaginiertes Phänomen dienen. Bedeutungskonstitution ist damit ein Moment im Prozess der Repräsentation von Wirklichkeit, die damit in eine spezifische, sinnvolle Ordnung gebracht wird. Beim Rassismus geschehe diese Selektion anhand somatischer Merkmale, die sich wiederum mit weiteren kulturellen Merkmalen verbinden würden, um schließlich die menschliche Spezies in eine gewisse Anzahl unterschiedlicher Menschengruppen, Kulturen oder ‚Rassen‘ einzuteilen, die es ermöglichen, dass Individuen ihnen zugeteilt werden. Diesen Prozess der Bedeutungskonstitution anhand somatischer

19 Natürlich gibt es auch hier Ausnahmen, wie Detlev Claussen, der noch 1994 davon sprach, dass es ‚ethnische Realitäten‘ gäbe und diese eine reale Basis im Nationalstaat hätten (Claussen 1994; vgl. zur Kritik an Claussen auch Müller 1995: 127). Jost Müller ist in jedem Fall darin zuzustimmen, dass es keine Verwendung von ‚Ethnizität‘ gibt, die nicht auf eine sozial konstruierte ‚gemeinsame Herkunft‘ rekurriert, egal ob diese biologisch oder kulturell definiert wird (ebd.: 102f.). Daher wird auch der Ethnien-Begriff in dieser Arbeit durchgehend nur unter Anführungszeichen verwendet.

Merkmale, der dazu führt, dass soziale Beziehungen durch diese Konstruktionen strukturiert werden, nennt Miles ‚*Rassenkonstruktion*‘ (‚*racialisation*‘). Sie ist die Voraussetzung für den Rassismus, der jedoch von dieser unterschieden wird:

„Rassismus als Ideologie ist durch folgenden Gehalt bestimmt: 1) Gewissen biologischen Merkmalen wird eine Bedeutung zugeschrieben, wodurch sie zum Erkennungs-Zeichen bestimmter Gruppen werden. Status und Herkunft der Gruppen werden so als natürlich und unveränderlich vorgestellt. Das Anderssein der Gruppe erscheint als eine ihr innewohnende Tatsache. Mit anderen Worten, es kommt zu einem Prozeß der Rassenkonstruktion. 2) Die so gekennzeichnete Gruppe muß mit zusätzlichen, negativ bewerteten (biologischen oder kulturellen) Merkmalen versehen und so dargestellt werden, als verursache sie negative Folgen für andere.“ (Miles 2000: 24)

Der Prozess der Rassenkonstruktion ist also bei Miles sowie in der gesamten ideologietheoretischen Rassismustheorie das *zentrale ideologische Moment* des Rassismus. Nicht erst die Indienstnahme der Unterschiede durch die Bourgeoisie, wie es Marx' Äußerungen zur englischen Arbeiterklasse und den irischen Einwanderern nahelegen, sondern schon deren Konstitution sei ideologisch. Außerdem ist die Rassenkonstruktion nach Miles ein dialektischer Prozess:

„Wenn man ein reales oder vorgestelltes biologisches Merkmal zum Bedeutungsträger macht, um den Anderen zu definieren, unterwirft man das eigene Selbst notwendigerweise der Definition durch das gleiche Kriterium“ (Miles 2000: 21).

Die Definition des Anderen als deviant ist also immer zugleich die implizite Definition des Eigenen als Norm. Rassistische Bedeutungskonstitution existiert nach Miles immer im Rahmen eines ‚rassistischen‘ Kontinuums. Er spricht hier von einer „Totalität der Konstruktion von Bedeutungen“ (Miles 1991: 101).

Aus ideologietheoretischer bzw. -kritischer Sicht ist vor allem spannend, dass sich Miles gegen eine Entgrenzung des Rassismus stellt, wie sie in einigen Rassismustheorien vorgenommen wird. Er wendet sich gegen Ansätze, die Rassismus als Set von „individuellen und institutionalisierten Praktiken“ zur Benachteiligung von ‚Schwarzen‘ verstanden wissen wollen, „während Intentionen und Rechtfertigungsideologien keine Rolle spielen“ (Miles 1991: 89). Dagegen schlägt Miles vor, „den Begriff ausschließlich auf ideologische Phänomene anzuwenden“ (Miles 2000: 22; vgl. auch Demirović 1992: 73f.), wobei er Ideologien als „eine spezifische Diskursform“ (Miles 1991: 58) definiert, deren Effekt in der Verzerrung der Wirklichkeit besteht. Zwar sieht Miles, ähnlich wie Stuart Hall (2000: 7), eine Verbindung von Rassismus mit Ausschlusspraxen, begreift ihn selbst aber nicht schon als eine solche. Er argumentiert, dass nicht jeder Ausschluss von rassifizierten Menschen Konsequenz von rassistischer Diskriminierung sein muss. Dies müsse erst empirisch am jeweiligen konkreten Fall nachgewiesen werden. Außerdem müsse unterschieden werden zwischen intentionalem Ausschluss und Ausschluss als ungewolltem Resultat. Zudem sei eine rassistische Ausschlußpraxis nicht einfach eine Exklusion, sondern zugleich eine Inklusion und umgekehrt, z.B. wenn der Ausschluss von schwarzen ArbeiterInnen aus einem Beschäftigungssektor zum

vermehrten Einschluss weißer ArbeiterInnen führt (Miles 2000: 23f.).

Ich denke es ist hier wichtig, das abgrenzende Merkmal der Rassismustheorie von Miles gegenüber stark konstruktivistischen Rassismustheorien hervorzuheben. Zwar spricht Miles von *Rassenkonstruktionen*, diesen geht aber eine *Bedeutungskonstitution* voraus. D.h. die Merkmale, die mit Bedeutung beladen werden, werden nicht aus dem Nichts erzeugt, sondern sind real vorhanden, müssen aber spezifisch besetzt und formiert werden, um als ‚rassische‘ Signifikanten dienen zu können. Zusätzlich vermischen sie sich mit imaginären Zuschreibungen und konstruieren somit eine Menschengruppe.

Um den Unterschied zu poststrukturalistischen Zugangsweisen deutlich zu machen, sei hier auf ein Konzept aus dem Kritischen Realismus verwiesen. Im Kritischen Realismus im Anschluss an Roy Bhaskar wird zwischen transitiven und intransitiven Dimensionen des Wissens unterschieden. Die transitiven Dimensionen sind jene historisch-spezifischen Konzepte und Begriffe sind, die Menschen verwenden, um phänomenale Erscheinungen zu erfassen. Unter intransitiven Dimensionen des Wissens werden die von diesen begrifflichen Zugängen unabhängigen Eigenschaften und Mechanismen der Objektwelt bezeichnet (A. Sayer 2000a: 11). Die Merkmale, die hier mit Bedeutungen beladen werden, wie die Hautpigmentierung von Menschen, sind also Teil der intransitiven Dimensionen des Wissens und selbst nicht abhängig von diskursiven Zuschreibungen, die auf der transitiven Ebene fungieren. Der Rassismus, sowie die ihm vorausgehende Rassenkonstruktion befindet sich dagegen ausschließlich auf der Ebene der transitiven Dimension des Wissens und hat keinerlei außerideologischen Gehalt, auch wenn Realitätsmomente als Bedeutungsträger in die Konstruktion mit eingehen. Diese Unterscheidung aus dem Kritischen Realismus ist notwendig, um nicht einem Fehler postmoderner Rassismustheorien aufzusitzen, bei denen die soziale Realität als *in toto* diskursiv konstruiert aufgefasst wird, womit zugleich das Reale auf seine transitiven Dimensionen reduziert wird. Damit wird ‚Rasse‘ wiederum zu einer analytischen Kategorie, da sie sich von keiner anderen unterscheidet. Wenn alles eine Konstruktion ist, dann ist ‚Rasse‘ eine Identitätskategorie wie jede andere auch. Eine Unterscheidung zwischen transitiven und intransitiven Dimensionen der Wissenschaft sowie zwischen Ideologie und Wahrheit ist also maßgeblich für eine kritisch-materialistische Rassismuskonzeption, will sie rassistische Konstruktionen nicht auf theoretischem Wege reproduzieren.

4.2.2) Rassenkonstruktion in der deutschen Debatte

Ideologisch ist der Rassismus in Miles' Konzeption, wie ich gerade gezeigt habe, nicht dadurch, dass er seine Subjekte über die Beschaffenheit von seinen Objekten und deren und der eigene Rolle innerhalb der Gesellschaft *täuscht*, sondern dass er sowohl seine Objekte als auch seine Subjekte in ihrem Bedeutungsgehalt *erst hervorbringt*. Damit steht Miles' Auffassung in der Tradition der Althusser'schen Ideologietheorie, die sich um die Problematik von Subjektivierung im Zusammenhang mit Ideologie dreht. In der deutschen Debatte war es Jost Müller, der sich am intensivsten mit diesem Aspekt von Rassismus auseinandergesetzt hat.

Im Anschluss an Althusser unterscheidet er zwei Seiten der ideologischen Rassenkonstruktion: eine strukturelle und eine funktionale. Mit der strukturellen Ebene ist „die imaginäre Form der Identifikation mit einem Selbst und der Spaltung von dem Anderen“ (Müller 1995: 95) gemeint, während mit der funktionalen Seite die Subjektivierung der Individuen durch die ideologischen Staatsapparate als Angehörige von Nation, Familie bezeichnet wird.

Das Imaginäre breitet sich bei der ideologischen Rassenkonstruktion nach Müller „auf fiktiven Linien“ (ebd.: 96) aus. Andererseits ist hier mit ‚Fiktion‘ nicht gemeint, dass sich die Rassenkonstruktion nicht auf Reales bezieht, sondern dass sie Realität und Imaginäres verbindet. Die Grenzen, die zwischen dem Eigenen und dem Anderen gezogen werden, sind gerade nicht völlig beliebig, sondern haben eine spezifische gesellschaftliche Bedeutung, die erst analytisch bestimmt werden müsse. Die somatischen und kulturellen Merkmale werden ebenso zwar mit fiktiven Bedeutungen gefüllt, sind aber dennoch selbst nicht fiktiv, sondern objektiv vorhanden. Die RassistInnen erschaffen ihre Objekte nicht aus dem Nichts, sondern konstruieren diese aus vorhandenen ‚Rohstoffen‘, die mit imaginären Zuschreibungen in eine spezifische Ordnung gebracht werden. Diese Ordnung ist es, die Müller eine ‚Narration‘ nennt:

„Die Narration spielt dabei auf Tatsächliches an, das andere Quellen als solches verbürgen, bringt beobachtete und erfundene Handlungen, habituelle Gesten und körperliche Merkmale in einen gemeinsamen Kontext, schafft Verknüpfungen zwischen heterogenen Elementen, transponiert und universalisiert sie, zitiert, paraphrasiert und kommentiert dazu andere Texte, so daß in einem fast unentwirrbaren Konglomerat aus fiktiven Zuschreibungen und realen Begebenheiten ein ideologischer Effekt hervorgerufen wird, der sich in dem einfachen Satz zusammenfassen läßt: So ist es!“ (ebd.: 96)

Für Müller ist demnach der Rassismus selbst keine Ideologie, *sondern lediglich die Rassenkonstruktion ideologisch*²⁰ – und zwar im Althusser'schen Sinne einer erzeugten Eindeutigkeit von Subjekten und Identitäten.²¹ Den Rassismus selbst sieht Müller unter Rekurs auf

20 Wenn ‚Rassen‘ und ‚Ethnien‘ selbst schon als ideologische Konstruktion betrachtet werden, ist es auch nicht mehr möglich den Rassismus als Vorurteil zu bezeichnen. Nach Mark Terkessidis setze der Vorurteilsbegriff voraus, dass die Objekte des Rassismus bereits existieren würde und sich die Subjekte erst nachträglich ein negatives Urteil über jene bilden würden. In Wahrheit würden allerdings beide erst durch die Praxis der Rassenkonstruktion hervorgebracht (Terkessidis 1998: 59). Außerdem werde nahegelegt, „daß ein Individuum bei genauer Kenntnis eines Sachverhalts und der Reflexion über sich selbst das Vorurteil aufgibt“ (Demirović 1992: 75).

21 Siehe dazu 4.4.

die Diskurstheorie von Michel Pêcheux als *diskursive* Erzählung, die sich aus realen und imaginären Bestandteilen zusammensetzt.

Miles' Auffassungen sowie deren Ausdifferenzierung bei Müller wurden Ende der 1990er Jahre von Mark Terkessidis erneut aufgegriffen. Zwar würdigt Terkessidis die Konzeption von Miles als bisher ausführlichste Definition von Rassismus in der wissenschaftlichen Debatte, stellt aber zugleich aus einer an Foucault geschulten, diskurstheoretischen Sicht mehrere Unzulänglichkeiten fest.

Erstens reduziere Miles die möglichen Bedeutungsträger, die zur rassistischen Kategorisierung von Menschen herangezogen werden, auf somatische und biologische Merkmale. Terkessidis meint jedoch, dass die zur Rassenkonstruktion herangezogenen Merkmale äußerst heterogener, z.B. sprachlicher und kultureller Natur sein können. Die Verschiebung des Rassismus auf die Ebene der Kultur sei keine bloße Tarnung, sondern bezeichne eine reale Veränderung seiner Beschaffenheit (vgl. Kapitel 4.3 dieser Arbeit).

Zweitens kritisiert Terkessidis, Miles würde eine falsche Unterscheidung zwischen Rassenkonstruktion und Rassismus machen, wonach erstere zunächst wertfrei sei und von Rassismus erst zu sprechen sei, wenn die Kategorisierung mit einer negativen Bewertung einherginge. Terkessidis meint jedoch, dass „die Kriterien der bloßen Differenzierung und jene der Bewertung ununterscheidbar“ seien (Terkessidis 1998: 75). Es mache demnach keinen Sinn, in der Realität zwischen Rassenkonstruktion und Rassismus zu unterscheiden, sondern lediglich innerhalb der Logik der rassistischen Ausgrenzung. „Die Rassenkonstruktion ist *ein* notwendiges Element der Definition des Rassismus“ (ebd.: 77).

Im Anschluss daran formuliert Terkessidis, unter Rekurs auf Jost Müller, einen *dritten* Kritikpunkt: Es könne von Rassismus nicht als einer Ideologie, sondern lediglich von einer ideologischen Rassenkonstruktion gesprochen werden. Würde Rassismus wie bei Miles als eine Ideologie gefasst, hieße dies, die rassistischen Artikulationen als Erscheinungen der Rassenkonstruktion zu denken, welche wiederum das Wesen der Rassenideologie bilden würden. So eine Konzeption bleibe „im bewußtseinsphilosophischen Kosmos von Wesen-Erscheinung-Beziehungen“ (Müller 1995: 100) befangen. Eher müsse davon ausgegangen werden, dass es sich umgekehrt verhalte, „nämlich daß die rassistischen Artikulationen die ideologischen Rassenkonstruktionen realisieren, indem sie diese konkretisieren und aktualisieren“ (ebd.). Müller rekurriert auf Althussers Ideologietheorie, nach welcher Ideologien nur als ideologische Praxisformen existieren können. Da es für den Rassismus keine eigene ideologische Instanz gebe, habe dieser keinerlei Selbstständigkeit. Vielmehr spreche der Rassismus im Namen von Familie, Nation oder Kultur. Das rassistische Subjekt sei ein Phantom und die Artikulationen von Rassismus seien nicht einfach aus der ideologischen Rassenkonstruktion

als deren Zentrum abzuleiten (ebd.: 101; vgl. auch Terkessidis 1998: 76).

Viertens will Terkessidis den Rassismus selbst als Ausschlusspraxis begreifen. Entgegen Miles, der zwar eine Verbindung von Ausgrenzung und Rassismus sieht, beides aber nicht als ident betrachten will, meint Terkessidis, dass erst das „Ensemble von Rassifizierung und Ausbeutungspraxis [...] die ständige Produktion von Andersheit“ gewährleistet (Terkessidis 1998: 78). Rassismus sei demnach nicht einfach Ideologie, sondern ein Macht-Wissens-Komplex im Sinne von Foucault. Die ‚differenzierende Macht‘ ohne Zentrum, die in verschiedensten Mikropraxen Rassenkonstruktionen durch Ausgrenzungspraxen verwirklicht, sei der Kern des Rassismus. Er bestehe aus der Trias ‚Rassifizierung‘ – ‚Ausgrenzungspraxis‘ – ‚differenzierende Macht‘, wobei diese nur in den jeweiligen, historisch-konkreten Artikulationen des Rassismus tatsächlich existieren würden.

Es ist zweifelhaft, ob die Kritik von Terkessidis tatsächlich einen Fortschritt gegenüber der Konzeption von Miles darstellt. Auch Müllers Auffassung einer ideologischen Rassenkonstruktion, ohne Rassismus als eigenständige Ideologie aufzufassen, kann bei näherem Hinsehen nicht überzeugen.

Zunächst widerspricht sich Terkessidis selbst, wenn er nur wenige Seiten nach der Behauptung, Differenzierung und Bewertung seien nicht zu unterscheiden, zugesteht, dass „der Nationalismus zunächst ebenso wie der Rassismus mit Rassifizierung verbunden“ sei, „sich die Rassifizierung [aber] im Verhältnis von ‚Gleichen‘“ abspiele (ebd.: 79). Damit räumt er zugleich ein, dass wenn z.B. EngländerInnen über somatische und kulturelle Merkmale, wie bleiche Hautfarbe und der Vorliebe für Tee als Gruppe konstruiert werden, ebenso eine Rassifizierung stattfindet, diese Merkmale jedoch nicht *zusätzlich* mit einer negativen und damit erst tatsächlich *rassistischen* Bedeutung versehen werden. Dafür ist es unerheblich, ob Rassenkonstruktionen und die Inferiorisierung von Merkmalen historisch gleichzeitig entstanden sind und synchron reartikuliert werden. Sie müssen dennoch *logisch* und *real* unterschieden werden, um die auch in der Realität existierende Differenz zwischen Kategorisierung und Abwertung nicht zum Verschwinden zu bringen. Miles Unterscheidung von Rassenkonstruktion und Rassismus ist daher gegen Terkessidis Kritik in Schutz zu nehmen.²²

Müllers Argument gegen das Verständnis von Rassismus als Ideologie fußt auf einer zu engen

22 Zum viel grundsätzlicheren Fehler vieler Diskurstheorien nicht mehr zwischen Klassifikation und Abwertung unterscheiden zu wollen, ist von Mona Singer bereits alles notwendige gesagt worden: „Wenn das Unterscheiden auf der Ebene der Erkenntnis mit Macht verbunden wird, dann, so könnte man sagen, ist hinter jedem Klassifizieren der Wille zur Hierarchisierung zu vermuten. Damit wird aber Macht auf eine unbrauchbare Art universalisiert und taugt nicht mehr dazu, Diskriminierungen (d.h. jemanden von anderen absondern, ihn unterschiedlich behandeln und in herabsetzen) von nicht diskriminierenden Klassifikationen zu unterscheiden. Klassifikationen von Menschen bezeichnen jedoch immer Verhältnisse und bringen dies zum Ausdruck. Sie können daher, unabhängig vom Kontext der Verhältnisse von Bezeichnenden und Bezeichneten, nicht automatisch als Diskriminierung beurteilt werden.“ (Singer zit. nach Karakayal/Tsianos 2003).

Auffassung vom Zusammenhang von ideologischen Apparaten und Ideologie. Rassismus ist gerade deshalb als Ideologie so wirksam, da er andere ideologische Formationen wie Nationalismus, Sexismus, wirtschaftlichen Liberalismus etc. *überdeterminiert* und sich mit ihnen *verknüpft* (Miles 1991: 116-120). Zudem gibt es zwar keinen rassistischen Staatsapparat, jedoch eine Vielzahl an Instanzen die als solche fungieren können und dies auch tun (Grenzschutz, Ausländerbehörden, Jobcenter). Auf den Einwand, es gäbe kein ‚Wesen‘ des Rassismus, werde ich im Zusammenhang mit dem ideologiekritischen Ansatz Schmitt-Egners im folgenden Kapitel (5.1) eingehen.

Ebenso muss am Argument festgehalten werden, das Miles gegenüber Sivanandan und anderen vorbrachte und das auch Terkessides trifft, wonach Rassismus zwar immer in Verbindung mit Ausschlusspraxen auftritt, jedoch nicht selbst unmittelbar eine ist (ebd.: 75-83). Rassismus existiert nur im Kontext von intentionalen Handlungen und Überzeugungen. Werden alle institutionelle Praktiken als rassistisch bezeichnet, die – ungeachtet ihrer Motivation – als Konsequenz den Ausschluss von rassifizierten ‚Anderen‘ haben, wird der Begriff unzulässig überdehnt. Dass nur von Rassismus gesprochen werden kann, wenn sich eine sprachliche oder praktische Handlung, ob akut oder in der kondensierten Form des Rechts, auf ein rassistisches Verstandesurteil zurückführen lässt, wird auch von Étienne Balibar bemerkt, wenn dieser deklariert: „*Es gibt in der Tat ohne Theorie(n) keinen Rassismus*“ (Balibar 1998b: 25; Hervorhebung im Original).

Da Ideologien materiell eingebettet sind, muss sich auch der Rassismus durch Praxen und Apparate hindurch reproduzieren, was aber nicht bedeutet, dass er mit diesen Praxen und Institutionen identisch ist. Rassismus ist Teil einer materiellen Anordnung, *er ist jedoch selbst keine materielle Anordnung*, sondern existiert nur durch das bewusste Denken und Handeln von Akteuren. Es geht hier nicht darum, dem Rassismus keine materielle Realität zuzugestehen. Er ist Konsequenz, Verarbeitungsform und Grund für strukturelle Ungleichheit und manifestiert sich in Praxen und Apparaten. Er *ist* aber genau so wenig diese Ungleichheit, Praxen und Apparate, wie Sexismus das patriarchale Geschlechterverhältnis *ist*. Die Rede von strukturellem Rassismus lädt deshalb zu Missverständnissen ein:

„what appears to define certain discriminatory distributions of power, prestige and reward, as structural racism is that the distribution takes place on the basis of social categorization. But social categorization requires someone to do the categorizing, requires someone to interpret, to make judgements and, importantly, be in a position to make the categorization stick. This, though, implies agency rather than structure“ (Carter 2000: 60).

Das mit dem Begriff vom strukturellen Rassismus anvisierte Ziel ist verständlich: Es soll vermieden werden, Rassismus – wie in der Mainstream-Soziologie weit verbreitet – als bloßes ideologisches Vorurteil zu betrachten, dem mit Aufklärung und Pädagogik beizukommen sei. Rassismus habe vielmehr einen strukturellen Kern und diese Strukturen müssten verschwinden, um auch ihn zum Verschwinden zu bringen. Das ist natürlich richtig, ignoriert aber den ontologischen Unterschied

von Strukturen und Handlungen. Rassistische Praxis ist auf bedeutungsgebende Interpretation von sichtbaren Merkmalen von Menschen verwiesen, was diese grundsätzlich von Ausbeutungspraxen auf Basis von kapitalistischen Klassenverhältnissen unterscheidet, die auf Identitätskategorien nicht zwangsweise angewiesen sind. Ob sich eine Kapitalistin oder Lohnarbeiterin als solche identifiziert, ist für das ökonomische Verhältnis, in dem sie steht, irrelevant. Rassismus hingegen wäre – wie übrigens auch Sexismus – in dem Moment am Ende, in dem die Identifikation der Menschen mit und das Handeln entlang dieser identitäts-sensiblen Kategorien vorüber ist. Die Aneinanderreihung von *race*, *class* und *gender*, die sich mittlerweile in der kritischen Sozialwissenschaft weitestgehend durchgesetzt hat, geht fehl, wenn sie diesen grundsätzlichen ontologischen Unterschied zwischen identitäts-sensiblen und identitäts-neutralen Dimensionen des Sozialen einebnen.²³ Trotzdem darf man nicht der Illusion verfallen, die Identitätskategorien seien durch bloße individuelle oder kollektive Dekonstruktion zu bekämpfen. Wie sich in dieser Arbeit noch zeigen wird, sind manche Identitätskategorien logische Folge der gesellschaftlichen Organisation und auf Basis dieser Produktionsweise zwar zu bekämpfen, nicht jedoch völlig abzuschaffen.

Zusammenfassend lässt sich zum ontologischen Status des Rassismus festhalten, dass dieser mit Robert Miles als Ideologie bezeichnet werden kann, die auf der Konstruktion ‚rassistischer‘, ‚ethnischer‘ oder kulturell homogener Gruppen basiert, denen gewisse negative Wesensmerkmale zugeschrieben werden. Diese negativen Zuschreibungen dienen wiederum als Motivation und Legitimation für soziale und ökonomische Ausschluss- und Einschlusspraxen, wobei der Rassismus selbst nicht unmittelbar eine solche Praxis ist. *Rassismus ist eine Ideologie mit strukturierender Funktion.*

4.3) Vom biologistischen zum kulturalistischen Rassismus

Die Kritik von Terkessidis an Robert Miles, wonach sich Rassenkonstruktionen auch soziologischer Merkmale wie kulturtypischer Kleidung als Bedeutungsträger bedienen können, sind hingegen durchaus Ernst zu nehmen. Diese Überlegungen schließen an eine weitere zentrale Erkenntnis der ideologietheoretischen Rassismustheorie an, wonach sich der biologisch argumentierende Rassismus, wie er vom 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts vorherrschend war, mittlerweile in einen *kulturalistischen Rassismus*, *Neorassismus* oder *differenziellen Rassismus* transformiert habe. Maßgeblich geht diese Einsicht auf die Theoretiker Stuart Hall, Pierre-André Taguieff und Étienne Balibar zurück, wobei sie auch schon wesentlich früher von Frantz Fanon und Theodor W. Adorno

²³ Zu dieser Unterscheidung vgl. A. Sayer 2005: 85-93 und 169f.

bemerkt worden ist (Fanon 1994: 186; Adorno 2003e: 276f.).

Als Reaktion auf den biologistischen Rassismus, der schließlich in der politischen Institutionalisierung der Rassenlehre im Nationalsozialismus seinen Höhepunkt fand, kaprizierte sich der Antirassismus der Nachkriegsperiode auf Humanismus und Kosmopolitismus. Es wurde die Gleichwertigkeit der Kulturen, bei gleichzeitiger Anerkennung der Differenz zwischen ihnen gegen den Biologismus in Stellung gebracht. Die TheoretikerInnen des Neorassismus, wie diese neue ideologische Formation von Étienne Balibar betitelt wurde, reagierten darauf damit, diese Argumentation beinahe eins zu eins zu übernehmen, jedoch die Konsequenzen umzudrehen. Hatte die neuere Anthropologie, beispielsweise jene von Claude Lévi-Strauss, die Komplexität und Notwendigkeit der verschiedenen Kulturen als Motor des menschlichen Fortschritts beschrieben, nahmen die NeorassistInnen dieses Theorem auf, leiteten daraus aber eine Warnung vor Kulturvermischung ab, welche zum Tod der spezifischen Eigenheiten der Kulturen und damit auch dem geistigen Tod der Menschheit führen würde. Der Kulturbegriff, der gerade noch antirassistisch gegen den biologistischen Naturbegriff ins Feld geführt wurde, wurde nun selber naturalisiert.²⁴

Aus dieser scheinbaren Natürlichkeit der Kulturen, wird als Forderung die Distanz zwischen ihnen abgeleitet, da deren Vermischung notwendig zu Aggression, Abwehr und Unordnung führen müsse. So wird selbst der Rassismus noch aus der von den RassistInnen skandalisierten ‚Vermischung der Kulturen‘ erklärt und antidiskriminierende Quotenregelungen oder Bildungsprogramme von der ‚Neuen Rechten‘ kurzerhand ebenso als Diskriminierungsformen von InländerInnen umgedeutet (Balibar 1998: 29ff.). Dieser Neorassismus war, wie Alex Demirović festhält, keine einfache Folge der gesellschaftlichen Transformationen seit dem das fordistische Modell in die Krise kam, sondern wurde „in langen Diskussionen in der Neuen Rechten im vergangenen Jahrzehnt ausgearbeitet“ und sei „selbst ein *Faktor* bei der Auflösung des fordistischen Konsenses“ gewesen (Demirović 1992: 88; Hervorhebung im Original).²⁵

Wenn auch diese Verschiebung mit Sicherheit zu konstatieren ist, ist es fraglich, ob, wie Terkessidis behauptet, die Zusammenstellung von Merkmalen, die letztlich zur Rassenkonstruktion dienen, sich von somatischen bzw. biologischen Faktoren völlig lösen konnte. Eher ist davon auszugehen, dass kulturelle, sprachliche und soziologische Marker im differentiellen Rassismus nur als Signifikanten

24 Die rassistische Strategie, vormals antirassistische Argumente zu inkorporieren und rassistisch zu wenden, hat Taguieff als „*Retorsionseffekt* des differentiellen Rassismus“ bezeichnet hat (Taguieff zit. nach Balibar 1998b: 29; Hervorhebung im Original). „Auf diese Weise liefern die rassistischen Lehren selbst noch eine quasi präventive Erklärung des Rassismus mit. Von den Vorstellungen des Kampfes der Rassen entsteht ein Übergang zur Vorstellung ‚ethnischer Beziehungen‘, die nicht mehr die rassische Zugehörigkeit, sondern das rassistische Verhalten zu einem natürlichen Faktor erklärt“ (Bojadžijev 2008: 23f.).

25 Leider führt Demirović diesen Punkt nicht näher aus. Es ist anzunehmen, dass er hier den Ethnopluralismus der ‚Neuen Rechten‘ als Moment in der ideologischen Mobilmachung im Zusammenhang mit dem neoliberalen Gesellschaftsumbau seit den 1970er Jahren begreifen will. Wie genau er diesen Konnex allerdings herstellt, lässt sich nur erahnen.

dienen, an denen die RassistInnen das minderwertige, noch immer biologisch gedachte Wesen festmachen können. Im Endeffekt rekurriert Rassismus immer auf ein unabänderliches, natürliches Wesen von konstruierten Menschengruppen. Wie sich nicht zuletzt an Thilo Sarrazin zeigt,²⁶ dient der Kulturbegriff als im öffentlichen Diskurs legitimer Ausgangspunkt, von dem aus dem desavouierten Begriff der biologischen Menschenrasse neue Evidenz verliehen werden kann (Keil 2015: 246). Wäre Terkessidis Argument richtig, müssten weiße Frauen mit Kopftuch derselben Diskriminierung ausgesetzt sein wie Kopftuchträgerinnen dunklerer Hautfarbe, was kaum der Realität entsprechen dürfte. Weiße KonvertitInnen werden, meiner Auffassung nach, nicht aufgrund ihres angeblich unveränderlichen kulturellen Wesens, sondern aufgrund eines unterstellten Verrats an ihrem ‚eigentlichen‘ und ‚authentischen‘ kulturellen Wesen, von RassistInnen gehasst. Diese Diskriminierung von weißen Menschen muslimischen Glaubens ist die moderne, dem differentiellen Rassismus adäquate Form dessen, was die Nationalsozialisten als ‚Rassenverrat‘ bezeichnet und verfolgt haben. Die Merkmale, an denen sich der Rassismus – auch in seiner antimuslimischen Variante – heute festmacht, sind zwar heterogen, allerdings auch gewichtet, wobei somatische Eigenschaften nach wie vor sein Zentrum bilden.

Dieser Punkt wird in der deutschen Debatte auch von Jost Müller hervorgehoben, wenn er postuliert, dass sich im kulturellen Rassismus „Aussagen über Kultur“ auf „körperliche Stigmata“ beziehen, „die sich im soziohistorischen Gedächtnis an das Wort ‚Rasse‘ knüpfen“ (Müller 1992: 31). Im Gegensatz zu Balibar präferiert Müller unter Rückgriff auf Taguieff den Begriff des differentiellen Rassismus gegenüber jenem des Neorassismus. Dies liegt daran, dass Neorassismus bei Balibar als ‚Rassismus ohne Rassen‘ verstanden wird, der strikt vom biologistischen Rassismus abgegrenzt wird. Eine Abgrenzung, die für Müller nicht möglich ist. Er nimmt Bezug auf das von Michel Pêcheux entwickelte Modell des ‚Interdiskurses‘, um auf die Verwobenheit von rassistischer Tradition und aktueller rassistischer Konjunktur zu verweisen. Nach Pêcheux setzt sich das soziohistorisch-diskursive Gedächtnis der Menschen aus einem ‚Vor-Konstruierten‘ (*pre-constructed*), d.h. dem Bereits-Gesagten und einem ‚Quer Diskurs‘ (*transverse-discourse*), d.h. dem Anderswo-Gesagten – sozusagen eine Aktualisierung des Bereits-Gesagten – zusammen (Pêcheux 1982: 113-118). Der primäre interdiskursive Effekt sei nach Müller im Rassismus immer schon die Verknüpfung von ‚Rasse‘ und Kultur gewesen. Quer-diskursive Elemente, wie die Übersetzung rassistischer Argumentationen in kulturalistischen Akademiker-Sprech auf Höhe der Zeit und deren Verankerung in ideologischen Apparaten und Praxen, verbinden sich hier mit existierenden vor-konstruierten Elementen des Rassismus aus dem sozio-historischem Gedächtnis, „die für die

26 Der deutsche Sozialdemokrat Thilo Sarrazin stellte 2010 in seinem Buch *Deutschland schafft sich ab* die These auf, dass die soziale Deklassierung türkischer MigrantInnen und deren Nachkommen auf Erbfaktoren rückführbar sei und löste damit einige Diskussionen um Migration, Integration und Rassismus aus.

Bedeutungskonstitution von ‚Rasse‘ als referentielle Evidenz funktionieren“ (Müller 1992: 31f.). Damit sieht Müller jeden Rassismus, nicht nur den Neorassismus – als eine Zusammensetzung aus kulturellen und biologischen Elementen. Statt zwischen *dem* biologistischem und *dem* kulturalistischem Rassismus zu unterscheiden, unterscheidet er drei große historische Formationen des Rassismus: *erstens* den universellen Rassismus des 18. Jahrhunderts, der sich durch universellen Fortschrittsglauben auszeichnet und Völker außerhalb Europas als primitiv wahrnimmt und *zweitens* den superioren Rassismus im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Dieser behauptet die Superiorität Europas und die Inferiorität der übrigen Völker und hat sich durch die Nationalstaatsbildung auch innereuropäisch ausdifferenziert. Seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs sei *drittens* der differentielle Rassismus hegemonial geworden, der sich durch seinen Kulturalismus auszeichnet und mit Neoliberalismus, antikolonialen Kämpfen und vor allem den Migrationsprozessen in Europa verbunden sei. Alle drei Formationen hätten gemein, einen unverhohlenen Eurozentrismus zu vertreten, die Vermischung von ‚Rassen‘ oder Kulturen als Verfall der Gemeinschaft anzusehen und einem genealogischen Schema anzuhängen, wonach innerhalb von biologisch und kulturell definierten Menschengruppen die gemeinschaftsbildenden Elementen vererbt würden (ebd.: 33f).

Wie Manuela Bojadžijev hinzufügt, kombinieren soziale Formationen mehrere dieser rassistischen Epochen. Im Nationalsozialismus etwa sieht sie eine Mischform von superiorem und differentialistischem Rassismus am Werk. Auch das südafrikanische Apartheidsregime sei „als Zusammenspiel von Nazismus, Kolonisierung und Sklaverei“ zu verstehen (Bojadžijev 2008: 21).

4.4) Rassismus und der ‚national-soziale Staat‘

Wie an Müllers idealtypischer Unterscheidung in rassistische Großformationen deutlich wird, geht der Rassismus in seiner je spezifischen Ausformung mit nationalstaatlichen Strategien und weltpolitischen Konstellationen einher. So war der universelle Rassismus Ausdruck der kolonialen Expansion und diente als Legitimationsideologie zur Ausbeutung und Unterdrückung der Kolonisierten, deren Unterjochung als ‚Zivilisierung‘ aufgefasst wurde. Der superioren Rassismus diente im Zeitalter des Imperialismus als Begründung für das Anrecht einer Nation sich imperial über den Erdball auszubreiten. Der differentialistische Rassismus schließlich kann als Reaktion auf die mit Globalisierung, Postkolonialismus und globalen Migrationsbewegungen zusammenhängende neoliberale Epoche des Kapitalismus gedeutet werden. Wie ist es aber nun um den strukturellen Zusammenhang von Nationalstaat und Rassismus bestellt? In der

ideologietheoretischen Rassismustheorie wurde diese Frage ausführlich debattiert.

Unter Rückgriff auf Nicos Poulantzas' Staatstheorie leitet Jost Müller den Nationalstaat aus dem Übergang von der Manufaktur zur großen Industrie und den damit einhergehenden Revolutionierungen des Raum-Zeit-Gefüges ab. War zuvor noch jeder Produktionsprozess ein übersichtlicher, nacheinander ablaufender Prozess „in einem kontinuierlichen und homogenen Raum“ (Müller 1995: 68), habe sich dieser in verschiedenste Produktionsparzellen segmentiert, was zugleich auch mit einer Neuordnung der Zeit einhergegangen sei. Um in dieser „seriellen Raum- und Zeitordnung“ (ebd.: 69) das Überleben der Nation und damit ihrer ArbeiterInnenschaft zu gewährleisten, musste von staatlicher Seite eine Fabrikgesetzgebung verordnet werden, welche nach Müller dezidiert im Namen von Volk und Nation beschlossen worden sei. Die Homogenisierung der Gesellschaft zur Nation war demnach stets eine Befriedung der Massen qua ihrer Anrufung als ‚Volk‘. Der Nationalstaat wird damit als ein Feld bestimmt, auf dem Klassen und Klassenfraktionen ihre Interessengegensätze austragen. Dies geschähe jedoch nicht voraussetzungslos und unter egalitären Bedingungen, sondern vielmehr gäbe es eine strukturelle Dominanz der herrschenden Klasseninteressen, die den Nationalstaat als Klassenstaat formen. Die Herrschenden desorganisierten die Massen im Staat durch ein prekäres Geflecht aus Inklusionen und Exklusionen, das über die Wieder- und Anerkennung der Beherrschten als Staatsvolk funktionieren würde. Selbst die widerstrebenden Momente würden staatlich in Reformvorhaben zum Wohle der Nation kanalisiert (ebd.: 71).

Um die Bevölkerung eines Nationalstaates samt materieller Ungleichheiten, antagonistischer Interessen und differierender Lebenswelten, die eine kapitalistische Produktionsweise zwangsweise mit sich bringt, als Volk homogenisieren zu können, müsse ein nationaler Volkskörper konstruiert werden. Dieser habe sich Jost Müller zufolge erst mit der inneren und äußeren Kolonisierung, im Zuge der Herausbildung von Nationalstaaten und Weltmarkt historisch durchgesetzt. Notwendige Begleiterscheinung war die Bindung des Nationalstaates an eine sprachliche bzw. eine ‚rassische‘ Gemeinschaft, was die ursprüngliche Gemeinsamkeit eines Volkes illustrieren sollte. Die sprachliche Gemeinschaft, Ergebnis der Zwangshomogenisierung verschiedener Sprachgemeinschaften zu einer einzigen im Zuge der Nationenbildung, tritt meist als ‚Muttersprache‘ auf, was den fließenden Übergang zwischen sprachlicher und ‚rassischer‘ Gemeinschaft zeigt, indem die Sprache an die ethnische Zugehörigkeit zu einem Volkskörper gebunden wird:

„Ausgehend davon gleitet die ‚sprachliche Gemeinschaft‘ über zur ‚rassischen Gemeinschaft‘, deren konstitutives Merkmal die Fiktion einer ursprünglichen Verwandtschaft [sic!] ihrer Mitglieder, die Eingliederung der Individuen in die Volksgenealogie ist, wie sie dem genealogischen Mythos der Nation entspricht. Die ‚rassische Gemeinschaft‘ fußt im Unterschied zur Sprachgemeinschaft auf einer fiktiven Kette der Generationen, die sich quasi beliebig in

Vergangenheit und Zukunft verlängern läßt, aber Integration und Assimilation per se reduziert oder sogar ganz ausschließt“ (Müller 1995: 73f.).

Ideologische Staatsapparate wie die Schule, die bürgerliche Familie, Polizei und Justiz, Sportvereine und Jugendämter bildeten das institutionelle Gefüge, innerhalb dessen die sprachlich-rassistische Gemeinschaft beständig reproduziert und somit zugleich die Konstruktion des ‚Anderen‘ praktiziert wird.

Ein ähnliche, ebenso auf Nicos Poulantzas rekurrierende Konzeption vom Zusammenhang von Rassismus und Nationalstaat findet sich bei Étienne Balibar. Seine These vom ‚national-sozialen Staat‘ (*Etat national social*) wurde allerdings erst im Laufe der 1990er Jahre entwickelt und in der deutschsprachigen Debatte, soweit mir bekannt ist, erst Anfang der 2000er Jahre von Tsianos und Karakaylı aufgegriffen.

Balibar radikalisiert darin Poulantzas' These von der Substanzlosigkeit des Staates, wonach jener lediglich durch die Geschichte seiner Konstitution und Reproduktion zu begreifen sei, bis hin zu dem Punkt, dass er den Staat als eigentlich inexistent begreifen will. Er sei im Endeffekt nur als materielle Verbindung von Kräften und Kräfteverhältnissen zu verstehen, was die für Balibar zentrale Verbindung von ideologischen bzw. imaginär-symbolischen Beziehungen und Klassenverhältnissen mit einschließt. Es gebe jedoch kein historisch invariantes Schema, das das Verhältnis von beiden bestimmen würde (Balibar 1999: 2f.). Daher wendet er sich auch gegen eine Ableitung des Staates aus den Marktbeziehungen und glaubt, das Verhältnis von Staat, Nation und Kapitalismus nur über die geschichtliche Bewegung der Klassenkämpfe herleiten zu können (ebd.: 5). Den Sozialstaat interpretiert er als Ergebnis einer notwendigen Strategie der herrschenden Klassen, Ende des 19. Jahrhunderts, zur Erhaltung der nationalen Form des Staates, angesichts von internen und externen Bedrohungen, wie Kriegen und sozialen Konflikten:

„Es gibt keine ‚natürliche‘ Beständigkeit oder Trägheit der Nation. Diese muss vielmehr durch eine bestimmte Politik reproduziert werden, die zu einem wesentlichen Teil Sozialpolitik war, teils durch Kämpfe innerhalb derselben durchgesetzt, teils machiavellistisch ‚von oben‘ geschaffen“ (ebd.: 8).

Balibars These ist also, dass die Einbindung und Regulierung der Klassenkämpfe in und durch die staatliche Apparatur nur möglich war mittels der Nation-Form, die durch ihren symbolisch-imaginären Gehalt auch in Krisenzeiten eine relative Beständigkeit des kapitalistischen Staates garantieren konnte. Dies sei nicht zuletzt durch die Bindung sozialer Rechte an die Staatsbürgerschaft geschehen.

Durch den Siegeszug des Neoliberalismus sieht Balibar den national-sozialen Staat in der Krise, was verstärkt dazu führt, dass er als idealisiertes Modell dient, an dem sich verschiedene politische Bewegungen orientieren würden (ebd.: 10). Da die soziale Staatsbürgerschaft jedoch durch das von supranationalen Ensembles wie der EU stipulierte, asymmetrische Abhängigkeitsverhältnis von

Zentrum und Peripherie unterlaufen wird, indem migrantische Arbeitskräfte systematisch vom Zugang zu sozialen Ressourcen ausgeschlossen werden, müsse die Linke versuchen „die umfassend in Frage gestellte ‚soziale Staatsbürgerschaft‘ *gleichzeitig* zu verteidigen und auszuweiten“ (ebd.: 12; Hervorhebung im Original).

Balibar konstatiert so wie Müller einen organischen Zusammenhang von Nationalismus und Rassismus, weist aber darauf hin, dass dies im Umkehrschluss nicht bedeutet „dass der Rassismus *eine unvermeidliche Konsequenz des Nationalismus* ist, und schon gar nicht, dass *der Nationalismus ohne die Existenz eines latenten oder offenen Rassismus unmöglich wäre*“ (Balibar 1998c: 50; Hervorhebung im Original). Dennoch bleibt der Raum der Nation Grundlage für jeden Rassismus. Sowohl den ‚theoretischen, wie den ‚spontanen‘, als auch für den gegen eine Minderheit gerichteten Rassismus ‚nach innen‘ sowie jenem ‚nach außen‘.

Der Rassismus zeichne sich dadurch aus, dass er historische Kontinuitäten, Erinnerungen an imperiale Eroberungen und deren ideologische Begleiterscheinungen mit aktuellen Situationen arrangieren kann:

„Sie [die historischen Kontinuitäten; L.E.] sind dadurch vermittelt (wie Sartre sagen würde) oder überdeterminiert (wie Althusser sagen würde), dass sich globalere historische Ereignisse und Tendenzen im nationalen Raum widerspiegeln (unterschiedlich je nach den sozialen Gruppen und ideologischen Positionen)“ (ebd.: 54).²⁷

Das Verhältnis von Rassismus und Nationalismus sei nach Balibar weder von Kausalität geprägt, noch eine Wesens-Erscheinungs-Beziehung. Vielmehr sei „eine Dialektik der Einheit der Gegensätze gefragt“ (ebd.: 64), da es „stets eine wechselseitige Determination von Nationalismus und Rassismus“ gebe (ebd.: 67), die sich in bestimmten historischen Verknüpfungen äußere. Die Abfolge dieser Verknüpfungen nennt er „den historischen *Reziprozitätszyklus des Nationalismus und Rassismus*“ (ebd.: 68; Hervorhebung im Original). Der Rassismus, ob biologisch oder kulturell, ist nach dem Verständnis von Balibar eine zur historischen Konstituierung einer Nation notwendige „*Ergänzung des Nationalismus*“ (ebd.: 69; Hervorhebung im Original).

„damit sie *sie selbst ist*, muss sie rassistisch oder kulturell rein sein. Sie muss also die ‚falschen‘, ‚exogenen‘, ‚gemischten‘, ‚kosmopolitischen‘ Elemente isolieren, bevor sie sie eliminiert oder ausstößt.“ (ebd.: 76; Hervorhebung im Original)

Die Stärke der ideologischen Konstruktion der Nation ist der handfesten Evidenz geschuldet, die in der Existenz des Nationalstaates vorliegt. Das Vorhandensein von Staatsapparaten, Grenzen, Verfassung und Gesetzestexten, die die Verwandlung der Bevölkerung eines Territoriums zum

27 Insofern könnte man mit Michel Pêcheux die Nation als den interdiskursiven Raum bestimmen, an dem sich Bereits-Gesagtes mit den aktuellen Quer-Diskursen verbindet und sich so die Bevölkerung eines staatlichen Territoriums als Volkssubjekt mit gemeinsamer Vergangenheit und Zukunft konstituiert. Die Ähnlichkeiten von Balibars Thesen mit jenen von Jost Müller werden an dieser Stelle besonders deutlich.

Staatsvolk praktisch vollziehen, würden als unmittelbare Versicherungen aufgefasst, dass es die Nation auch wirklich gäbe. Sie erscheint dem Staat als vorgängig, wobei es sich historisch fast immer umgekehrt verhalten hat (Wallerstein 1998b: 100). Der nationale Gründungsmythos, der in vielen Fällen keineswegs als einheitliches Konzept, sondern in einer Vielzahl an kultur- wie sozialgeschichtlichen Erzählungen existiert, dient stets demselben Zweck: die Entstehung des Staates als „Selbstenfaltung des nationalen Wesens“ (Balibar 1998d: 107) erscheinen zu lassen, womit die gegenwärtige Ausformung dieses ‚Wir‘, das sich mit der Geschichte beständig transformiert, zugleich als notwendiges und schicksalhaftes Resultat der Entfaltung dieser Substanz perzipiert wird (ebd.).

Entgegen der These eines konstitutiven Zusammenhangs von Staat und Nation, argumentiert Balibar dafür, dass der moderne Nationalstaat nur eine, wenn auch weitestgehend hegemoniale Staatsform unter vielen möglichen Varianten ist, die mit einer kapitalistischen Produktionsweise einhergehen könne. Die Formierung des Nationalstaates als vorrangige Staatsform der Moderne müsse anhand der historischen Durchsetzung des Kapitalismus im Rahmen eines kolonialistisch organisierten Weltsystems seit der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts betrachtet werden. Der Nationalstaat diene innerhalb dieser Konstitutionsgeschichte des Kapitals als Ort, an dem die entstehende KapitalistInnenklasse Klassenkämpfe eindämmen und Hegemonie erringen konnte. Der Nationalstaat wird also letztlich auf seine Funktionalität als Garant für die friktionslose Ausgestaltung des Klassenantagonismus zurückgeführt (ebd.: 110ff.).

Im Anschluss an Balibars These vom national-sozialen Staat bestimmen Karakayalı und Tsianos „[d]ie Trennung von Lohnarbeit und Staatsbürgerschaft für einen Teil der Arbeiterklasse“ als „Grundlage dafür, dass sich der Rassismus konstitutiv in die institutionelle Materialität des Staates“ (Karakayalı/Tsianos 2002: 264) einschreiben konnte. Das ‚Integrationsdispositiv‘ bei dem die MigrantInnen „judikativ zerlegt um entsprechend administrativ kontrolliert werden“ (ebd.), kanalisieren den Willen zu einem besseren Leben der migrantischen Individuen „als reformistisches Glücksversprechen auf Inklusion und Gleichberechtigung“ (ebd.), womit der Klassenantagonismus ‚ethnisch‘ überformt wird. Auch Manuela Bojadžijev schließt im deutschen Kontext an Balibars Überlegungen an. Sie betont die Bedeutung von Migrationsprozessen für die Bestimmung des strukturellen Zusammenhangs von Rassismus und dem kapitalistischen Staat. Sie beschreibt transnationale Migration „als Prozess der permanenten Neuzusammensetzung der Klassen“ (Bojadžijev 2008: 41), weswegen klassentheoretische Überlegungen notwendig in die Rassismustheorie inkorporiert werden müssten.

4.5) Die ideologische ‚Verkennung‘ des Klassenantagonismus

Bisher haben wir gesehen, dass die Funktionalität von Rassismus zur Aufrechterhaltung kapitalistischer Herrschaft zwar in der ideologietheoretischen Rassismusforschung eine Rolle spielt, sich jedoch der Status der funktionalen Erklärung verschoben hat. War in den orthodox-marxistischen Auffassungen die Herrschafts-Funktionalität noch der *kausale Grund* von Rassismus, ist er nun ein *Effekt* der ideologischen Anrufung der Subjekte als Angehörige eines Volkes, einer ‚Rasse‘ oder Kultur. Diese Verschiebung der strukturellen Beziehungen von Klassenzugehörigen auf eine imaginäre Ebene ist allerdings nicht einfach eine realitätsverzerrende Illusion, sondern sie wird auf Grundlage des national-sozialen Staates mittels des Staatsbürgerrechts und der damit einhergehenden Segmentierung des Arbeitsmarktes real fundiert.

Im Anschluss an Jost Müllers Differenzierung in eine strukturelle und eine funktionale Seite kann der Rassismus als imaginäres Verhältnis der RassistInnen zu ihren Lebensbedingungen auf der einen und als Überformung der kapitalistischen Produktionsweise durch konstruierte Identitäten auf der anderen Seite aufgeteilt werden. Im Gegensatz zur orthodox-marxistischen Konzeption ist jedoch nicht von einer Kausalität zwischen beiden Ebenen auszugehen. Rassismus gibt es nicht, *weil* er herrschaftsfunktional ist, sondern er weist den Individuen gewisse Subjektpositionen zu, was zugleich sowohl auf der subjektiven als auch der objektiven Ebene gewisse funktionale Anforderungen erfüllt, die am Ende zu einer friktionslosen Reproduktion der Produktionsverhältnisse führt. Nun stellt sich allerdings die Frage, warum der Rassismus funktional für die Mitglieder der lohnabhängigen Klasse ist, wenn diese sich damit an die Herrschaft über sich binden.

Im Ansatz von Jost Müller, sowie jenem von Balibar wird versucht die Anfälligkeit der arbeitenden Klasse für den Rassismus über den Althusser'schen Begriff der *Verkennung* herzuleiten.²⁸ Die Konstruktion von ‚Rassen‘ habe die Funktion der Verkennung

„des gesellschaftlichen Reproduktionszusammenhangs, der ökonomischen und politischen Kräfteverhältnisse der gesellschaftlichen Klassen(fractionen) und der internationalen imperialistischen Unterordnungsverhältnisse, indem sie die Individuen als Subjekte einer ‚Rasse‘ oder ‚Ethnie‘ zuschreibt und so ‚rassisch‘ transponiert.“ (Müller 1992: 29)

Althusser kommt in seiner Kritik der klassischen Ideologiekonzeptionen, die er an der Priestertrugstheorie von Holbach und an dem Junghegelianer Ludwig Feuerbach festmacht, zum Schluss, dass Ideologie keine ideelle Verarbeitung der materiellen Produktionsverhältnisse ist, sondern das *imaginäre Verhältnis der Menschen zu diesen Produktionsverhältnissen*:

²⁸ Althusser selbst hat diesen Begriff wohl aus der Psychoanalyse von Jacques Lacan übernommen.

„In der Ideologie wird also keineswegs das System der realen Verhältnisse repräsentiert, welche die Existenz der Individuen beherrschen, sondern das imaginäre Verhältnis dieser Individuen zu den realen Verhältnissen, unter denen sie leben. Wenn dies aber so ist, wird die Frage nach der ‚Ursache‘ für die imaginäre Verzerrung der realen Verhältnisse in der Ideologie hinfällig und muss durch eine andere Frage ersetzt werden: Warum ist die den Individuen gegebene Vorstellung von ihrem (individuellen) Verhältnis zu den gesellschaftlichen Verhältnissen, die ihre Existenzbedingungen und ihr kollektives und individuelles Leben beherrschen notwendigerweise imaginär? Und worin besteht der Charakter dieses Imaginären?“ (Althusser 2012: 258f.)

Damit wäre Althusser zufolge sowohl eine Manipulationstheorie des Bewusstseins, als auch jede Entfremungsdiagnose unmöglich, da Ideologie nicht mehr als falsche Repräsentation einer vorgängigen Realität, sondern als einzig mögliche Variante des notwendig imaginären Verhältnisses der Individuen zu ihrem gesellschaftlichen Leben betrachtet wird. Demnach gäbe es kein Außerhalb der Ideologie. Vielmehr erzeugt die Ideologie über sich selbst den Schein, dass die Subjekte außerhalb der Ideologie stünden, was allerdings nur im kurzen Moment der wissenschaftlichen Erkenntnis möglich sei: „Es ist eine der Wirkungen der Ideologie, dass durch die Ideologie *der* ideologische Charakter der Ideologie *geleugnet* wird“ (ebd.: 270, Hervorhebung im Original). Ideologie ist nicht eine Verzerrung des Erkenntnisobjekts im Subjekt, sondern die Ideologie stellt die Subjekte als solche überhaupt erst her. Subjekte und Ideologien sind somit konstitutiv aufeinander verwiesen. Der elementare ideologische Effekt ist bei Althusser jener der Erzeugung scheinbarer, alltagstauglicher Evidenz. Dazu gehört es, sich selbst und andere als freie, souveräne Subjekte wahrzunehmen oder dass es als unmittelbar einleuchtend erscheint, dass ein Wort eine Bedeutung besitzt, die eine Sache bezeichnet. Die Ideologie ruft die Subjekte an, womit die Anerkennung der Anrufung durch das Subjekt zugleich die ideologische Wiedererkennung des Subjektes als Subjekt darstellt:

„Die Ideologien hören nie damit auf, die Subjekte als Subjekte anzurufen, Subjekte zu ‚rekrutieren‘, die immer schon Subjekte sind. Ihr Wirken überlagert sich, ihr Spiel durchkreuzt sich, widerspricht sich in Bezug auf dasselbe Subjekt, in Bezug auf dasselbe Individuum, das immer-schon (mehrfach) Subjekt ist“ (ebd.: 273).

Damit sich die Subjekte als solche wiedererkennen, braucht es nach Althusser in jeder Ideologie ein zentrales – von ihm selbst stets mit Großbuchstaben geschriebenes – SUBJEKT, in der Einzahl, um welches herum sich die Individuen als Subjekte formieren. Das Verhältnis von SUBJEKT und den Subjekten ist ein doppelt spiegelhaftes. Nur durch das SUBJEKT wird „die wechselseitige Wiedererkennung zwischen den Subjekten und dem SUBJEKT sowie zwischen den Subjekten untereinander und schließlich als das Wiedererkennen des Subjekts durch sich selbst“ garantiert (ebd.: 278).

Damit übt die Ideologie zwei Funktionen aus: die Wieder- und Anerkennung als auch die *Verkennung* der Subjekte und ihrer Lebensverhältnisse (ebd.: 266), d.h. für Althusser bildet die Verkennung der realen Lebensverhältnisse, welche in letzter Instanz durch die

Produktionsverhältnisse bestimmt sind, eine ontologische Konstante des menschlichen Lebens.²⁹ Da es kein außerhalb der Ideologie und keine Subjekte ohne Ideologie gibt, ist die Wiedererkennung als freies Subjekt an die Verkennung der eigenen Position im herrschaftlichen Gefüge, als auch an die Souveränität des Bewussten gegenüber dem Unbewussten notwendig gebunden.

Im Falle der rassistischen Verkennung bewirkt die Wiedererkennung der Lohnabhängigen als Angehörige der kulturellen oder ‚rassischen‘ Gemeinschaft zugleich die Verkennung des konstruierten Charakters dieser Gemeinschaft und der Rolle, die jene als MehrwertproduzentInnen in ihr spielen. Diese Verkennung ist aber kein falsches Bewusstsein der Arbeitenden über ihr Lebensverhältnis, sondern *es ist dieses Lebensverhältnis*. Es ermöglicht erst den Rassismus der einzelnen Subjekte, da nach Balibar ohne diese Verkennung „die Gewalttätigkeit nicht einmal für jene diejenigen, die sie ausüben, zu ertragen wäre“ (Balibar 1998b: 25). Dieser Mechanismus führt also auch zum Abbau moralischer Skrupel in den Subjekten, da sich jene unter Berufung auf ein höheres SUBJEKT (die kulturelle Gemeinschaft oder die Nation) eine Legitimation für ihr Handeln geben können.

Der fragmentierende Effekt auf die beherrschten Klassen ist dabei kein intendierter Effekt einer Clique von Herrschenden, sondern selbst ein Lebensverhältnis der weißen Arbeitenden. Zwar sind rassistische Akteure und deren Strategie immer ein tragender Bestandteil von spezifischen rassistischen Konjunkturen, allerdings kommt ihr Erfolg nicht daher, dass

„sie geschickt die Dämonen beschwören, Hakenkreuzfahnen schwenken oder *Mein Kampf* lesen, sondern in dem Maße, wie sie reale Widersprüche zwischen und innerhalb der Klasse behandeln und damit an wirklichen Effekten der Struktur arbeiten, auch wenn diese durch den Rassismus ‚verkannt‘ werden“ (Hall 1994: 134; Hervorhebung im Original).

Rassismus ist also ein imaginärer Lösungsversuch struktureller Problemlagen, welche von den Subjekten notwendig ideologisch verarbeitet werden, da sie selbst nur Produkte von Ideologie sind. Nun wäre allerdings die Frage zu klären, warum Rassismus als eine konkrete Ideologie unter vielen so wirksam ist und was er den Subjekten zu bieten hat.

4.6) Die praktische Adäquanz des Rassismus

Die rassistischen Theorien würden nach Balibar die Struktur des wissenschaftlichen Diskurses nachahmen, indem sie ebenso beanspruchen Erscheinungen auf ein dahinterliegendes Wesen zu

²⁹ Dieser Ahistorismus der Althusser'schen Ideologietheorie wurde oft – und wie ich denke zurecht – von IdeologiekritikerInnen kritisiert. Müller hingegen meint, dass diese Ideologiekonzeption, immer noch gegen „den teureren, akademischen Ökonomismus“ zu bevorzugen sei, „der jede ideologische Konstruktion innerhalb der kapitalistischen Gesellschaftsformationen auf die Warenform als soziale Kernstruktur reduzieren zu können glaubt“ (Müller 1992: 28).

beziehen und mit Erklärungen dafür aufwarten. Daran anschließend meint Balibar, dass sich im Rassismus die *ideologische Verknüpfung* mit dem populären ‚Willen zum Wissen‘ (Foucault) amalgamiert. Den Intellektuellen, die rassistische Theorien entwickelten, ging es nach Balibar immer darum, den Menschen „ganz unmittelbar einen Schlüssel an die Hand zu geben, nicht nur das zu interpretieren, was die Individuen erleben, sondern auch das, was sie innerhalb der gesellschaftlichen Welt *sind*“ (Balibar 1998b: 25f.; vgl. auch Bojadžijev 2008: 22), Darin sieht Balibar auch die Schwierigkeiten begründet, die entstehen, will man rassistische Theorien einfach auf wissenschaftlichem Weg widerlegen. Sie erhalten ihre scheinbare Evidenz gerade dadurch, dass sie spontanen Gefühlsregungen und der Erfahrungswelt entgegenkommen, diese rationalisieren und organisieren. Wissenschaftliche Wahrheit ist, wie Marx schon wusste, vom Alltagsverstand aus betrachtet immer paradox. Ideologischer Schein hingegen konstituiert die Alltagserfahrung und ist daher in den meisten Fällen ziemlich unmittelbar einleuchtend.³⁰

In der ideologietheoretischen Debatte wird diese Eigenschaft von Ideologie und von Rassismus im Besonderen als *praktische Adäquanz* bezeichnet.

„Rassismus kann [...] die Form einer relativ kohärenten Theorie annehmen, er kann eine logische Struktur aufweisen und Beweise anführen, die seine Annahmen stützen. Er tritt aber auch als weniger kohärente Ansammlung von Stereotypen, Bildern, Zuschreibungen und Erklärungen auf, die konstruiert und benutzt werden, um den Alltag zu bewältigen“ (Miles 2000: 24).

Der Rassismus ist *praktisch adäquat*, indem er kausale Erklärungen bereitstellt, anhand welcher die empirische Realität geordnet werden kann und bietet dabei scheinbare Lösungen für wahrgenommene Probleme. Seine Verwendung beruht „auf der Existenz materieller Konflikte [...], welche interpretiert und ausgehandelt werden“ müssen (Miles 1991: 128).

„Versteht man ‚Rassismus‘ hauptsächlich als ‚Irrlehre‘, verkennt man eine Existenzbedingung von Ideologien (die per definitionem zwar insgesamt eine falsche Erklärung geben, aber dennoch gewisse wahre Elemente enthalten können)“ (Miles 2000: 25).

Damit spricht Miles die schon von Adorno gegebene Definition von Ideologie an, wonach diese eine Verschränkung von Wahrem und Unwahrem sei (Adorno 2003d: 464). Der Rassismus nimmt phänomenale Erscheinungen auf und richtet sie in Verbindung mit imaginären Zuschreibungen ideologisch zu.

Ebenso variiert der Rassismus aufgrund seiner praktischen Adäquanz anhand der Lebensrealität der Menschen, z.B. ihrer Klassenzugehörigkeit. Diese ordnende Funktion auf subjektiver Ebene ist für Miles der Hauptgrund für die Attraktivität rassistischer Ideologie, weshalb es damit auch nicht mehr

30 „Könnt ihr den Profit nicht unter dieser Voraussetzung [dem Mehrwert; L.E.] erklären, so könnt ihr ihn überhaupt nicht erklären. *Dies scheint paradox und der alltäglichen Beobachtung widersprechend. Es ist ebenso paradox, daß die Erde um die Sonne kreist und daß Wasser aus zwei äußerst leicht entflammenden Gasen besteht. Wissenschaftliche Wahrheit ist immer paradox vom Standpunkt der alltäglichen Erfahrung, die nur den täuschenden Schein der Dinge wahrnimmt.*“ (MEW 16: 129; Hervorhebung L.E.)

notwendig sei auf orthodox-marxistische Manipulationstheoreme zurückzugreifen:

„Um den Rassismus der Arbeiterklasse zu erklären, ist es deshalb nicht nötig, sich auf eine kapitalistische Verschwörung zu berufen oder auf die Existenz einer kleinen Minderheit ‚böser‘ Männer, die Hitlers Geburtstag feiern und Juden und ‚schwarze Dämonen‘ beschwören: Ein entscheidender Teil der Erklärung liegt vielmehr darin, daß Teile der Arbeiterklasse versuchen, sich die Welt so zu erklären, wie sie von ihnen unmittelbar erfahren wird“ (Miles 2000: 26).

An diese Thesen von Miles wurde seltsamer Weise in der deutschen Debatte kaum angeschlossen. Lediglich Kalpaka und Rätzel sowie Wolfgang-Fritz Haug versuchten, ohne direkten Bezug auf Miles, sich die subjektive Anfälligkeit der ArbeiterInnen für rassistisches Denken zu erklären.

Im diskurstheoretischen Ansatz von Kalpaka und Rätzel wird das Phänomen des subalternen Rassismus, ähnlich wie in den *Studien über den autoritären Charakter* von Adorno u.a., als eine Form der Identifikation mit Herrschaft verstanden:

„Alle Verhaltensweisen, die man selbst an den Tag legt, sind ja deutsch, also staats- und gesellschaftskonform, alle fremden Verhaltensweisen haften sich sofort an den negativen Pol, sie stehen im Widerspruch zu ‚unserer‘ Rechts und Gesellschaftsordnung. So kann eine bestimmte ‚deutsche‘ Identität hergestellt werden: Sie wird als Gegenbild zur ‚fremden‘ Identität der Immigranten konstruiert. [...] Anders gesagt, Staat, moralische Werte, die Rechtsordnung, das sind Instanzen, die vom Einzelnen Gehorsam fordern. Indem also die ‚deutsche Identität‘ gerade aus den Elementen konstruiert wird, die auch – ich sage ausdrücklich: *auch* – ein Instrument von Unterwerfung sind, wird diese Unterwerfung selbst in die eigene Persönlichkeit hineingenommen“ (Kalpaka/Rätzel 2000: 181; Hervorhebung im Original).

Dies erkläre auch warum die StaatskritikerInnen oft von NationalistInnen und RassistInnen selber als VaterlandsverräterInnen, also gewissermaßen selber als AusländerInnen wahrgenommen werden. „Rassismus und Ethnozentrismus dienen der Entwicklung einer eigenen kulturellen Identität, in der Formen der Unterwerfung als Stärke gelebt werden können“ (ebd.: 182). D.h. die eigenen Versagungen werden auf ‚die Ausländer‘ projiziert und an ihnen gehasst. Die eigene Unterwerfung erscheint dabei als Form von Genuss; ‚Ordnungsgenuss‘, wie es Kalpaka und Rätzel nennen (ebd.).

Die Auffassung von Rassismus als Form der Klassenspaltung durch die Herrschenden wird mit dem gerade beschriebenen Konzeptionen nicht widerlegt, aber es wird damit zweifelhaft, ob dies immer auf die bewussten Aktionen der Herrschenden rückführbar ist. Eher erscheint es so, als wäre die Verkennung der eigenen Lebensverhältnisse der Arbeitenden durch die Anrufung durch die Nation und die rassistische Abgrenzung von den ‚Anderen‘ immanenter Bestandteil der nationalen Ideologie, die nur in Ausnahmefällen ohne ‚rassischen‘ Inhalt auskommen kann, wie mit Balibar gezeigt wurde. Die spaltende Wirkung von Rassismus ist damit in seiner ideologischen Struktur gegeben und nicht das Ergebnis trickreicher Manipulation. Er hat sich historisch wie gegenwärtig nur reproduzieren können, da er praktisch adäquat für die Bewältigung des Alltags der Menschen und als Effekt davon auch funktional für Aufrechterhaltung der Klassenherrschaft war. Die weiter oben gegebene Rassismusdefinition kann also erweitert werden: *Rassismus ist eine Ideologie mit*

strukturierender Funktion für die Alltagswelt der Subjekte und dadurch zugleich für die Reproduktion der Produktionsverhältnisse.

Dennoch erscheint es fragwürdig, ob der Rassismus immer und in jeder Form herrschaftsfunktional ist. Vielmehr sei nach Haug der Rassismus des Staates als ‚ideologische Großformation‘ zu bezeichnen, neben dem sich noch ein ‚Rassismus von unten‘, auch ‚interaktiver Rassismus‘, oder ‚plebejischer Rassismus‘ finden würde, der zur Blockade der Zivilgesellschaft führen und auch von den Herrschenden als Problem wahrgenommen werden könne, da er „durch oppositionelle Machtanwärter“ (Haug 2000: 81) verwertet werden kann. Deshalb werde dieser spontane Rassismus des Volkes vom Rechtsstaat pädagogisiert und teilweise sogar bekämpft, wobei der Antirassismus hierfür nach Haug vom Staat eingesetzt werde. Entgegen Ansätzen, die zwischen Rassismus von oben und von unten nicht unterscheiden wollen, wendet sich Haug gegen deren Gleichsetzung. Der Rassismus von unten sei nämlich, da er der Herrschaft auch nicht dienlich sei, eine Form des entfremdeten Widerstands (ebd.: 81).

Ohne den bagatellisierenden Unterton von Haug hier teilen zu wollen – schließlich spricht er in seinem Aufsatz über brandschatzende Neonazis, die Asylheime in Brand stecken – muss dennoch zugestanden werden, dass der Rassismus eine Form ist Unzufriedenheit auszuleben. Er ist gerade deshalb herrschaftsfunktional, weil er Protest auf eine Art und Weise kanalisiert, die nicht auf Strukturen und Personal von Staat und Kapital abzielt. Dennoch ist er keine ‚richtige‘ spontane Regung, die erst noch marxistisch aufgefangen und klassenkämpferisch umgeleitet werden muss, wie Haug es andeutet, sondern schon die spontane Regung selbst ist Ausdruck von Identifikation mit Herrschaft: Rassismus ist eine *konformistische Revolte*, worauf in Kapitel 5.4 dieser Arbeit noch einzugehen sein wird.

4.7) Zwischenfazit I

Wir haben gesehen, dass die orthodox-marxistische Konzeption von Rassismus, die sich erstmals in den Marx'schen Äußerungen zu den Auseinandersetzungen zwischen irischen und englischen ArbeiterInnen findet, mehreren Verkürzungen und Fehlschlüssen aufsitzt. Sie behandelt ‚Rassen‘ und ‚Ethnien‘ als empirische Kategorien und setzt dabei etwas voraus was erst erklärt werden müsste. Diesen Sachverhalt habe ich weiter oben als naiven Realismus bezeichnet. Die von Robert Miles entwickelten Konzepte von Bedeutungskonstitution und Rassenkonstruktion, die in der deutschen Debatte vor allem von Jost Müller aufgenommen und weiterentwickelt wurden, dienen hier als Korrektiv. Allerdings tendieren die Weiterentwicklungen durch Müller und vor allem

Terkessidis zu einem starken und damit ontologischen Konstruktivismus,³¹ der den realitätskonstitutiven Charakter ideologischer Kategorisierungen übertreibt. Die Unterscheidung zwischen transitiven und intransitiven Dimensionen des Wissens im Kritischen Realismus kann hier abhelfen. Somatische und phänotypische Merkmale von Menschen sind auf der Ebene der intransitiven Dimension der Wissenschaft, werden aber mittels der transitiven Momente homogenisiert und mit Bedeutung beladen, die den trivialen Merkmalen selbst keinesfalls zukommen, was letztlich zur Konstruktion abgegrenzter Menschengruppen führt. Der Analyse von konkreten Rassismen eine Definition vorzuschicken, die den konstruierten Charakter von ‚Rassen‘ herausstellt, ist deshalb nötig, da es sich beim Rassismus, wie gezeigt, um eine identitäts-sensible Ideologie handelt, die nur im Zusammenhang mit Ideen und intentionalen Handlungen auftritt.

Die Auffassung von ‚Rassen‘ als Konstruktionen hat außerdem dazu geführt, Rassismus als ideologische Formation begreifen zu können, die nicht notwendig an Vorstellungen von biologisch klar abgrenzbaren Menschengruppen gebunden ist. Die Marker, anhand derer gewisse Individuen mit unveränderlichen und negativen Eigenschaften ausgestattet und somit als gemeinschaftsschädigende und minderwertige Gruppe konstruiert werden, differieren nach historischem und gesellschaftlichem Kontext, wie es Jost Müller mit seiner Unterscheidung von universellem, superiorem und differentiellen Rassismus gezeigt hat. Der heutige Umstand, dass Minderwertigkeit fast ausschließlich mit Kultur begründet wird, sollte jedoch nicht dazu führen, die Zentralität körperlicher Unterschiede für rassistische Konstruktionen zu vergessen, die sich gerade dadurch zeigt, dass der kulturalistische Rassismus oft als Deckmantel für biologistische Vorstellungen fungiert, die noch immer an somatische Merkmale gebunden bleiben.

Staatstheoretische Überlegungen zum Rassismus sowie der Zusammenhang von jenem mit Nationalismus wurden in der deutschen Rassismusdebatte vor allem historisch hergeleitet. Der Staat wird von Jost Müller im Anschluss an Poulantzas aus der Arbeitsteilung entwickelt. Die Nation dient als imaginär-symbolisches Verbindungsglied, das die Gegenwart des kapitalistischen Staates mit der Vergangenheit und Zukunft eines konstruierten Volkes in Zusammenhang bringt. Balibars These vom ‚national-sozialen Staat‘ zeigt auf, wie die Bindung von sozialen Rechten an Staatsbürgerrechte zu einer spezifischen materiellen Institutionalisierung von Rassismus geführt hat, wodurch die rassistischen Konjunkturen der letzten Jahrzehnte, in ihrem Zusammenhang mit Migration und Sozialstaatsabbau analysiert werden können.

31 Dieser Begriff stammt vom kritischen Realisten Andrew Sayer, der zwischen ‚strong‘ und ‚weak social constructivism‘ unterscheidet. „[I]n its weak form, [social constructivism] merely emphasizes the socially constructed nature of knowledge and institutions, and the way in which knowledge often bears the marks of its social origins. In its strong form, it also claims that objects or referents of knowledge are nothing more than social constructions“ (Sayer 2000b: 90).

Der zweite Fehlschluss der orthodox-marxistischen Rassismustheorie, die funktionalistische Manipulationstheorie, die Rassismus lediglich als Mittel zum Zweck der Aufrechterhaltung der Klassenherrschaft durch die Herrschenden und gegen die Interessen der Lohnabhängigen begreifen will, wurde in der ideologietheoretischen Rassismusforschung ebenso korrigiert. Robert Miles' Thesen von der praktischen Adäquanz des Rassismus sowie die Althusser'sche Ideologiekonzeption, die von einem notwendigen Verkennen der Realität und der Omnipresenz von Ideologie ausgeht, sind hier die zentralen Konzepte, die der orthodoxen Auffassung entgegen gehalten werden können. Damit liegt die Ideologietheorie quer zu den im dritten Kapitel entwickelten Auffassungen von Marx bezüglich der Ideologieproblematik. Nicht mehr die Wirkung der gesellschaftlichen Objektivität auf die Subjekte bildet den Kern der Untersuchung, sondern die Macht des Ideologischen wird gewissermaßen vorgezogen. Schon bei der Herstellung von Subjektivität ist Ideologie nach Althusser am Werk, weshalb die Frage nach Bewusstseinsformen nicht mehr um die Frage nach deren Wahrheit kreist, sondern auf die Ebene der Praxis verschoben wird. Ideologie gilt als praktisch-materielles Verhältnis, das nach seinen Effekten und Funktionen zu befragen ist. Die Bacon'sche Konzeption von Ideologie als Irrtum wird damit aufgegeben. Die Priestertrugstheorie von Holbach wird verschoben, indem die Funktionalität von Ideologien, speziell von Rassismus, nicht mehr aus deren Funktionalität für die herrschende Klasse erklärt wird. Die Funktionalität für die Reproduktion der Produktionsverhältnisse ist viel mehr ein Effekt des Ideologischen, der von den ideologischen Staatsapparaten garantiert werden muss, soll sich eine kapitalistische Gesellschaft erfolgreich reproduzieren.

5) Elemente einer ideologiekritischen Theorie des Rassismus

Im Kontext der StudentInnenbewegung um 1968 kam es in breiten Teilen der deutschen StudentInnenschaft zu einem vermehrten Interesse an marxistischer Theorie. In diesem Zusammenhang entstanden eine Vielzahl an *Kapital*-Lesekreisen und Arbeitsgruppen, die sich jenseits der sowjetischen Orthodoxie mit dem Marx'schen Werk auseinanderzusetzen begannen. Größtenteils waren es SchülerInnen Theodor W. Adornos, die sich unter Zuhilfenahme einiger, vormals kaum beachteter Texte Marxens, wie dem Hauptteil der *Grundrisse*, an die Rekonstruktion der Kritik der politischen Ökonomie machten. Diese Lektürebewegung wird heute oft als ‚Neue-Marx-Lektüre‘ bezeichnet.³²

Neben den philologischen Bemühungen um ein adäquates Verständnis der bis dahin relativ wenig rezipierten Marx'schen Werttheorie, wurde mit der programmatischen Aussage Horkheimers, das *Kapital* müsse analog zu Descartes' *Discours de la méthode* innerhalb der traditionellen Theorie, als wissenschaftlicher Orientierungspunkt einer kritischen Gesellschaftstheorie dienen (Horkheimer 1988: 217), erstmals Ernst gemacht. In diesem Sinne wurde die Marx'sche Kritik der politischen Ökonomie, im Rahmen weitestgehend akademischer Debatten, weit über ihren ursprünglichen Gehalt hinaus auf die Analyse von Staat, Weltmarkt und verschiedenster Ideologien ausgedehnt. Bis heute wird mitunter kontrovers diskutiert, ob und wie die dem *Kapital* entnommene Begründungslogik auf Verhältnisse jenseits der kapitalistischen Produktionsweise übertragbar ist, ob das *Kapital* eine gesellschaftliche Totalität im Blick hat oder lediglich die Analyse einer Wirtschaftsweise beinhaltet und ob die Darstellungsform darin geglückt und gegenstandsadäquat ist.

Die Versuche, die Marx'sche Kritik der politischen Ökonomie für eine Analyse von Ideologien wie Rassismus und Antisemitismus fruchtbar zu machen, gehen im Wesentlichen auf zwei Aufsätze aus den 1970er Jahren zurück. Auf Moishe Postones (1979) breit rezipierten und diskutierten Text *Nationalsozialismus und Antisemitismus* und auf Peter Schmitt-Egners (1976) *Wertgesetz und Rassismus*. Beide Autoren waren maßgeblich von der Kritischen Theorie und der Marx'schen Werttheorie beeinflusst. Schmitt-Egners Ansatz blieb im Gegensatz zu Postones Text weitgehend unbeachtet, was auf den eingangs erwähnten Sachverhalt zurückzuführen ist, dass Rassismus in der deutschen Linken bis in die 1990er Jahre ein äußerst marginalisiertes Themengebiet war. Bei Antisemitismus sah das – auch Dank der Bemühungen der frühen Kritischen Theorie um Erich

³² Für einen erschöpfenden Überblick über die zentralen Debatten, Problemstellungen und Ergebnisse dieser Lektürebewegung siehe Elbe 2010.

Fromm, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno – ein wenig anders aus, was auch das Interesse an Postones Text im Gegensatz zu jenem Schmitt-Egners erklärt. *Wertgesetz und Rassismus* erhielt erst im Rahmen der deutschen Rassismusdebatte der 1990er Jahre ein wenig Aufmerksamkeit, dort jedoch weniger im akademischen Betrieb als in verschiedenen autonomen Kleingruppen und ‚antinationalen‘ bzw. ‚antideutschen‘ Diskussionszirkeln³³ (vgl. Bruhn 1994; Gruppe K 1996).

Im diesem Kapitel soll nun durch eine Darstellung dieses ideologiekritischen Ansatzes zur Rassismusproblematik deutlich werden, worin dessen originärer Beitrag zur Debatte besteht – nämlich rassistische Bewusstseinsformen nach dem Vorbild der späten Marx'schen Ideologiekonzeption im *Kapital* als notwendigen Bestandteil der gesellschaftlichen Verhältnisse zu begreifen und deren Entstehen aus der gesellschaftlichen Praxis der Menschen und den Erscheinungsformen, der durch ihr Handeln produzierten sozialen Beziehungen zu erklären. Es geht also um eine *Analyse der Bedingungen der Möglichkeit rassistischer Bewusstseinsformen*, womit sich zeigt, dass die von Althusser verworfene erkenntnistheoretische Problematik der zentrale Rahmen ist, innerhalb dessen sich die Ideologiekritik bewegt. Durch die Konfrontation und – wenn möglich – die Kombination ideologiekritischer Theoreme mit ideologie- und diskurstheoretischen Konzepten soll zugleich der Vorteil des in dieser Arbeit vorgeschlagenen eklektischen Zugangs deutlich werden.

5.1) Kolonialismus als ‚ursprüngliche Rassenkonstruktion‘

Die Frage, inwiefern es einen vorkapitalistischen Rassismus gab, ist in den rassismustheoretischen Debatten häufig als eine rein empirische Frage behandelt worden. Vergessen wurde dabei, dass mit dem Aufkommen der kapitalistischen Produktionsweise auch eine neue Form von Subjektivität und gesellschaftlicher Synthesis einherging, wodurch vorkapitalistische Vorstellungen vom Menschen, von Gesellschaft und von Gemeinschaft nicht mehr ohne weiteres auf kapitalistische Kategorien übertragbar wurden:

„Wenn man Rassismus als Ideologie und als Praxisform begreifen will, durch die die Bedeutung von ‚Rasse‘ konstituiert wird, ist es daher notwendig, die Konstitution des Subjekts und von Subjektivität in der Konstellation bürgerlich-kapitalistischer Vergesellschaftung in den Blick zu nehmen“ (Keil 2015: 136f.).

Die Frage ist also, ob die Tatsache, dass rassistische Ideologie erst „in den modernen

33 Als ‚Antinationale‘ bezeichnet man jenen Teil der autonomen, d.h nicht parteigebundenen Linken, der sowohl Staat und Nation grundsätzlich ablehnt und sich gegen den klassischen Lenin'schen Antiimperialismus wendet. Innerhalb dieser Fraktion spalteten sich in den 1990er Jahren wiederum sogenannte 'Antideutsche' ab, die von einer besonderen Gefährlichkeit der deutschen Nation sowie einer Omnipräsenz von Antisemitismus ausgehen und daher eine bedingungslose Solidarität mit Israel einfordern.

kapitalistischen Industriegesellschaften zu einem bestimmenden Moment geworden“ ist, darauf schließen lässt, dass der Rassismus „auch ein vor- und nachkapitalistisches Phänomen“ sei (Hall 2000: 8), oder ob es, wie zum Beispiel Jost Müller einwendet, unmöglich ist, die vorkapitalistischen Formen von Xenophobie als rassistisch zu bezeichnen. Müller identifiziert eine solche transhistorische Verwendung des Rassismuskonzepts, zumindest in Bezug auf Europa, auch bei Robert Miles und wendet dagegen ein, dass es

„weder theoretisch noch historiographisch zu überzeugen [vermag], etwa die Trennung der griechisch-römischen Welt von den Barbaren oder die christliche von der islamischen oder jüdischen Religionsgesellschaft nach dem gleichen Modus zu beschreiben, der den Rassismus charakterisiert“ (Müller 1995: 91).

Als materielle Voraussetzung hätte der moderne Rassismus nach Haug die Koinzidenz von Sklaverei und Weltmarkt zu seiner Entwicklung benötigt:

„Erst Gesellschaften wie die US-Südstaaten, die dem kapitalistischen Weltmarkt die Baumwolle lieferten und sich dazu schwarzer Sklavenarbeit bedienten, produzierten den modernen Rassismus“ (Haug 2000: 86).³⁴

Davon ausgehend sei das Spezifikum des modernen Rassismus, worin er sich von der antiken Sklavenhaltergesellschaft unterscheidet, dass er auf Basis von Universalismus funktioniert und im Zusammenhang mit den abstrakten bürgerlichen Idealen von Freiheit und Gleichheit steht, wie es Manfred Kappeler ausdrückt:

„Die ‚Beziehungen‘ des Herren zu ‚seinem‘ Sklaven, als zu einer Sache, die ihm voll und ganz gehörte, war über alle staatlichen, gesellschaftlichen und religiösen Grenzen hinweg anerkannt und befand sich nicht im Widerspruch mit irgendeiner universal gültigen Vorstellung eines allen Menschen genuinen Rechtes auf Freiheit und Gleichheit. Jeder konnte der Sklaverei verfallen, wenn er seine Freiheit nicht erfolgreich zu schützen verstand, ganz unabhängig von seiner Hautfarbe, seiner Religion, im Prinzip sogar unabhängig von seiner gesellschaftlichen Stellung“ (Kappeler 1994: 12).

Die vorkapitalistische Sklaverei stützte sich zu ihrer Legitimation also gerade nicht auf angeblich unveränderbare Wesensmerkmale von Subjekten, sondern war Ergebnis von Gewaltpraxen, ohne mit universalistischen Vorstellung vom Wesen des Menschen in Konflikt zu geraten.

Schwieriger sieht die Sache bezüglich der spanischen Reconquista im mittelalterlichen Spanien aus. Hier wurde versucht, durch eine theologisch-ideologische Konstruktion die Minderwertigkeit der konvertierten Mauren festzuschreiben, um sich deren Land und Reichtum aneignen zu können. Die reinigende Wirkung der Taufe, welche die Missionare den Heiden zukommen ließen, war ursprünglich der Ausweg derselben aus Verschleppung und Sklaverei. Nur die ‚Unbelehrbaren‘, die nicht konvertieren wollten, verloren als SklavInnen ihr Menschsein. Um jedoch diesen Ausweg für die Mauren und Juden zu verunmöglichen, wurde theologisch festgesetzt, dass deren falscher Glaube ihnen ins Blut ‚gewandert‘ sei, was auch ihr Dasein als SklavInnen sanktionieren sollte

³⁴ Dies wird auch von Stuart Hall so gesehen, der einwendet, dass „die Kette ‚schwarz, faul, boshaft, schlau‘ und so weiter“ erst „aus einer Identifikation von ‚schwarz‘ zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt entstand: der Sklaverei“ (Hall 2004b: 61). Im Gegensatz zu Haug und Müller sieht Hall jedoch keinen notwendigen Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Rassismus (ebd.).

(Kappeler 1994: 9; Mosse 2006: 27).

Die Existenz dieses vorkapitalistischen Rassismus wendet Kappeler gegen die These ein, dass Rassismus erst auf Basis der kapitalistischen Produktionsweise existieren könne. Dagegen muss aber wiederum vorgebracht werden, dass es Müller, Haug und anderen um die Entstehung von Rassismus als zentrale ideologische Formation der Moderne geht und nicht um eine isolierte Vorform desselben. Eher dient gerade dieser Hinweis auf die Reconquista zur Untermauerung Schmitt-Egners These, dass es beim Rassismus um die ideologische Verarbeitung ökonomischer Unterwerfung auf Basis von Universalismus geht – ob dieser nun theologisch oder bürgerlich begründet wird. Allerdings kann sich der Rassismus als Leitideologie der Moderne erst mit der Verallgemeinerung kapitalistischer Produktionsbeziehungen vollziehen, die die Freiheit und Gleichheit der Zirkulationssphäre realisieren, an die der Rassismus dialektisch geknüpft ist. Immanuel Wallerstein beschreibt den Zusammenhang von Universalismus mit Rassismus daher treffend „als symbiotische Beziehung [...] mutmaßliche[r] Gegensätze“ (Wallerstein 1998a: 39).

Im jetzt schon öfter erwähnten Text von Peter Schmitt-Egner (1976) wird schließlich Rassismus im Zusammenhang von Kapitalismus und Kolonialismus ideologiekritisch entwickelt. Er geht dabei davon aus, dass sich die Menschenrechte und deren rassistische Negation mit der Verallgemeinerung der Warenform und damit der Rechtsform entwickelten und maßgeblich aus der kapitalistischen Gleichheit der WarenbesitzerInnen in der Zirkulationssphäre entspringen. Damit sieht er nicht die Sklaverei (Hall), noch die Koinzidenz von Sklaverei und kapitalistischen Marktbeziehungen (Haug), sondern die spezifischen kolonialen Produktionsverhältnisse jenseits von unmittelbarer Leibeigenschaft als für den Rassismus hauptverantwortlich an, wobei der Rassismus historisch wie logisch von ihm als Erbschaft der Sklaverei gefasst wird. Sein Argument soll im Folgenden ausführlich wiedergegeben werden.

Nach Schmitt-Egner ist die Herausbildung der Menschenrechte untrennbar mit der Durchsetzung des Wertgesetzes, d.h. der Kommodifizierung der Arbeitskraft und der Verallgemeinerung der Warenproduktion verbunden. Die Sphäre der Zirkulation, die wie Marx schon sarkastisch bemerkt hat, „ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte“ (MEW 23: 189) sei, sei es auch, in der sich das Menschsein der Subjekte unter Beweis stellen müsse:

„Alles, was sich in der Zirkulation selbst bewegt, ist bürgerliches Subjekt; alles, was bewegt wird, ist Objekt“
(Schmitt-Egner 1976: 369).

Zur Untermauerung dieser These zitiert Schmitt-Egner mehrere historische Beispiele sowie philosophische Texte, in denen der SklavInnenstatus mit der Nicht-Verfügung bzw. das Menschsein mit der Verfügung über Tauschwerte begründet wird. Die scheinbare Unvereinbarkeit von

allgemeinen Menschenrechten und der Sklaverei im 18. Jahrhundert löst sich dadurch auf, dass SklavInnen, indem sie unter die Kategorie des Eigentums fielen und damit nicht über ihre Arbeitskraft als Ware verfügen konnten, auch nicht als Menschen galten. Erst als das Handelskapital im 19. Jahrhundert in den USA und Europa immer weiter vom industriellen Kapital verdrängt wurde, wurde nach Schmitt-Egner auch die Sklaverei unverträglich mit der expansiven Logik der kapitalistischen Produktionsweise.

Dennoch bleibe auch im entwickelten Kapitalverhältnis die Freiheit und Gleichheit der Individuen eine auf der Ebene der Zirkulation. In der Negation von Freiheit und Gleichheit in der Produktion, die mit der Warenform der Arbeitskraft gesetzt sei, verberge sich somit schon die abstrakte Möglichkeit des Rassismus:

„[D]er Rassismus ist also insofern notwendige Bewußtseinsform, als hier die Gleichheit in der Zirkulation die Ungleichheit in der Produktion zur Voraussetzung hat“ (ebd.: 371).

Damit ist die erste Ebene der Warenform, in der lediglich die abstrakte Möglichkeit von Rassismus abgeleitet werden kann, abgeschlossen und Schmitt-Egner wendet sich der Kapitalform zu, wo schließlich die abstrakte Möglichkeit der Verallgemeinerung des Rassismus begründet werden soll. Denn, so Schmitt-Egner, wenn die formelle Gleichheit der Menschen aus dem Austausch von Werten resultiert, müsse auch die Bedingung für Ungleichheit aus den Austauschverhältnissen entwickelt werden.

Die rassistische Ungleichheit entsprang demnach einerseits aus den Tauschbeziehungen zwischen den kolonisierten und den kolonisierenden Ländern und zweitens den Produktionsverhältnissen in den Kolonien selbst. Die kapitalistische Expansion und die reale Konstitution des Weltmarktes mittels der Kolonisierung habe zu einer arbeitsteiligen Struktur im internationalen Maßstab geführt, die wesentlich auf ungleichem Tausch von Arbeitsmengen beruhe, was jedoch durch die Warenform der Produkte verschleiert werde, da es so scheint als würden Äquivalente getauscht.

Zugleich werde die Produktionsstruktur der Kolonien mit Gewalt auf die Bedürfnisse der kolonisierenden Nationalökonomien ausgerichtet, weshalb sich kein Binnenmarkt, sondern lediglich der Austausch zwischen Zentrum und Peripherie herausbilde und es innerhalb der Peripherie selbst zu keiner Entwicklung der Produktivkraft der Arbeit komme (ebd.: 372f.).³⁵ Die Zerstörung der lokalen Kultur der Kolonisierten durch die KolonisatorInnen habe dazu geführt, dass die Kolonisierten „tatsächlich als ‚kulturlos‘“ (ebd.: 373) erscheinen, da sie weder in die bürgerliche

35 Dieser Argumentationsstrang Schmitt-Egners rekurriert auf eine zur selben Zeit in den 1970er Jahren geführte Diskussion innerhalb der neomarxistischen deutschen Linken über die Frage nach der Wirkungsweise des Wertgesetzes auf dem Weltmarkt. Grob zusammengefasst, wurde ausgehend von einer Kritik der orthodox-marxistischen Imperialismustheorien debattiert, ob es auf dem Weltmarkt zu einem ungleichen Tausch von Arbeitsquanta und zu einer Modifikation des Wertgesetzes komme. Zusammenfassend zu dieser Debatte vgl. Nachtwey/ten Brink 2008.

Gesellschaft, noch die traditionelle Gemeinschaft integriert seien.

Die Rassifizierten sind demnach *tatsächlich* minderwertig und zwar in dem Sinn, dass ihre Arbeitskraft unter ihren Wert gedrückt wird und sie sind *tatsächlich* kulturlos, da ihre pre-koloniale kulturelle Konstellation durch die KolonisatorInnen zerstört wurde. Der ideologische, rassistische Fehlschluss besteht nach Schmitt-Egner lediglich darin diese realen Erscheinungsformen auf ein falsches Wesen zurückzuführen: das (biologische oder kulturelle) Wesen der Kolonisierten.³⁶

Zweitens habe die Ungleichheit zwischen Metropolen und Kolonien ihren Grund in den kolonialen Produktionsbeziehungen. Die Produktion in den Kolonien ist demnach nicht wie in den Zentren auf die Erhöhung des relativen Mehrwerts, d.h. der durch technische Innovation forcierten Verkürzung der notwendigen Arbeitszeit gegenüber der Mehrarbeitszeit, sondern auf die Erhöhung des absoluten Mehrwerts konzentriert, d.h. der Ausdehnung der Mehrarbeitszeit durch die Verlängerung und Intensivierung des Arbeitstages. Dies liege daran, dass die Arbeitsprozesse in den Kolonien, anders als in den Metropolen noch nicht reell, sondern lediglich formell subsumiert waren.³⁷

Die Landwirtschaft und Industrie an der kolonisierten Peripherie wurde auf extraktive Formen zurückgeworfen, da sich die Produktion auf die Bedürfnisse der kapitalistischen Zentren ausrichten musste. Die Kolonien wurden zu Rohstofflieferanten für die immer mehr Ressourcen in Anspruch nehmende Produktion im Westen:

„Da also im kolonialen Produktionsprozeß das Kapital die Arbeit primär formell subsumiert, eine niedrige organische Zusammensetzung vorherrscht, ist die Kooperation immer noch die entscheidende Produktivkraft (Plantagen/Sklavenarbeit). Die niedrige technische Zusammensetzung gerade des Arbeitsmittels verhindert die Intensivierung der Arbeit, weshalb sich die Extraktion von Mehrarbeit nur durch die absolute Verlängerung des Arbeitstages steigern kann“ (ebd.: 376).

Die Kapitalakkumulation funktioniert also auch in den Kolonien vermittelt des Wertgesetzes und nicht durch dessen Aufhebung, allerdings über die absolute Ausweitung des Arbeitstages, d.h. die Überausbeutung der kolonisierten Arbeitskraft durch die „*permanente* Senkung der Ware Arbeitskraft unter ihren Wert“ (ebd.: 377; Hervorhebung im Original). Diese offensichtliche Ungerechtigkeit wird darüber in das bürgerliche Bewusstsein integriert, dass diese Ungleichheit als etwas Natürliches imaginiert wird. Während wie Marx beschreibt, „in die Wertbestimmung der Arbeitskraft ein historisches und moralisches Element“ (MEW 23: 185), d.h. ein konsensuelles Moment eingeht, zählt im kolonialen Kontext lediglich die Möglichkeit des blanken physischen Überlebens:

36 Hier tendiert Schmitt-Egners naiver Realismus dazu selbst rassistische Ideologeme zu reproduzieren, wie ich weiter unten noch deutlich machen werde (vgl. Kapitel 5.3 dieser Arbeit).

37 Daniel Keil weist darauf hin, dass diese Auffassung Schmitt-Egners auch bei Stuart Hall zu finden ist, der von einer Artikulation verschiedener Produktionsweisen innerhalb einer Gesellschaftsformation ausgeht, wobei in den Zentren eine Dominanz der kapitalistischen zu verzeichnen sei, während er für die Kolonien eine Nicht-Dominanz des Kapitalismus konstatiert (Keil 2015: 137; Hall 1994: 111f.). Zur Marx'schen Unterscheidung von formeller und reeller Subsumtion vgl. MEW 23: 532f.

„Der Rassismus entspringt genau aus der Differenz von historisch-moralischer Reproduktion und physischer Reproduktion, denn die ‚Wertbestimmung‘ als Mensch wird hier in Natur aufgelöst. Er wird auf Tiernatur reduziert“ (Schmitt-Egner 1976: 377).

Während die weiße Arbeitskraft durch die Mystifikation der Lohnform auf der Ebene der Zirkulation als gleich und frei erscheint,³⁸ während Ungleichheit und Ausbeutung in der Produktion von Statten gehen, seien die Kolonisierten schon auf der Ebene der Zirkulation objektiv ungleich, was ihnen als natürliches Wesen angedichtet werde. Auf der Ebene der Produktion würde die kolonisierte Arbeitskraft unmittelbar mit der Handarbeit identifiziert, weshalb ihr Dequalifikation zugeschrieben werde (ebd.: 379). Hierin liegt für Schmitt-Egner auch ein Hinweis auf die rassistischen Subjekte. Die armen weißen ArbeiterInnen in den Kolonien, die sich von der Qualität ihrer Arbeitskraft nicht von den kolonisierten ArbeiterInnen unterscheiden, müssten um ihre relativen, ökonomischen Vorteile gegenüber den rassifizierten ArbeiterInnen zu behalten, die ‚rassische‘ Differenz pflegen und forcieren.³⁹ Selbiges gelte für die SiedlerInnen als kleine WarenproduzentInnen, die sich in Konkurrenz zum Großkapital befinden und für deren ökonomisches Überleben die Überausbeutung und Degradierung der kolonisierten Arbeitskraft lebensnotwendig sei (ebd.: 383).

Dem Rassismus stellt Schmitt-Egner den Chauvinismus gegenüber. Diesen beschreibt er als die Übertragung des Rassismus auf die Nation bzw. das Volk, wobei die angebliche Überlegenheit des eigenen Volkes zugleich zur Legitimation diene, weniger ‚zivilisierte‘ Völker und Nationen zu unterwerfen:

„Rassismus und Chauvinismus haben also darin einen identischen Kern, daß beide auf der Inferiorität aufbauen. Der letztere bezieht sich auf das noch zu unterwerfende, der erstere auf das bereits unterworfen Volk. Insofern geht die Expansionsideologie als Chauvinismus der Rassentheorie historisch, aber nicht logisch voraus“ (ebd.: 387).

Die Gebrauchswert-orientierte Subsistenzproduktion in den zu kolonisierenden Regionen führt dazu, dass diese ‚Naturvölker‘ eben auf Natur reduziert werden, während die kapitalproduktiven Nationen im Gegenzug als zivilisiert und kultiviert erscheinen, was zur Legitimation für die koloniale Expansion wird: „Der Export von Kapital erscheint als Export von ‚Zivilisation‘ und ‚Kultur‘ schlechthin“ (ebd.: 389).

38 Schmitt-Egner spricht ständig, ganz in der Tradition Adornos stehend, von einem ‚Schein‘ oder einer ‚Lüge‘ des Äquivalententauschs in Bezug auf den Tausch von Arbeit gegen Bezahlung (Adorno 2003a: 150). Wie schon Adorno übersieht er die Tatsache, dass es diesen Tausch reell nicht gibt, sondern *Arbeitskraft* gegen Lohn getauscht wird und das Äquivalenzprinzip nicht verletzt wird. Der Schein betrifft hier nicht den Tausch von Äquivalenten, sondern den Glauben, dass Arbeit und nicht Arbeitsvermögen gegen Lohn getauscht wird, womit zugleich die Ausbeutung unsichtbar wird (vgl. Heinrich 2014: 259).

39 Ähnlich argumentiert Roediger in seinen Untersuchungen zur Rassifizierung der amerikanischen ArbeiterInnenklasse (vgl. Roediger 2007).

5.2) Der Nationalstaat als strukturell-rassistisches Verhältnis

Schmitt-Egner hat bis hierher versucht zu zeigen, dass die objektive Möglichkeit von rassistischer Abwertung im Wertgesetz begründet ist. Im Kolonialismus ist sie vermittels des speziellen Verhältnisses von Käufer und Verkäufer der Ware Arbeitskraft zur Realität geworden. Nun ist jedoch die Frage, wie sich der Rassismus als ideologischer Ausdruck der kolonialen Produktionsverhältnisse von der Peripherie in die kapitalistischen Zentren transferieren und dort ein bis heute manifestes Eigenleben entwickeln konnte.

Als Bedingung für den Rassismus in den Metropolen macht Schmitt-Egner die durch die kapitalistische Konkurrenz induzierte Entwicklung der Produktivkraft der Arbeit aus (ebd.: 394). Diese führe dazu, dass die selbstständigen WarenproduzentInnen ihre Produkte gegenüber den industriell produzierten Gütern, in denen weniger lebendige Arbeit vergegenständlicht ist, nicht mehr am Markt anbringen können. Ihr Produktivitätsstandard könne mit dem gesellschaftlichen Durchschnitt nicht mithalten und die Konkurrenz würde für die kleinen WarenproduzentInnen zu einem Kampf ums Überleben. Da jedoch der Zusammenhang zwischen der organischen Zusammensetzung des Kapitals und dem relativen Vorteil am Markt von diesen meistens nicht durchschaut werde, suchten sie die Erklärung für ihren Nachteil in der Konkurrenz in der ‚Natur des Menschen‘. Die Dequalifikation der Arbeitskräfte durch die Produktivkraftentwicklung bildet demnach die Grundlage dafür, dass dieses Phänomen ideologisch als Natureigenschaft der in den einfachsten und arbeitsintensivsten Sektoren angestellten Menschen zurückgespiegelt wird. Zugleich wird der Produktivitätsstandard in den Metropolen selbst zur Natureigenschaft der ‚zivilisierten Völker‘ stilisiert (ebd.: 395f.).

Seit dem Import kolonialer Arbeitskraft werden die Sektoren, in denen einfache, unqualifizierte Arbeiten verrichtet werden, zu immer größeren Teilen mit ArbeiterInnen aus den Kolonien gefüllt, die als unterwertige Konkurrenz am Arbeitsmarkt erscheinen müssen. Jedoch kann diese Logik auch auf nicht unbedingt aus kolonialen Kontexten stammende Arbeitskräfte angewandt werden. Diesen Punkt verdeutlicht Anna Curcio am Beispiel Italiens nach dem zweiten Weltkrieg:

„the racialization of workers from the South had the task of managing the particular phase of capitalist transition, introducing the mechanization of production into Italy. These transformations were increasingly rendering obsolete the figure of the ‚craft workers‘, predominantly from the North, in favor of the introduction of the system of new, generic, and low-skilled labor-power that was the young workers from the South“ (Curcio 2014).

Auch wenn Schmitt-Egners Argument zur Entstehung des Rassismus im Rahmen des Kolonialismus überzeugen kann, bleibt sein Argument bezüglich der Reproduktion rassistischer Ideologie in den kapitalistischen Zentren mehr als dürftig, da er nicht angeben kann, warum die importierten kolonisierten, aber auch nicht aus ehemaligen Kolonien stammenden Arbeitskräfte in

die einfachsten und arbeitsintensivsten Produktionssektoren verfrachtet wurden und warum dies auch in dritter oder vierter Generation noch immer der Fall ist. Dass es niedrigere Lohnsektoren geben muss, um sie anhand rassistischer Klassifikationssysteme befüllen zu können und die dadurch entstehende rassistische Segmentierung des Arbeitsmarktes wiederum aus den Wesenseigenschaften der Rassifizierten zu erklären, ist zwar richtig, erklärt aber noch nichts über den Rassismus in den kapitalistischen Zentren außer einer seiner grundlegendsten Voraussetzungen. Die Lösung für dieses Problem ist einem Zusammenhang zu suchen, den Schmitt-Egner – und das ist die große Leerstelle seiner Konzeption – völlig aus der Betrachtung ausschließt: dem Nationalstaat als politische Herrschaftsform der kapitalistischen Produktionsweise.⁴⁰

Schmitt-Egner verwendet große Mühe darauf, nachzuweisen, dass auf allen Ebenen der Marx'schen Darstellung im *Kapital*, von der Warenform bis zur Kapitalform, die rassistische Ungleichheit latent vorhanden ist, ohne jedoch den durch den Staat gesetzten Widerspruch zwischen kapitalistischem Universalismus und nationalem Partikularismus miteinzubeziehen. Dabei hätte Schmitt-Egner hier auf die ebenso zu dieser Zeit stattfindenden ‚Staatsableitungsdebatte‘, in der es um eine ideologiekritische Bestimmung des kapitalistischen Staates ging, anschließen können (vgl. Elbe 2010: 319-444).

Im Gegensatz zum strukturalen Marxismus wird in ideologiekritischen Konzeptionen der Staat *nicht nur* als historischer Gegenstand verstanden, sondern es wird versucht, ihn *formtheoretisch* zu begründen. D.h., dass der Staat aus den Erfordernissen kapitalistischer Reproduktion logisch herzuleiten ist, womit sich der *Staat als Form* der politischen Herrschaft im Kapitalismus begründen lassen muss. Als ‚Form‘ wird in diesem Zusammenhang eine historisch-spezifische Konstellation gedacht, innerhalb derer soziale Verhältnisse dinglich vermittelt werden (Brentel 1989: 12ff.). Der Staat wird damit nicht als überhistorisches Phänomen, sondern als moderne Ausgestaltung der politischen Herrschaft im Zusammenhang mit der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise theoretisiert (Hirsch 2005: 18). Über dieses meist abwertend als ‚Staatsableitung‘ bezeichnete Verfahren lassen sich jedoch nicht viel mehr als sehr basale Bestimmungen des Staates gewinnen. Diese abstrakten Bestimmungen können allerdings als Grundlage dienen, auf Basis derer konkrete Untersuchungen über spezifische Nationalstaaten und deren Kräfteverhältnisse auf internationaler Ebene aufbauen. Dadurch ließe sich dem handlungstheoretischem Fehlschluss mancher Neomarxisten entgehen, die staatliche Materialität letztlich und gänzlich aus den Konflikten zwischen Klassen und Klassenfraktionen begründen

40 Die Absenz staatstheoretischer Überlegungen wird Schmitt-Egner in der deutschen Rassismusedebatte der 1990er Jahre auch von Jost Müller zum Vorwurf gemacht. Schmitt-Egner setze durch „seine theoretisch abgeleitete Genese jedoch logisch wie historisch sowohl das Kolonialsystem (und mit ihm den kolonisierenden Staat) als auch die historische Konstitution freier Subjektivität bereits voraus, die eben jene Differenz zwischen historisch-moralischem Bewußtsein und naturhaft-physischer Existenz etabliert hat“ (Müller 1995: 93).

wollen, wie es beispielsweise Balibar versucht (vgl. Kapitel 4.3 dieser Arbeit).

Der Staat als Form wurde erstmals in den 1920er Jahren vom sowjetischen Rechtstheoretiker Eugen Paschukanis hergeleitet. Er fragte sich entgegen der zu dieser Zeit kanonischen Auffassung Lenins vom Staat als Werkzeug der herrschenden Klasse zur Unterdrückung des Proletariats, warum der Staat gerade kein privates Herrschaftsmittel darstellt:

„Warum bleibt Klassenherrschaft nicht das, was sie ist, d.h. die faktische Unterwerfung eines Teiles der Bevölkerung unter die andere? Warum nimmt sie die Form einer offiziellen staatlichen Herrschaft an, oder – was dasselbe ist – warum wird der Apparat des staatlichen Zwangs nicht als privater Apparat der herrschenden Klasse geschaffen, warum spaltet er sich von der letzteren ab und nimmt die Form eines unpersönlichen, von der Gesellschaft losgelösten Apparats der öffentlichen Macht an?“ (Paschukanis 1991: 119f.)

Zu dieser Verselbständigung der politischen Herrschaft gegenüber der Ökonomie kam es erst mit der Entstehung des Kapitalismus. Waren in feudalen Gesellschaften die Menschen noch selbst BesitzerInnen ihrer Produktionsmittel und geschah die Aneignung eines Mehrprodukts noch über direkte Gewaltanwendung, -androhung und/oder ideologische (zumeist religiöse) Indoktrination, bildete sich im Zuge der gewaltsamen Trennung der ProduzentInnen von ihren Subsistenzmitteln eine neue Form der Herrschaft heraus:

„Der politische Herrschaftsapparat wird formell von den ökonomisch herrschenden Klassen getrennt, politische und ökonomische Herrschaft sind nicht mehr unmittelbar identisch, ‚Staat‘ und ‚Gesellschaft‘, das ‚Öffentliche‘ und das ‚Private‘ treten als besondere Sphären auseinander.“ (Hirsch 2005: 19)

Für materialistische Staatstheorie ist diese spezifische Verselbständigung der politischen gegenüber der ökonomischen Herrschaft Grundvoraussetzung, um überhaupt von einem Staat im eigentlichen Sinne sprechen zu können. Damit grenzt sich eine solche Staatstheorie auch von bürgerlichen Vorstellungen ab, die von der antiken Polis bis heute stets eine Entäußerung desselben anthropologisch begründeten Prinzips sehen.

Der Begriff der sozialen Form ist hier deshalb von großer Relevanz, da er jenen von Marx thematisierten Sachverhalt beschreibt, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen im Kapitalismus dinglich vermittelt sind und somit spezifische Erscheinungsformen besitzen, welche die Auffassung über sich nahelegen Dingeigenschaften zu sein. Im Staat wird das Verhältnis der Menschen als Klassensubjekte durch die Garantie des Privateigentums festgeschrieben. Die Lohnabhängigen können weder über die gesellschaftlichen Produktionsmittel, noch über das von ihnen geschaffene Produkt verfügen, da es durch das vom Staat festgesetzte Recht auf Eigentum von ihnen getrennt wird. Zugleich sind sie jedoch selbst auf den Staat angewiesen, da dieser ihnen auch die freie Verfügung über ihre einzige Revenuequelle, d.h. ihre Arbeitskraft gewährleistet. Der Staat garantiert also den Klassensubjekten ihre Rechtsform, in der sie als freie, gleiche und für sich selbst verantwortliche Individuen gesetzt werden und reproduziert damit die Ungleichheit gerade über ihre abstrakte Gleichsetzung. Dies ist eine Aufgabe, die er jedoch nur unter der Voraussetzung

erfüllen kann, dass eine für ihn steuerbare Kapitalakkumulation auf seinem Territorium von Statten geht.

„Der Staat garantiert die Menschenrechte also einerseits unter der Bedingung, daß deren Inanspruchnahme in den gesetzlich vorgeschriebenen Bahnen verläuft und zum anderen im Vertrauen darauf, daß die produktive Arbeit der derart freigesetzten Subjekte auch zur Hebung des Allgemeinwohls anschlägt.“ (Gruppe K 1993)

Für das empiristische Bewusstsein erscheint die Verdopplung der Gleichheit der Waren als Werte in der Gleichheit der Menschen als Rechtssubjekte als natürliche und ewige Dingeigenschaft. „Der Warenfetischismus wird durch den Rechtsfetischismus ergänzt“ (Paschukanis 1991: 117), was sich im Glauben ausdrückt, dass die Menschenrechte dem Individuum von Natur aus zukommen würden, obwohl sie als Rechtsgut stets auf eine Instanz angewiesen sind, die ihnen per Gewalt Gültigkeit verschaffen. Ebenso wird der Staat ideologisch vom Standpunkt des fertigen Phänomens her betrachtet und gilt entweder als Entäußerung eines ewigen, natürlichen Prinzips, oder er sei durch Vertragsschluss intentional zustande gekommen (Elbe 2010: 326).

Die reale Ungleichheit in den Produktionsbeziehungen verdoppelt sich erneut in der Institution der StaatsbürgerInnenschaft (Keil 2015: 137). Die aus der Gleichheit der Zirkulation entspringende Form der Menschen als Rechtssubjekte, die sich in den Menschenrechten als universalem Prinzip ausdrückt, wird politisch durch den Staat gebrochen, der diese nur in der Form der Staatsbürgerrechte real fundiert (ebd.; Hirsch 2005: 72f.)

Was Schmitt-Egner also aus der spezifischen Form der Inklusion der Kolonien in die kapitalistische Weltökonomie herleitet, reproduziert sich auf modifizierte Weise in den kapitalistischen Zentren, da sich dort, wie oben dargelegt, über das Staatsbürgerrecht ein national-sozialer Staat etablieren konnte, der die innere Zusammensetzung der beherrschten Klasse tendenziell anhand rassistischer Klassifizierungen reorganisiert (siehe Kapitel 4.4 dieser Arbeit). Dies führte für die einheimischen Lohnabhängigen zu einem realen Konkurrenzvorteil am Arbeitsmarkt, da auch der Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen wie Bildung hierüber geregelt wird. Gerade in krisenhaften Perioden erscheint die Anrufung der eigenen Nationalzugehörigkeit als willkommenes Mittel in der Auseinandersetzung um eben jene Ressourcen.

„[D]ie ‚weißen‘ oder ‚nationalen‘ Arbeiter greifen dankbar nach dem Strohalm, den ihnen der Rassismus bietet, können sie sich dadurch doch erhoffen, *als Angehörige der ‚Nation‘ soziale Errungenschaften zu sichern, die sie sich erkämpft haben (während die ‚andern‘ ja noch nicht da waren, sich dann ins ‚gemachte Nest‘ der ‚sozialen Sicherungen‘ setzten) und die in Zeiten der ‚Krise‘ eben knapper und unsicherer werden*“ (Ruf 1989: 81; Hervorhebung im Original).

Zugleich wurde durch die Formierung des kapitalistischen Staates als Nationalstaat die Nation zur symbolischen Neubegründung der gesellschaftlichen Verhältnisse herangezogen (Hirsch 2005: 68). Die durch die Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise stipulierten Erschütterungen der vormodernen Formen von Vergesellschaftung und die mit ihr einhergehende Individualisierung der

Subjekte verlangt nach sinnstiftender Einheit in Form der nationalistischen Reinterpretation des eigenen gesellschaftlichen Zusammenhangs. Die Nation erfüllt also das mit der kapitalistischen Subjektform in die Welt gekommene Bedürfnis nach existenzieller Zugehörigkeit, Gemeinschaft und Übersichtlichkeit.⁴¹ Mit dieser nationalen Identifikation ist die Ausgrenzung des ‚Anderen‘ schon gesetzt. Die rassistische Weiterführung dieses Denkmusters ist nur konsequent und letztlich aus der Staatenkonkurrenz und dessen kolonialer Vorgeschichte zu erklären, wo die Unterjochung von Regionen, Staaten und Bevölkerungsgruppen über die Wesenseigenschaften der Unterjochten legitimiert wurde.

„Der moderne Rassismus geht aus dem Nationalismus hervor und richtet sich infolge der gesellschaftlichen Zerrissenheit immer zugleich nach innen und außen. Es ist die staatliche Organisationsform, die äußere und innere Ausgrenzungen, ‚Fremde‘ und ethnische und kulturelle ‚Minderheiten‘ erst schafft. Ohne zentralisierte Herrschaft über ein Territorium wären diese nicht denkbar“ (ebd.: 72).

Damit wird aber kein deterministischer Übergang vom Nationalismus zum Rassismus behauptet. Ein positiver Bezug auf die Nation schließt zwar den Ausschluss anderer Nationalitäten mit ein, nicht aber deren rassistische Abwertung. Diese ist Konsequenz aus der spezifischen Durchsetzungsgeschichte des Kapitals an der Weltmarktperipherie und der aus ihr gefolgten asymmetrischen Weltmarktverhältnissen. Nationalismus ist *eine* Voraussetzung von Rassismus, aber nicht die einzige.

Der Rassismus als spezifische Verarbeitungsform der inklusiven Exklusion, die am kapitalistischen Weltmarkt und im Inneren der Nationalstaaten reproduziert wird, ist zugleich eine ideologische Interpretation des Natur/Kultur-Dualismus:

„Daher könnte man sagen, dass man es im Rassismus mit einer in zwei Richtungen funktionierenden Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse zu tun hat. Während nach innen das ‚Volk‘ als Nation, verknüpft mit der Zivilisation, als natürliche Existenzweise konstruiert wird, wird nach außen das offen gewaltförmige Herrschaftsverhältnis durch die Verknüpfung der Beherrschten mit zivilisationsloser Natur rationalisiert“ (Keil 2015: 139).

Wie Schmitt-Egner einräumt wird die Überausbeutung der Rassifizierten diesen als Natureigenschaft zugeschrieben (Schmitt-Egner 1976: 377). Darin drückt sich die dem Denken seit der Aufklärung inhärente Abwertung der Natur, als eine durch den Geist zu unterwerfende Entität aus, die stets durch eine gewisse Sehnsucht nach dem ursprünglichen Naturzusammenhang ergänzt wird. Der Rassismus vereint diese beiden widersprüchlichen Momente, indem er die Natur in Form ‚unzivilisierter Völker‘ unterjochen will und zugleich durch ‚Rassenpflege‘, Eugenik und seine

41 Diese Begründung für die Nation wird damit keineswegs aus einem anthropologischen Bedürfnis des Menschen nach Gemeinschaftlichkeit und Identität abgeleitet. Vielmehr wird mit Marx davon ausgegangen, dass der Mensch zwar anthropologisch als gesellschaftliches Wesen bestimmt ist, seine Vereinzelung und sein Bedürfnis nach Gemeinschaft aber deshalb gerade auch historisch an die kapitalistische Produktionsweise gebunden ist: „Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein zoon politikon, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann“ (MEW 13: 616).

Sorge um einen ‚gesunden Volkskörper‘ in einen naturhaften Urzustand, in eine verloren gegangene Ursprünglichkeit zurückzukehren versucht. Die Unterwerfung der Tiernatur der Anderen ist also zugleich die Pflege der eigenen.

An diesem Punkt können an Foucault orientierte Theorien und die Ideologiekritik gerade um den Begriff der Biopolitik in Verbindung gebracht werden.⁴² Rassismus ist nicht einfach eine Abwertung des ‚Anderen‘, wobei das eigene schlicht als neutral gilt. Er ist vielmehr stets zugleich eine ‚Selbststrassifizierung‘, die eine verloren gegangene, oder zumindest als bedroht empfundene ‚rassische‘ oder ‚kulturelle‘ Homogenität mittels der biologischen Reproduktion erneut herzustellen versucht (Monday 2013). Nationalstaat und Biopolitik bilden den historisch-logischen Zusammenhang und waren der Transmissionsriemen, an dem sich der spezifisch kolonialistische Rassismus erst entwickeln konnte. Vorkapitalistische Xenophobie verwandelte sich erst dort in Rassismus wo die ökonomischen Bedürfnisse der Nation mit dem Universalismus des globalen Kapitalismus kollidierten. Die spezifisch kapitalistische Form der Ungleichheit auf Basis formeller Gleichheit wurde ergänzt durch die Abwertung des Naturzusammenhangs auf Basis einer Naturalisierung des Gesellschaftlichen. In der Form von Rassismus und Biopolitik musste die Natur zugleich unterworfen und ihr unmittelbar zu ihrem Recht verholfen werden. Rassifizierung ist also immer auch eine Selbststrassifizierung, jedoch nicht nur im diskursiven, sondern auch in unmittelbar politischem Sinne, was gegenüber Miles, Müller und anderen betont werden muss, bei denen die Selbstzurichtung der eigenen ‚Rasse‘ kaum zum Thema gemacht wird. Justin Monday ist darin zuzustimmen, dass diese Leerstelle in den ideologietheoretischen Rassismusanalysen der Konzentration auf den kolonialen Rassismus geschuldet ist, während der Nationalsozialismus, an dem dieses Moment am deutlichsten wird, weniger stark im Fokus steht (ebd.).

5.3) Die Frage nach dem *warum*?

Bisher sollte deutlich geworden sein, dass die Ideologiekritik Schmitt-Egners auf einer völlig anderen Ebene ansetzt als die ideologie- und diskurstheoretischen Untersuchungen, die in der deutschen Rassismusdebatte vor allem diskutiert wurden. Schmitt-Egners Theorie ist als eine *Metakritik der rassistischen Vorstellungen* zu bezeichnen,⁴³ die es ermöglicht, eine nicht-funktionalistische Erklärung dafür zu geben, *warum* es zur Entstehung von Rassismus gekommen

42 In der deutschen Rassismusdebatte wurde dieser Punkt vor allem von diskurstheoretischen AutorInnen stark gemacht. Vgl. z.B. Elfferding 2000: 51.

43 Vgl. dazu Michael Heinrichs Definition der Marx'schen Ideologiekritik im *Kapital* als „Metakritik des neuzeitlichen Moraldiskurses“, der es darum ginge, „daß normative Vorstellungen ihre *Evidenz* nur vor dem Hintergrund bestimmter Produktionsverhältnisse erhalten“ (Heinrich 2014; Hervorhebung im Original).

ist. Nicht nur die Mechanismen und Funktionsweisen des Rassismus – also *wie* er funktioniert – sind dabei von Interesse. Es wird dabei nicht davon ausgegangen, dass die rassistischen Erzählungen und deren Bildsprache völlig der Imagination entstammen, sondern, dass sie empirische Erscheinungen aufnehmen, diese jedoch als natürliche Eigenschaften von Menschengruppen ausgeben, anstatt sie als Konsequenzen gesellschaftlicher Praxen zu verstehen. Diesen Fokus auf die Beschaffenheit der rassistischen Zuschreibungen und deren Interpretation stellte schon Alex Demirović in der bundesdeutschen Debatte als einen zentralen Unterschied zwischen Ideologiekritik und -theorie heraus (Demirović 1992: 84).

Mit Schmitt-Egners Ansatz ist auch die Funktionalität des Rassismus für Herrschaftsinteressen erklärt. Denn der Widerspruch zwischen den universalistischen Versprechungen der Zirkulationssphäre und der gleichzeitigen realen Ungleichheit muss ideologisch verarbeitet werden.

Der Rassismus schaffe nach Wallerstein

„eine nicht auf Verdienst und Leistung beruhende Grundlage, um Strukturen der Ungleichheit zu rechtfertigen. [...] Gerade *weil* der Rassismus eine anti-universalistische Lehre vertritt, erweist er sich bei der Aufrechterhaltung des kapitalistischen *Systems* als hilfreich“ (ebd.: 46; Hervorhebung im Original).

Der funktionale Effekt des Rassismus wird in der ideologiekritischen Theorie also nicht als Konsequenz der notwendigen Verkennung des Klassensubjekts in Form einer Anrufung durch die rassistische Ideologie hergeleitet, sondern entsteht aus der praktischen Verarbeitung realer kapitalistischer Widersprüche. Der Widerspruch zwischen der abstrakten Gleichheit der Menschen in der Zirkulationssphäre und deren realer materieller Ungleichheit bildet die Basis auf der sich rassistisches Bewusstsein bilden kann. Die neokolonialen Weltmarktbeziehungen, die Sortierung des Staates in In- und AusländerInnen sowie die Bindung der sozialen Rechte an die nationale Zugehörigkeit, was die Rassifizierung des Arbeitsmarktes miteinschließt, bildet die praktisch-materielle Seite dieser Ideologie.

Daher ist diese Auffassung keineswegs unkompatibel mit jener von Robert Miles, der die „Wirksamkeit von Rassismus [...] weniger nach ihrem einfachen Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein“ bemessen wollte, sondern „vielmehr nach ihrer Verknüpfung mit der Gesamtheit der Verhältnisse innerhalb historisch spezifischer Gesellschaftsformationen“ (Miles 1991: 131) fragte. Somit geht auch der ideologietheoretische Einwand ins Leere, dass ideologiekritische Konzeptionen von Rassismus dessen historisch-geographische Spezifität „zu einer Marginalie einer ‚tiefer liegenden Logik‘“ (Pühretmayer 2002: 293) erklären würden. Schmitt-Egner trennt strikt zwischen der „begriffliche[n] Genesis der Form“ und „der abstrakten Bewegung ihres Inhalts“ (Schmitt-Egner 1976: 352). Einzelne konkrete Ausformungen des Rassismus gelten ihm damit nicht als Produkte einer wesensmäßigen, ökonomischen Ursache, sondern er versucht zu zeigen, wie in

den Verhältnissen selbst die Bedingungen rassistischen Bewusstseins vorhanden sind. „Die Bedingungen, unter welchen die objektive Möglichkeit des Rassismus in Wirklichkeit umschlägt (Verhältnis von Warenform und Kapitalform im internationalen Maßstab)“ (ebd.: 353), bleiben historisch-spezifischen Analysen überlassen. Dennoch geht die Ideologiekritik, wie weiter oben schon erklärt wurde, von einer Priorität der abstrakt-logischen Begriffsbestimmung vor der historischen Analyse aus, wobei erstere nur aus letzterer zu gewinnen ist. Nur so ist der „Standpunkt der fertigen Phänomene“ (MEW 24: 218) zu durchbrechen, auf welchem rassistische Ideologie basiert.

Zu diesem phänomenalen Standpunkt gehört jedoch auch der Glaube an die Existenz und Eindeutigkeit ‚rassischer‘, ‚ethnischer‘ oder kultureller Gruppen dazu, welche in der ideologiekritischen Darstellung naiv-empiristisch vorausgesetzt werden, wenn Schmitt-Egner die Konstruktion rassistisch definierter Menschengruppen als einfache Gegebenheiten nicht weiter hinterfragt, sondern nur deren Abwertung herleitet. Daher ist es an dieser Stelle notwendig, die ideologie- und diskurstheoretische Einsicht in den konstruierten Charakter rassistischer Kategorisierungen aufzunehmen und der abstrakten Begriffsbestimmung vorzuschicken.

Zu welchen Konsequenzen eine ihrem Selbstverständnis nach ideologiekritische Auffassung führen kann, die den konstruierten Charakter von ‚Rassen‘ und ‚Ethnien‘ übergeht, wird bei Werner Ruf deutlich, der sich als einer der wenigen im Rahmen der deutschen Rassismusdebatte positiv auf die Arbeit Schmitt-Egners bezieht. In seinem Text wirft er GastarbeiterInnen in Deutschland vor, durch eine angebliche „persönliche Identität als Arbeiter“ und auch „ihre höhere Arbeitsdisziplin [...] den Durchschnittslohn zu senken und zweitens die Konkurrenz am Arbeitsmarkt entlang rassistisch diskriminierender Linien zu perpetuieren“ (Ruf 1989: 79). Die Opfer der rassistischen Segmentierung des Arbeitsmarktes werden selbst für den Rassismus verantwortlich gemacht, der ihnen entgegenschlägt, da sie sich mit der ihnen zugewiesenen Subjektposition identifizieren würden.

Exemplarisch für eine solche naive Ideologiekritik ist auch der Beitrag von Detlev Claussen zur deutschen Rassismusdebatte. Er definiert den Rassismus, wie er von den NationalsozialistInnen gepflegt wurde, als pseudowissenschaftliche Legitimation für das politische Programm von „rücksichtsloser Gewalt – von Unterdrückung, Diskriminierung, Verfolgung, Vertreibung und Massenmord“ (Claussen 1994: 3). Rassismus sei lediglich „*Legitimationsmuster von unmittelbaren Gewaltverhältnissen*“ und hätte niemals „die Validität einer konsistenten Theorie besessen“ (ebd.: 15; Hervorhebung im Original). Für die Menschen war er Alltagsreligion, die irgendwie mit deren Unbewusstem in Verbindung stehe und die chaotische Welt der Menschen in eine sinnvolle Ordnung bringe:

„Die Alltagsreligion gibt dem isoliert agierenden Gesellschaftsmitglied das Gefühl, Mitglied einer Elite und der Mehrheit zugleich zu sein. Die Gewißheit, daß gesellschaftliche Differenzen einen Sinn haben, stammt aus der Verarbeitung menschlicher Unterschiede im Alltagsleben. Die unterschiedlichen Hautfarben signalisieren dem Alltagsbewußtsein eine ehemals äußere Ordnung der Arbeit, die verinnerlicht werden mußte“ (ebd.: 19).

Mit der schwarzen Haut sei die Erinnerung an die Sklaverei und in ihr die Unfreiheit der Arbeit und der Verfügungsgewalt durch die Herrschaft verbunden. Ausgehend von diesem Unterschied in der Pigmentierung gelte es den Rassismus zu analysieren. Schließlich müsste „ethnischen Realitäten als Wirklichkeitsmomenten Rechnung“ (ebd.: 22) getragen werden.

Claussen läuft damit in alle theoretischen Sackgassen, in die ein ideologiekritischer Ansatz ohne grundlegende wissenschaftstheoretische Selbstreflexion geraten kann und die ich auch schon an der orthodox-marxistischen Konzeption bemängelt habe: einem *naiven Realismus*, der davon ausgeht, dass rassistische Konstruktionen auf realen Eigenschaften von Menschengruppen beruhen und einem *manipulationstheoretischen Funktionalismus*, der Rassismus lediglich als Ablenkung von und Indienstnahme für ökonomische und politische Herrschaftsinteressen wahrnimmt – auch wenn dies hier sozialpsychologisch unterfüttert wird.

Während der Funktionalismus auch – und gerade – mit ideologiekritischen Konzepten, die auf die objektiv induzierten Gründe von Rassismus abheben, zu überwinden ist, zeigt Claussens naiver Realismus, der auch bei Schmitt-Egner tendenziell zu finden ist, dass eine eigene Theorie der Rassenkonstruktion, wie sie bei Robert Miles und im Anschluss an diesen entwickelt wurde, für eine kritische Rassismustheorie unumgänglich ist.

5.4) Zwischenfazit II

In diesem Kapitel habe ich versucht zu zeigen, dass der ideologiekritische Ansatz von Schmitt-Egner es möglich macht, Rassismus als historisch-spezifische Ideologie zu fassen, die organisch an die kapitalistische Produktionsweise gebunden ist. Seine Entstehung war demnach verbunden mit der Überausbeutung der ArbeiterInnen in den Kolonien sowie den damit verbundenen Tauschbeziehungen zwischen kolonisierten und kolonisierenden Nationen. Die Abwertung der rassifizierten Anderen als naturverhaftet und minderwertig ergibt sich aus der Bindung der bürgerlichen Subjektform an die Zirkulationssphäre, wo die Arbeitskraft der Rassifizierten unter ihren Wert gedrückt wurde. Der Kolonialismus bildet somit die ‚ursprüngliche Rassenkonstruktion‘, auf die sich die Prozesse von rassistischer (Selbst-)Identifikation und Abwertung bis in die Gegenwart beziehen, wofür die Aufrechterhaltung neokolonialer Verhältnisse auf dem Weltmarkt die Voraussetzung bildet.

Zugleich wurde gezeigt, dass Schmitt-Egner nicht überzeugen kann, was seine Übertragung des Rassismus auf die Weltmarktzentren angeht. Sein Ökonomismus wird ihm hier zum Verhängnis, da er den bürgerlichen Staat nicht in seine Analyse miteinbezieht, der im Endeffekt die materielle Komponente des Rassismus darstellt, indem er die fiktive Unterscheidung von ‚uns‘ und ‚den Anderen‘ praktisch durch das StaatsbürgerInnenrecht vollzieht. Die damit ebenso erzeugte Segmentierung des Arbeitsmarktes anhand der Bindung sozialer Rechte an die nationale Zugehörigkeit bildet die ökonomische Voraussetzung des modernen Rassismus.

Trotzdem kann nicht davon ausgegangen werden, dass die Durchsetzung des Nationalstaats, die Produktionsverhältnisse in den Kolonien sowie das daraus entstandene und bis heute fortbestehende Verhältnis von Zentren und Peripherie eine *hinreichende* Erklärung von jedem konkreten Rassismus bilden. Weder lassen sich spezifische Rassismen einfach aus diesen Bestimmungen herleiten, sondern müssen auf Basis dieser abstrakten Definitionen untersucht werden (was auch zu einer Korrektur der begrifflichen Herleitung führen kann), noch ist damit ein kausaler Ursprung rassistischen Denkens identifiziert, von dem sich alle anderen seiner Motive ableiten ließen. Die Herleitung aus der Ökonomie muss notwendig ergänzt werden durch eine Analyse der Funktionsweise rassistischer Konstruktionen, wie sie in der ideologietheoretischen Rassismustheorie erarbeitet worden ist, als auch durch weitere historische Forschung, psychologische Untersuchungen und Reflexion auf gesellschaftliche Auseinandersetzungen um die Gestaltung von Staatszugehörigkeit, Migration, Geschlechterverhältnissen, Arbeits-, Binnen- und Weltmarkt.

6) Rassismustheorie zwischen Ideologietheorie und -kritik

Die Althusser-Schule sticht im westlichen Marxismus dadurch hervor, dass sie sich von Anfang an in eine doppelte Opposition innerhalb der sozialistischen Theorie begeben hat. Sowohl der parteioffizielle Marxismus-Leninismus als auch der humanistische Marxismus im Anschluss an Georg Lukács wurden einer scharfen Kritik unterzogen.⁴⁴ Althusser's Kritik galt dabei einer Auffassung, die der ‚ökonomischen Basis‘ eine umfassende Determinationskraft zuspricht, die er sowohl bei an der Hegel'schen Dialektik orientierten Zugängen zu Marx als auch im Marxismus-Leninismus angelegt sah. Diese Kritik fand sich in modifizierter Form auch bei den ideologietheoretischen RassismustheoretikerInnen wieder, die damit sowohl orthodox-marxistische als auch ideologiekritische Rassismuskonzeptionen treffen wollten. Die Hauptvorwürfe an diesen lassen sich grob zusammengefasst auf drei Argumente herunterbrechen: *erstens* den Vorwurf, ideologie- bzw. wertkritische Rassismustheorien würden dem Rassismus ein ahistorisches, substanzialistisches Wesen unterstellen, *zweitens*, sie würden den Rassismus monokausal aus der Wertform ableiten, womit sie ihn zugleich ökonomistisch reduzierten, und *drittens*, das damit in Zusammenhang stehende Argument, diese Ansätze könnten nicht mehr erklären, warum sie selbst und überhaupt irgendjemand nicht rassistisch ist, wenn Rassismus doch eine notwendig falsche Bewusstseinsform sein soll, was auch mit der Frage nach den Subjekten des Rassismus und deren Verantwortlichkeit für ihr Denken und Handeln zusammenhängt. Nachdem anhand von Schmitt-Egner und einigen staats-theoretischen Erwägungen Elemente einer ideologiekritischen Rassismustheorie dargestellt wurden, sollen nun die Kritikpunkte an derselben näher betrachtet werden.

6.1) Ideologie- und diskurstheoretische Kritik an der Ideologiekritik

6.1.1) Die Wesen-Erscheinungs-Problematik der Ideologiekritik

Nicht selten ist in ideologietheoretischen Rassismustheorien davon die Rede, dass es *den* Rassismus eigentlich nicht gäbe. Einen solchen Allgemeinbegriff über die unzähligen konkreten

⁴⁴ Der humanistische Marxismus wurde von Althusser, der zu seiner theoretischen Hochphase Mitglied der kommunistischen Partei Frankreichs war, viel offener und schärfer kritisiert als die stalinistische Dogmatik. Althusser versuchte sich eher an einer immanenten Subversion des Marxismus-Leninismus als einer frontalen Kritik an ihm.

Einzelerscheinungen zu legen, sei theoretisch unredlich und führe direkt in die hegelianische Wesen-Erscheinungs-Problematik, die – wie wir seit Althusser wissen – jener erkenntnistheoretische Fehler sei, von dem sich der Marxismus unbedingt zu emanzipieren hätte, will er wahrlich materialistische Wissenschaft werden und den Empirismus bzw. Idealismus hinter sich lassen.⁴⁵ Das Festhalten an der Differenz von Wesen und Erscheinung, die für die Ideologiekritik konstitutiv ist, halten die AlthusserianerInnen für den *corpus delicti* dieser Theorieschule, was in der deutschen Rassismusdebatte zu sehr grundlegenden theoretischen Missverständnissen geführt hat.

Exemplarisch wird diese Auffassung in der deutschen Debatte beispielsweise von Wolfgang-Fritz Haug vertreten. Obwohl Haug sich stets um eine Vermittlung von Ideologietheorie und -kritik bemüht hat und sich in der Debatte gegen den starken Konstruktivismus einiger seiner MitdiskutantInnen gestellt hat, kann er sich nicht dazu durchringen, dem Rassismus ein Wesen zuzugestehen. Er plädiert für einen engen, historisch-spezifischen Rassismusbegriff, der mit Stuart Hall davon ausgeht, dass es *den* Rassismus eigentlich nicht gäbe:

„Jeder konkrete Fall buchstabiert sich empirisch-historisch. Das Erbe der Sklaverei, an dem die USA tragen, ist etwas anderes als der ‚Retorsionseffekt‘ des Postkolonialismus, wie er in England und Frankreich vorherrscht; wieder anders liegt der deutsche Fall“ (Haug 2000: 80).

Zwar ist Haug darin sicher zuzustimmen, dass jede rassistische Ausformung geographisch- und historisch-spezifische Eigenschaften beinhaltet, die im Überbegriff nicht schon gesetzt sind, doch wäre es zugleich unsinnig die mannigfaltigen Rassismen unter den Begriff ‚Rassismus‘ zu subsumieren, wenn ihnen nicht doch spezifische allgemeine Merkmale zukommen, die einen solchen Begriff überhaupt erst sinnvoll machen. Oder, wie es Fabian Kettner in seiner Kritik der deutschen Rassismusdebatte formuliert:

„Von verschiedenen *Rassismen* zu sprechen und *den* Rassismus zu leugnen, ist ein Ding der Unmöglichkeit, denn wie könnte man verschiedene ähnliche Formen erkennen, wenn sie nicht über ein Wesen einander *gleichgesetzt* werden, um dann voneinander *unterschieden* zu werden?“ (Kettner 2006; Hervorhebung im Original)⁴⁶

Es gibt also nur die Möglichkeiten, die Existenz von Rassismus zu bestreiten und damit lediglich unerkennbare Differenz zu behaupten, die keine gemeinsamen Qualitäten aufweist, oder man erkennt an, dass es eine ideologische Formation gibt, die mit dem Begriff ‚Rassismus‘ getroffen

45 Althusser sieht die empiristische Problematik darin begründet, zu glauben, die Wirklichkeit wäre aus der Empirie herauszulesen und das Wesen einer Sache sei einfach durch Abstraktion vom Unwesentlichen an ihr aus dieser selbst ‚herauszuschälen‘. Marx hätte sich dieser Terminologie (‚Wesen‘, ‚Erscheinung‘ etc.) nur bedient, „um den Mangel eines Begriffs zu denken, dessen Wirkungen er jedoch bereits produziert hatte“ (Althusser 2015: 58). D.h. er hätte aus Basis einer empiristischen Terminologie diese bereits implizit überwunden und hätte den Erkenntnisprozess bereits als Produktion anstatt als Abstraktion aufgefasst.

46 Robert Miles hat diese Auffassung von Stuart Hall und dem CCCS schon Ende der 1980er Jahre in beinahe dem exakt gleichen Wortlaut kritisiert: „Wenn es aber ‚historisch-spezifische Rassismen‘ [...] gibt, dann müssen sie auch bestimmte gemeinsame Eigenschaften besitzen, die sie als unterschiedliche Formen des Rassismus ausweisen“ (Miles 1991: 87).

wird und die gewisse *real* vorhandene Qualitäten aufweist, auf die sich der Überbegriff bezieht. Während sich die Diskurstheorie für ersteres entscheidet und einen starken Sozialkonstruktivismus auf Basis eines erkenntnistheoretischen Nominalismus vertritt, versucht die Ideologietheorie eine Position zwischen den Stühlen einzunehmen, geht dabei aber ebenso in die Falle des Nominalismus. Dieser erkenntnistheoretische Fehlschluss der IdeologietheoretikerInnen geht auf einige Auffassungen Althusser zurück. Dieser ging zwar richtiger Weise davon aus, dass „Erkenntnis als ein Produzieren“ (Althusser 2015: 35) zu begreifen ist, hat damit jedoch zugleich durch seine Emphase auf die absolute Geschiedenheit von Erkenntnis- und Realobjekt die Frage nach dem Realitätsgehalt theoretischer Abstraktionen verdunkelt. Zwar ist immer wieder davon die Rede, dass die „Unterscheidung zwischen dem Verhältnis der Erkenntnis und dem Verhältnis des Realen [...] von grundlegender Bedeutung“ (ebd.: 282) sei, doch trotzdem zwischen beiden ein „Verhältnis der Erkenntnis“ (ebd.; Hervorhebung im Original) bestehe. Das Reale existiere zwar unabhängig und vor dem Denken, während die Erkenntnis voll und ganz innerhalb des Denkens stattfinde, ob die theoretischen Abstraktionen jedoch selbst Reales bezeichnen, sie sich also auf vorhandene Qualitäten in den Realobjekten beziehen, darüber macht Althusser nur unklare Aussagen. Zwar geht er mit Spinoza davon aus, dass alles Gedachte nur die materielle Welt behandeln kann, jedoch fällt jede Reflexion über das Verhältnis der Beziehung von Geist und Materie unter das Verdikt des philosophischen Dualismus. Die Frage nach der Gegenstandsadäquatheit des Gedachten wird mit der gesamten Subjekt/Objekt- sowie der Wesen/Erscheinungs-Problematik verworfen. Althusser widerspricht zugleich jeder Möglichkeit von Isomorphie zwischen Gedanken- und Realobjekt und unterstellt jedem Versuch einer Unterscheidung von Wesen und Erscheinung, die sakrosankte Grenze zwischen Gedanken- und Realobjekt einzureißen (ebd.: 427).

Während sich Althusser den Schwierigkeiten und Ambivalenzen in diesem Konzept noch durchaus bewusst war,⁴⁷ scheint bei vielen seiner AnhängerInnen der Glaube vorzuherrschen, Allgemeinbegriffen einen Bezug zur Wirklichkeit zuzugestehen, sei äquivalent damit zu unterstellen, diese seien das Wesen und die unter diese subsumierten Einzelheiten lediglich kausal aus ihnen ableitbare Erscheinungen. Deutlich wird diese Unterstellung in der deutschen Rassismusdebatte beispielsweise bei Jost Müller.

Nach Müller könne von Rassismus nicht als einer Ideologie, sondern lediglich von einer ideologischen Rassenkonstruktion gesprochen werden. Würde Rassismus als eine Ideologie gefasst, hieße dies die rassistischen Artikulationen als Erscheinungen der Rassenkonstruktion zu denken, welche wiederum das Wesen der Rassenideologie bilden würden. So eine Konzeption bleibe „im

47 So spricht Althusser in einem späteren Text davon, dass seine Unterscheidung von Real- und Erkenntnisobjekt, wenn sie „nicht genügend abgesichert wird [...] zum Nominalismus, ja zum Idealismus führen“ könne (Althusser 1977: 75), hält sie aber immer noch, unter Rekurs auf eine Aussage Lenins, für „unbestimmt genug“ (ebd.).

bewußtseinsphilosophischen Kosmos von Wesen-Erscheinung-Beziehungen“ (Müller 1995: 100) befangen. Eher müsse davon ausgegangen werden, dass es sich umgekehrt verhalte, „nämlich daß die rassistischen Artikulationen die ideologischen Rassenkonstruktionen realisieren, indem sie diese konkretisieren und aktualisieren“ (ebd.). Dies wird zudem für Müller dadurch untermauert, dass es keine rassistischen Staatsapparate per se gebe, weshalb der Rassismus keine eigene materielle Existenzweise hätte, sondern stets im Namen der Nation, der Familie oder der Kultur auftreten müsse (ebd.: 101).

Das Problem, das sich Müller hier fabriziert, ist es nicht zwischen der realistischen Annahme der realen Existenz von Allgemeinheiten in der Wirklichkeit und der idealistischen Annahme, die Allgemeinheiten würden letztlich die Besonderheiten hervorbringen, zu unterscheiden, was schon weiter oben kritisiert wurde. Außerdem wird durch die Reduktion von Ideologien auf ideologische Staatsapparate die Existenzweise von Ideologien als emergente Bewusstseinsformen, die aus gesellschaftlichen Strukturen entstehen und in Praxen eingebettet sind, jedoch nicht strikt in Apparaten existieren müssen, verkannt. Damit wird der erkenntnistheoretische Nominalismus noch durch eine starre, funktionalistische Auffassung von ideologischen Staatsapparaten ergänzt.⁴⁸

Der latente Funktionalismus, der hier auch von Müller praktiziert wird, wurde von verschiedenen AutorInnen schon am Konzept von Althusser bemängelt. Durch die Rede von der Determination durch die Produktionsverhältnisse in letzter Instanz, nimmt Althusser zwar dem historischen Materialismus seine widerspiegelungstheoretische Schlagseite, wonach letztlich alles einfacher Ausdruck der ökonomischen Basis sei, gleitet dabei jedoch zugleich in einen Funktionalismus der Reproduktion ab (Hall 2004b: 43ff.), wenn er die Wirkungsweise von Ideologien ausschließlich in den Kontext der Reproduktion der Produktionsverhältnisse durch die ideologischen Staatsapparate stellt. Als Lösungsversuche für dieses Problem wurde jedoch zumeist noch weiter von der marxistischen Einsicht in den Vorrang des Ökonomischen im Kapitalismus abgerückt.⁴⁹

Anstatt also wie die IdeologietheoretikerInnen von den jeweiligen historischen Besonderheiten ausgehend *den* Rassismus als eigentlich inexistent zu betrachten, geht Ideologiekritik methodisch den umgekehrten Weg, ohne aber die Analyse historischer Artikulationen rassistischer Ideologie deswegen zu verwerfen.

„Es handelt sich hier primär um die begriffliche Genesis der Form aus der abstrakten Bewegung ihres Inhalts; die konkrete Bewegung des Begriffs im einzelnen ist Gegenstand seiner historischen Darstellung, auf die hier verzichtet wird“ (Schmitt-Egner 1976: 352).

48 Balibar hatte schon versucht diese strikte Zuweisung von Ideologien an Apparate zu korrigieren. Für ihn sind weder Familie noch Schule an sich schon ideologische Staatsapparate, sondern erfüllen diese Funktion nur durch „das Zusammenwirken von *mehreren* Dominanten Institutionen“ (Balibar 1998d: 126; Hervorhebung im Original).

49 Bei Laclau und Mouffe ist diese schließlich endgültig einkassiert und jede Existenz von dem Diskurs vorgängigen Strukturen, sowie jegliche Möglichkeit der Unterscheidung von Ideologie und Wirklichkeit wird bestritten (Laclau/Mouffe 2000: 147).

Im Gegensatz zur Ideologietheorie wird hier also von einem theoretischen Apriorismus des Überbegriffs *des* Rassismus, vor den einzelnen Rassismen, also der ‚Bewegung ihres Inhalts‘, ausgegangen.⁵⁰ Während bei der Ideologietheorie ein substanzieller Begriff des Rassismus verloren zu gehen droht, führt die entgegengesetzte Auffassung Schmitt-Egners diesen aber dazu tendenziell den Inhalt gegenüber der Form zu verabsolutieren. Zwar ist es richtig, dass vom Besonderen retroduktiv⁵¹ auf ein Allgemeines geschlossen werden muss, um einen Wesensbegriff zu entwickeln, jedoch muss dieser stets der Bewegung seiner Formen untergeordnet bleiben, damit Theorie nicht zu einer Subsumtionslogik verkommt. Der Inhalt ist gegenüber seiner Form nicht starr und beliebig, sondern muss dessen Bewegungen reflektieren und verändert sich auch notwendig mit diesen. Die Formanalyse kann also nicht mehr als „basale abstrakte Bestimmungen des Rassismus“ (Keil 2015: 135) liefern, die zwar im Forschungsprozess aus einer konkreten Analyse rassistischer Artikulationen und Konjunkturen gewonnen werden müssen, in der Darstellung aber der konkreten historischen Analyse vorausgehen: „Die begriffliche Genesis des Rassismus ist also die Voraussetzung seiner historischen Darstellung“ (Schmitt-Egner 1976: 364).

Nach Marxens in der Kritik der politischen Ökonomie entwickelten Auffassung muss jeder Aspekt der Realität, auch Bewusstseinsformen, in der gesellschaftlichen Totalität *verortet* werden. Erst wenn das innere Band der Gesellschaft aufgespürt ist, lässt sich die phänomenale Ebene richtig interpretieren und darstellen. Das Verständnis der grundsätzlichen Mechanismen und Strukturen, die eine Gesellschaftsformation zusammenhalten, geht in dieser Auffassung der Analyse von Einzelercheinungen voraus:

„Z.B. die einfachste ökonomische Kategorie, sage z.B. Tauschwert, unterstellt Bevölkerung, Bevölkerung produzierend in bestimmten Verhältnissen; auch gewisse Sorte von Familien- oder Gemeinde- oder Staatswesen etc. Er kann nie existieren außer als abstrakte, einseitige Beziehung eines schon gegebenen konkreten, lebendigen Ganzen“ (MEW 42: 35f.).

Der Fehler ist also nicht die Existenz *des* Rassismus als reale Entität vorauszusetzen, sondern zu glauben, die *begriffliche* Operation, reale Qualitäten als gemeinsame Merkmale festzuhalten und vermittels des Wiedererkennens derselben als Besonderungen dieses Allgemeinen aufzufassen, sei eine *reale* Operation, bei der ein inneres Wesen phänomenale Erscheinungen aus sich heraus produziert. Der hier ausgeführte Rassismusbegriff Schmitt-Egners ist allerdings anders beschaffen. Der auch von ihm verwendete Marx'sche Wesensbegriff, der die Ideologiekritik anleitet, ist gerade kein Rückfall in idealistische Muster, wie Michael Heinrich bezüglich diesem anmerkt:

50 Der idealistische Formulierung von der ‚Bewegung des Begriffes‘ ist natürlich zu widersprechen. Der hegelianische Duktus der *Kapital*-ExegetInnen der 1970er Jahre führt in ihren Texten immer wieder zu irrationalistischen Formulierungen, die aber – meiner Interpretation nach – zumeist eher stilistischer als konzeptioneller Natur sind.

51 Derek Sayer beschreibt mit diesem Ausdruck Marxens Vorgehensweise im *Kapital*, wo empirisch beobachtbare Erscheinungen auf nicht empirisch beobachtbare oder messbare, dennoch real vorhandene Mechanismen zurückgeführt werden. Er unterscheidet damit Marx' Methode von deduktiven und induktiven Vorgehensweisen (D. Sayer 1979: 115ff.).

„Wenn Marx gegenüber den bloßen Erscheinungen die ‚wesentlichen Verhältnisse‘ geltend macht, [...] so ist dies kein Rückfall in die überwundene Wesensphilosophie. Mit *Wesen* sind jetzt keine *normativen* Vorstellungen gemeint, die der empirischen Wirklichkeit gegenüberstehen, sondern die *nicht-empirischen Begriffsbildungen*, die das Begreifen des empirisch Erscheinenden erst ermöglichen.“ (Heinrich 2014: 175; Hervorhebung im Original)

6.1.2) Der Ökonomismuskritik

Neben diesem sehr abstrakten, erkenntnistheoretischen Kritikpunkt am humanistischen Marxismus – womit die Ideologiekritik miteinbezogen ist – wird oft von ideologietheoretischer Seite ein von diesem abgeleiteter Vorwurf laut. Ein Beispiel: In einer Auseinandersetzung mit marxistischen Versuchen einer Theoretisierung von Rassismus Mitte der 1990er Jahre in England wirft Stuart Hall Paul A. Baran und anderen vor „der ökonomischen Ebene eine umfassende Determinationskraft“ zuzusprechen (Hall 1994: 90). Dieser Vorwurf wurde und wird unter dem Überbegriff *Ökonomismus*, manchmal auch ökonomischer Determinismus oder Reduktionismus, von ideologie- und diskurstheoretischen gegenüber neomarxistischen Ansätzen vorgebracht, die sich nicht der Althusserianischen Diktion von der ‚relativen Autonomie‘ des ‚Überbaus‘ bedienen oder sich nach wie vor auf einen der Kernbestände der Marx'schen Theorie berufen: die Wert- und Fetischismuskritik im *Kapital*.

Als Ökonomismus wird in ideologietheoretischen Ansätzen oft nicht nur der platte Reduktionismus, bei dem alle gesellschaftlichen Verhältnisse und Bewusstseinsformen auf die Ökonomie zurückgeführt werden, bezeichnet, sondern jegliche Theorie, die mit den Marx'schen Kategorien der Wertformanalyse aus dem *Kapital* arbeitet und versucht, mit diesen auch soziale Verhältnisse in Zusammenhang zu bringen, die jenseits ihrer unmittelbaren Verwendung im *Kapital* liegen. Eine solche Ausdehnung des Zuständigkeitsbereiches der Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie wird meistens damit gekontert, dass die ganze Gesellschaft als Erscheinung eines Wesens (des Werts, der Ware oder der Ökonomie) konzipiert würde, ohne der relativen Autonomie des Überbaus damit Rechnung zu tragen. Gerade in stark werttheoretisch orientierten, neomarxistischen Zusammenhängen ist dieser Fehler tatsächlich sehr oft anzutreffen, wie nun an ein paar Beispielen verdeutlicht werden soll.

Schon Georg Lukács postulierte 1923, dass es „kein Problem dieser Entwicklungsstufe der Menschheit [gäbe], [...], dessen Lösung nicht in der Lösung des Rätsels der *Warenstruktur* gesucht werden müßte“ (Lukács 1977: 257; Hervorhebung im Original). Diese mystische Totalitätsauffassung konnte sich bis heute hartnäckig in Gesellschaftstheorien halten, die in der Tradition von Lukács und der Frankfurter Schule stehen. So wendet Stephan Grigat, der sich in dieser Traditionslinie verortet, gegen Theorien, die den Zusammenhang von ideologischem

Bewusstsein und Subjektivierungsweisen in den Kontext von Überlegungen zu staatlichen und zivilgesellschaftlichen Apparaten setzen ein, „daß die Denkformen, also auch die Verkehrungen des ideologischen Bewußtseins, tatsächlich in der Warenform und dem ihr eigenen Fetischismus begründet sind“ (Grigat 2007: 288). Hier wird die Gesellschaft und das individuelle Bewusstsein aus der Warenform als kausaler Wesensursache abgeleitet.

Derselbe Fehler findet sich auch bei wissenschaftstheoretisch bewanderten MarxistInnen aus dem Umfeld der ‚Neuen-Marx-Lektüre‘, wie Ingo Elbe, der dem hegemonietheoretischen Ansatz von Michael Jäger vorwirft, er habe „[d]ie Formen der spontanen Verkehrung in der Ökonomie [...] übersprungen“ und sich unzulässiger Weise stattdessen „bereits systematisierten objektiven Gedankenformen“ (Elbe 2010: 406) zugewandt. Damit wird eine logische und zeitliche Vorgängigkeit von Fetischismuskritik für sämtliche ideologietheoretische Untersuchungen verlangt. Dies kann zweierlei bedeuten: Entweder es wird der Ideologiebegriff ausschließlich für Bewusstseinsformen reserviert, die auf die spontanen Mystifikationen der ökonomischen Formen rekurrieren, was diesen stark einengen würde, oder es wird jegliche ideologische Bewusstseinsform als Konsequenz von Fetischismus aufgefasst. Sowohl bei Grigat als auch bei Elbe wird eher zweiteres getan, was im Folgenden als *holistisches Ideologieprinzip* behandelt wird. Dieses basiert wiederum auf einem an Hegel geschulten expressiven Totalitätsmodell, wie es sehr treffend von Louis Althusser definiert und kritisiert wurde.

Ein solches Modell „setzt ganz prinzipiell voraus, dass das Ganze, um das es geht, auf ein einziges Prinzip der Innerlichkeit [intériorité] zurückgeführt werden kann, das heißt auf ein *inneres Wesen*, in Bezug auf das die Bestandteile des Ganzen bloß phänomenale Ausdrucksformen sind, [derart dass] das innere Prinzip des Wesens an und in jedem Punkt des Ganzen gegenwärtig ist, so dass man demgemäß in jedem Augenblick die unmittelbar adäquate Gleichung schreiben kann: *ein bestimmtes* (ökonomisches, politisches, juridisches, literarisches oder religiöses) *Element = das innere Wesen des Ganzen*“ (Althusser 2015: 423; Hervorhebung im Original).

Um einem holistischem Ideologieprinzip anzuhängen, muss das Bewusstsein (Grigat) oder zumindest die falschen Bewusstseinsformen (Elbe) vollständig auf das innere Prinzip (die Warenform) zurückgeführt werden. Ein solches ist also ohne expressives Totalitätsmodell nicht zu haben. Dieses Modell bringt auch ein spezifisches Verständnis von Kausalität mit sich, das Althusser ‚expressive Kausalität‘ nennt, was bedeutet, dass das innere Wesen zugleich auch der kausale Ursprung aller seiner Erscheinungen ist (Althusser 2015: 429).

Auch bei Schmitt-Egner ist der Vorwurf des Ökonomismus nicht einfach abzuweisen, wenn er meint, den Rassismus aus den Widersprüchen der ‚Ökonomieform‘ begründen zu müssen. Schmitt-Egners Hegelmarxismus, samt dem dazugehörigen expressiven Totalitätsmodell, wird ihm hier zum Verhängnis.⁵²

52 Interessanterweise findet sich bei Schmitt-Egner selbst eine Kritik am Ökonomismus der orthodox-marxistischen Rassismustheorie. Er wirft dieser vor im Basis-Überbau-Schema hängen geblieben zu sein, wobei „von einer relativen ‚Verselbständigung‘ des letzteren vom ersteren gesprochen wurde“ (Schmitt-Egner 1976: 351). Ebenso

Er sieht den Beitrag Hegels zu Marx' Theorie darin, im Weltgeist in mystifizierter Form die abstrakte Arbeit als Grundprinzip der bürgerlichen Gesellschaft erkannt zu haben. Marx habe nun in diesen ‚verhimmelten Formen‘ den ‚irdischen Kern‘ entdeckt, indem er die abstrakte Arbeit als Werts substanz und diese damit als inneres Band der kapitalistischen Produktionsweise bestimmt hat. Diese Analogie übersieht aber gerade den Unterschied zwischen der Marx'schen und der Hegel'schen Dialektik. Sie macht den Fehler den Wert als ‚Wesen der warenproduzierenden Gesellschaft‘, anstatt als durch das Ganze vermitteltes, als Ursprung der gesellschaftlichen Totalität und damit auch als Ursprung der Subjekte und ihres sehr unterkomplex definierten Bewusstseins zu betrachten.⁵³ Diese Keimzellendialektik führt zu der holistischen Auffassung, dass der Fetischismus der Warenform „Ursache für alles ideologische Denken, für alle Verkehrungen des Bewußtseins“ sei (Schmitt-Egner 1976: 355). Wenn nämlich das Ganze der Gesellschaft lediglich Entfaltung der einfachsten ökonomischen Form ist, ist es auch naheliegend, eine „methodische Einheit von Ideologiekritik und Ökonomiekritik“ (ebd.: 356) zu behaupten. Eine solche Konzeption einer holistischen Ideologiekritik ist guten Gewissens als ökonomistisch zu bezeichnen.

Verteidigend muss jedoch hinzugefügt werden, dass Schmitt-Egner sich sehr wohl bewusst ist, dass er auf der Ebene der Warenform erst die *abstrakte* Möglichkeit des Rassismus postulieren kann, während man zur Erfassung seiner konkreten Formen noch weitere Ebenen miteinbeziehen muss:

„Erst die Stufe der Arbeit als Kapital, welche die weltmarktliche Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft erschließt, erlaubt uns, die Besonderheiten rassistischer Bewußtseinsformen zu entwickeln“ (Schmitt-Egner 1976: 363).

Auch untermauert Schmitt-Egner seine äußert abstrakte und theoretische Argumentation an zahlreichen Stellen mit Beispielen aus der Empirie, größtenteils der Rechtssphäre des 18. und 19. Jahrhunderts. Trotz seines ökonomistischen Ausgangspunktes kann man ihm also nicht vorwerfen, diesen lediglich postuliert und nicht begründet zu haben.

Wie gezeigt wurde, ist dieses expressive Totalitätsmodell ein innerhalb des ideologiekritischen Paradigmas weit verbreitetes, jedoch – wie ich denke – kein unkorrigierbares Problem. Gegen den Ökonomismusvorwurf im Allgemeinen muss aber dennoch festgehalten werden, dass es nicht per se problematisch ist, einen nicht-ökonomischen Gegenstand aus einer zugrundeliegenden ökonomischen Ursache heraus zu erklären, wenn nicht beansprucht wird, dies unbesehen vom

wendet er sich gegen den Funktionalismus der Rassismustheorie in der Tradition der II. und III. Internationale, da sie den Konnex von Kapitalismus und Rassismus nur konstatiert und nicht bewiesen hätte, „weil der Rassismus nicht als gesellschaftlich notwendige Bewußtseinsform der warenproduzierenden und austauschenden Gesellschaft begriffen wurde, sondern nur als *Instrument* der Unterdrückung der Länder der ‚Dritten Welt‘. Die Funktion des Rassismus konnte nicht auf seine Form und deren Genesis bezogen werden, der Rassismus nicht mehr als *formbestimmt* betrachtet werden. So wurde seine politische Bekämpfung zusehends zu einer moralischen.“ (ebd.)

53 „Wenn nämlich der Wert bzw. das Wertgesetz den abstrakten Grund der bürgerlichen Gesellschaft bildet, so muß dieser auch für den Rassismus als Bewußtseinsform gelten“ (Schmitt-Egner 1976: 352).

konkreten Gegenstand von vornherein machen zu können. Es ist noch nichts reduktionistisch daran, einen Sachverhalt (beispielsweise Rassismus) aus einem kausalen Mechanismus (z.B. der Überausbeutung kolonisierter Arbeitskraft) heraus zu erklären und es leuchtet nicht ein warum es wissenschaftlich unredlich sein soll, Explanans und Explanandum auf unterschiedlichen sozialen Ebenen zu verorten, so lange man nicht davon ausgeht, dass das Explanandum vollends im Explanans, d.h. die Wirkung vollends in der Ursache aufgeht (Elbe 2008: 229). Außerdem liegt der Kritik der Althusser-Schule eine starre Auffassung von Basis und Überbau zugrunde, in der „eine ‚räumliche‘ Entfernung suggeriert [wird], wo es um verschiedene Betrachtungsweisen ein und desselben sozialen Verhältnisses geht“ (ebd.).

Die Ableitung ideologischer Formen aus den ökonomischen Beziehungen ist weder *a priori* abzulehnen, wie es die IdeologietheoretikerInnen verlangen, noch *a priori* als einzig methodisch richtiges Vorgehen aufzufassen, wie es manche IdeologiekritikerInnen betreiben. Letztlich muss sich der wissenschaftliche Zugang zu einem Forschungsobjekt aus dessen eigener Zusammensetzung ergeben. Nach Roy Bhaskar muss Ideologiekritik mehrere Kriterien erfüllen, um ihre Validität unter Beweis zu stellen. Um etwas als Ideologie bezeichnen zu können, wäre es nach Bhaskar notwendig, selber über eine bessere Erklärung für ein Phänomen zu verfügen als die ideologische Denkform und auch mehrere darüber hinausgehende Phänomene erklären zu können (*critical criteria*). Zugleich muss erklärt werden können, wodurch sich die Ideologie reproduziert, d.h. die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Entstehung und Reproduktion müssen definiert werden. Diese sollen – wenn möglich – aus ihren eigenen endogenen Bedingungen expliziert werden (*explanatory criteria*). Zuletzt muss an Ideologien nachgewiesen werden, dass diese weder in ihrem Erklärungsgehalt noch ihrem Gegenstandsverständnis wissenschaftliche Mindeststandards erfüllen (*categorical criteria*) (Bhaskar 2015: 67f.). Wenn die Erklärung einer konkreten Ideologie aus der Ökonomie diesen Anforderungen entspricht, gibt es keinen Grund sie als ökonomistisch und reduktionistisch abzulehnen.

6.1.3) Das Asymmetrie-Problem

Im Zusammenhang mit dem Ökonomismus-Vorwurf ergibt sich auch die Frage nach der subjektiven Möglichkeit der Erkenntnis von Ideologien durch die TheoretikerInnen selbst. Werden Ideologien nämlich auf die Fetischismen und Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise zurückgeführt, müssten – so die Ideologie- und DiskurstheoretikerInnen – ausnahmslos *alle* Menschen diesen Ideologien auch anhängen, die IdeologiekritikerInnen mit eingeschlossen. Damit

ließe sich auch kein Standpunkt mehr angeben, von dem aus die Unwahrheit von Ideologie zu bestimmen wäre. Unter Bezug auf Althusser lehnt deshalb beispielsweise Stuart Hall es ab, Rassismus als falsches Bewusstsein zu bezeichnen:

„Ich lehne die Theorie des falschen Bewusstseins insgesamt ab, und zwar aus einem ganz einfachen Grund: Ich habe noch nie jemanden sagen hören: ‚Ich habe ein falsches Bewußtsein.‘ Man hört nur: ‚Ich begreife die Dinge, die anderen haben ein falsches Bewußtsein.‘ Das falsche Bewußtsein ist so etwas Ähnliches wie Werbung und Pornographie: ‚Ich bin dafür unempfänglich, aber die anderen fallen darauf rein.‘ Das ist keine Form, den Rassismus als Phänomen ernst zu nehmen“ (Hall 2000:10).⁵⁴

Diesen Sachverhalt, dass der Ideologiekritik für die Frage nach dem semantischen Gehalt und damit der Wahrheit oder Unwahrheit von Ideologie der archimedische Punkt fehlt, von dem aus dieser Wahrheitsgehalt zu bestimmen wäre, nennt Rahel Jaeggi das „Asymmetrieproblem“ (Jaeggi 2013: 293).

Jaeggi schlägt vor, Ideologiekritik selbst noch als ein hermeneutisches Verfahren zu betrachten, bei dem versucht wird, „die Sichtweisen der Betroffenen zu rekonstruieren, ihr Verstehen zu verstehen, die Problematik eines Geschehens nicht extern-objektivistisch, von außen, sondern aus ihrer Sicht zu rekonstruieren“ (ebd.: 294). Ideologiekritik sei damit ein Teil der gesellschaftlichen Verhältnisse, anstatt ein äußerlicher Beobachtungspunkt auf einen ultimativen Verblendungszusammenhang und definiere sich „als Teil der (Selbst-)Auflösung eines Täuschungszusammenhangs“ (ebd.: 295). Nach Jaeggi nehme Ideologiekritik eben keinen ‚externen‘ Platz außerhalb der Welt ein, um von dort Kritik als bloßes Sollen zu konzipieren, sondern sperre sich „einerseits gegen den Versuch, Maßstäbe der Kritik ‚extern‘ zu konzipieren [...], andererseits verlässt sie sich nicht auf die ethischen und moralischen Ressourcen einer gegebenen Gemeinschaft, sondern beinhaltet ein diesen gegenüber transgressives Moment“ (Jaeggi 2013: 267). Ideologiekritik impliziere also stets eine *Hermeneutik des Verdachts*, gegenüber Aussagen und Bewusstseinsformen, die sich auf Gesellschaftliches beziehen.

Dennoch meinen beispielsweise Demirović und Bojadžijev im Hinblick auf die Antisemitismustheorie von Moishe Postone, dass wenn man den Antisemitismus auf den Geldfetisch zurückführen will, „alle, eben alle, die unter der Bedingung warenproduzierender und geldförmig bestimmter Gesellschaftsverhältnisse leben, also nicht nur die ‚Deutschen‘, rassistisch sein“ müssten (Demirović/Bojadžijev 2002: 24).

Hätten Demirović und Bojadžijev allerdings den von ihnen kritisierten Text – oder zumindest die ersten drei Sätze davon – etwas genauer gelesen, wäre ihnen aufgefallen, dass es Postone nirgendwo darum geht, die konkrete Durchsetzung von Antisemitismus als bestimmende Ideologie des Nationalsozialismus zu ergründen, sondern lediglich zu erklären, was den Antisemitismus

⁵⁴ Auch nach Terry Eagleton „ist Ideologie wie Mundgeruch immer das, was die Anderen haben“ (Eagleton 2000: 8).

wesensmäßig ausmacht:

„Meine Absicht ist nicht die Beantwortung der Frage, warum dem Nazismus und dem modernen Antisemitismus ein historischer Durchbruch in Deutschland gelungen ist. Ein solcher Versuch müßte einer Betrachtung der Besonderheit deutscher Entwicklung Rechnung tragen: darüber ist zur Genüge gearbeitet worden. *Dieser Essay will vielmehr untersuchen, was damals durchbrach*: eine Betrachtung derjenigen Aspekte des modernen Antisemitismus, die als unabdingbarer Bestandteil des deutschen Nationalsozialismus betrachtet werden müssen.“ (Postone 1979; Hervorhebung L.E.)

Das Argument, ideologiekritische Ansätze, die sich auf die Marx'sche Werttheorie beziehen, würden Rassismus als deterministische Konsequenz des Geldfetischs theoretisieren, wird 2003 in einem Aufsatz für das Wiener Magazin *Grundrisse* von Karakayalı und Tsianos erneut reproduziert. Unter expliziten Verweis auf Demirović und Bojadžijev werfen sie wertkritischen Rassismustheorien vor, antirassistische Bewegungen und migrantische Redepositionen delegitimieren zu wollen (Karakayalı/Tsianos 2003).⁵⁵

Wenn allerdings ideologiekritischen Ansätzen vorgeworfen wird, sie würden, indem sie rassistische Ideologien auf den Fetischismus beziehen, unterstellen, dass jedeR damit rassistisch sein müsse, wird das Fetischismuskonzept von den IdeologietheoretikerInnen grundsätzlich missverstanden. Beim Fetischismus und den Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise wird angenommen, dass die Erscheinungsform einer spezifischen Struktur den *dominanten*, aber nicht *determinierenden* Grund für die Bildung von ideologischem Bewusstsein über diese Struktur spielt. D.h. bestimmte Ideologien erhalten vor dem Hintergrund gewisser struktureller Zusammenhänge (z.B. die mit dem Lohnsystem einhergehende Mystifikation der Lohnform, bei der es erscheint als würde die verausgabte Arbeit, anstatt die Reproduktionskosten der Arbeitskraft bezahlt) *von sich aus* Evidenz.

Es besteht jedoch immer die Möglichkeit, die täuschende Erscheinung durch wissenschaftliche Abstraktion auf ihre reale Ursache zu beziehen. Damit verschwindet allerdings der Fetischismus nicht, da die sachliche Vermittlung im Kapitalismus, die ihn ausmacht, erst Geschichte wäre, wenn der Kapitalismus Geschichte ist. Die Aufhebung der durch den Fetischismus bedingten Ideologien sind dafür aber die Voraussetzung. *Ob* das wirklich geschieht, ist allerdings eine Frage von Kämpfen um die Hegemonie in der Deutung gesellschaftlicher Phänomene, bei der die organischen Intellektuellen des Fetischismus, die VulgärökonomInnen, augenblicklich deutliche institutionelle Vorteile gegenüber der marxistischen Wissenschaft haben.

55 Die Schärfe dieser Kritik ist wohl auch den zu dieser Zeit innerhalb der deutschen Linken in vollem Gange befindlichen Diskussionen um die Anschläge in New York und Washington vom 11. September 2001 und die darauf folgenden Kriege geschuldet. Die werttheoretische Antisemitismus- und Rassismustheorie, wie sie von Moishe Postone und Peter Schmitt-Egner entwickelt wurde, wurde dabei zur Legitimation der bellizistischen Positionen diverser zum Neokonservativismus bekehrter ‚antideutscher‘ Splittergruppen herangezogen. Meiner Meinung nach ist diese Instrumentalisierung jedoch keineswegs eine notwendige Konsequenz aus der ideologiekritischen Rassismus- und Antisemitismustheorie selbst, wie es Karakayalı und Tsianos nahelegen.

Damit ist jedoch Ideologie keineswegs auf bloß Gedankliches reduziert. Ideologien sind auch für die Ideologiekritik „Überzeugungssysteme, die praktische Konsequenzen haben. Sie wirken praktisch und sind ihrerseits Effekte einer bestimmten gesellschaftlichen Praxis“ (Jaeggi 2013: 268). Damit ist auch der oft von Seiten der Ideologietheorie gegenüber der Ideologiekritik erhobene Vorwurf des Idealismus, der darin bestehe, Ideologie keine praktische, materielle Komponente zuzugestehen, sondern jene auf eine reine Geisteshaltung zu reduzieren, ungerechtfertigt.⁵⁶ Althusser's Neubegründung des Ideologiebegriffes ist, wie Terry Eagleton überzeugend dargelegt hat, nicht notwendigerweise eine Abkehr von der Beurteilung von Ideologien als wahr oder falsch, sondern vor allem eine neue Akzentuierung des Ideologiebegriffs von kognitiven zu affektiven und von theoretischen hin zu praktischen Funktionen von Ideologie (Eagleton 2000: 30f.). Es bleibt aber für mich nicht einzusehen, warum eine Theorie des Ideologischen sich entscheiden soll, ob sie affektive *oder* kognitive Momente von Ideologie betrachten soll.

Es spielt natürlich eine Rolle, ob und wie weit die Subjektivierung der Individuen durch die ideologische Apparatur funktioniert. Die Erzeugung von Subjektivität in und durch die ideologischen Staatsapparate ist ebenso ein Faktor in der Erzeugung der scheinbaren Evidenz der gesellschaftlichen Verhältnisse, die nicht nur als zusätzliche, ideologische Unterstützungsleistung bei fetischisierten Formen, sondern darüber hinaus bei der Naturalisierung und Verklärung von Nation, Staat, Recht und Moral wirksam wird.

Hegemonie- und ideologietheoretische sowie historische Untersuchungen können also erst klären, wie Ideologien zu bestimmenden Faktoren in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen werden. Damit besteht kein Widerspruch zwischen Fetischkritik, Gramscianismus und Althusserianismus, sondern es müsste am jeweiligen Gegenstand geprüft werden, welche dieser Zugänge in was für einer Kombination ideologische Konstellationen erklären können. Ein ausschließender Gegensatz zwischen einer realistischen Ideologiekritik und einer auf gesellschaftliche Alltagspraxis fokussierten Ideologietheorie ist für mich nicht überzeugend zu begründen.

Auch Urs Lindner sprach sich kürzlich für die Vereinbarkeit von Ideologietheorie und -kritik aus. Er deutet Althusser's Ideologiebegriff, mit seiner Konzentration auf die praktischen, rituellen Dimensionen von Ideologie als Anschluss an die Marx'sche Religionskritik aus dessen Frühwerk. Althusser beschreibe „die psychischen Anpassungs- und Identifikationsleistungen von Enkulturationsprozessen“, die einer Ideologiekritik nur zuarbeiten könnten, indem damit offen gelegt wird, wie „herrschaftliche Sinngebilde Eingang in den psychischen Apparat der Individuen finden und diese – mitunter! – dazu bringen, sich mit Herrschaft zu identifizieren, als sei es ihr Heil“ (U.Lindner 2013: 178). Zugleich kritisiert Lindner jedoch auch die poststrukturalistische

⁵⁶ Exemplarisch für diese Kritik vgl. Rehmann 2008: 11.

Tendenz, die er schon bei Althusser angelegt sieht, Subjektivierung mit Unterwerfung gleichzusetzen und damit auch die notwendige Grenzziehung zwischen überwindbaren Herrschaftsmechanismen und immerwährenden Abhängigkeiten zu verunmöglichen. Die These, es gäbe kein Außen der Ideologie, führe in letzter Konsequenz zum Relativismus, wie auch Terry Eagleton in Bezug auf den Machtbegriff argumentiert:

„Die Bedeutung der Begriffe jedoch so weit auszudehnen, daß sie einfach alles erfassen, hieße, sie jeglicher Schlagkraft zu berauben und entspräche letztendlich den Zielen der herrschenden Ordnung. Man kann mit Nietzsche und Foucault darin übereinstimmen, daß Macht überall ist und dennoch aus praktischen Gründen zwischen zentralen und marginalen Formen von Macht unterscheiden“ (Eagleton 2000: 15).

Wenn ideologiekritischen Ansätzen vorgeworfen wird, den Rassismus lediglich ‚abzuleiten‘ und nicht angeben zu können, warum gewisse Individuen, allen voran der/die IdeologiekritikerIn selbst, von diesem objektiven Schein verschont bleiben, wird ein falsches Determinationsverhältnis zwischen Sein und Bewusstsein angenommen, das von einer simplen Entsprechung oder Widerspiegelung ausgeht. Jedoch insistieren viele IdeologiekritikerInnen auf der Tatsache, dass der ‚objektive Schein‘ gesellschaftlicher Verhältnisse Bewusstseinsformen über dieses nicht determiniert, sondern gewisse Ideologien erst *ermöglicht*:

„Dagegen geht es uns darum, [...] zu entwickeln, wie sich in den Widersprüchen der Ökonomieform *die objektive Möglichkeit* des Rassismus verbirgt“ (Schmitt-Egner 1976: 352; Hervorhebung L.E.).

In ihrem Materialismus geht Ideologiekritik also davon aus, dass alle relevanten gesellschaftlichen Bewusstseinsformen auf sie ermöglichende und befördernde Bedingungen in den gesellschaftlichen Verhältnissen angewiesen sind, um gesellschaftliche Wirkmächtigkeit entfalten zu können:

„[W]enn wir die Menschenrechte ebenso wie ihre Negation aus den Widersprüchen der Warenform entwickelt haben, also die objektive Möglichkeit des Rassismus, so müßte sich auf der konkreteren Ebene der Kapitalform zeigen lassen, wie diese Möglichkeit zur Totalität, also zur herrschenden Bewußtseinsform, werden kann. Auf dieser Basis ist dann zu untersuchen, unter welchen Bedingungen diese Möglichkeit in Wirklichkeit umschlagen kann, d.h. unter welchen Bedingungen jener Inhalt diese Formen annimmt“ (ebd.).

6.3) Mehr als ein Phantom: das rassistische Subjekt

Ideologien können also nicht kausal aus einer ökonomischen Wesensursache abgeleitet werden. Was jedoch ideologiekritisch möglich ist, ist die Bedingungen der Möglichkeit der Entstehung ideologischen Bewusstseins zu definieren.

Marx' Bruch mit der theoretischen Problematik seiner frühen, junghegelianischen Phase besteht nicht zuletzt darin eine *Kritik des Subjekts* formuliert zu haben. Handlungsfreiheit ist nicht mehr eine Natureigenschaft der Individuen, die nachträglich von der Gesellschaft befördert oder

restringiert wird, sie ist selbst gesellschaftlich konstituiert. Im Kapitalismus ist eine spezifische Form der freien Subjektivität, wie Marx gezeigt hat, sogar selbst ein Moment der Unterwerfung: „In der Versachlichung der Verhältnisse ist Freiheit eine Form der Herrschaft“ (Meißner 2010: 190). Daran anschließend ergibt sich allerdings die Frage nach den Handlungsmöglichkeiten der Subjekte, wenn ihre Freiheit selbst Moment ihrer gesellschaftlichen Konstitution ist, als auch die Frage nach der historischen Spezifität dieser Form der Subjektivität.

In der an Adorno geschulten Ideologiekritik wird der „Vorrang des Objekts“ (Adorno 2003a: 193), d.h. die Übermacht der gesellschaftlichen Strukturen gegenüber den Subjekten als letztlich vollends historisch-spezifische Konstellation gedacht. Das Subjekt/Objekt-Verhältnis ist demnach kein ontologisch festgeschriebenes, sondern ein gesellschaftlich vermitteltes. Der verdinglichte Charakter des Spätkapitalismus führe zu einer speziellen Verkehrung dieses Verhältnisses. Bei Adorno bleibt diese richtige Einsicht in die gesellschaftliche Konstitution von Subjektivität allerdings einer an das Marx'sche Frühwerk angelehnten Geschichtsphilosophie verhaftet,⁵⁷ weshalb er auch davon ausgeht, dass in einer postkapitalistischen, befreiten Gesellschaft der von ihm als ‚Sozialnominalismus‘ bezeichnete methodologische Individualismus der korrekte soziologische Zugang zu dieser wäre. Der Sozialismus zeichnet sich für die Kritische Theorie nach Adorno dadurch aus, dass die Verhältnisse für die Individuen voll und ganz durchsichtig sind und deren Handeln damit planvoll jeden Aspekt der Gesellschaft gestalten kann. ‚Entfremdung‘ und soziale Emergenz wird damit ununterscheidbar (Elbe 2010: 69).

Im Gegensatz dazu wird im strukturalen Marxismus nach Althusser aus dem theoretischen Antihumanismus, der bei Marx „vom negativ-verselbstständigten Charakter der Produktionsverhältnisse nicht vollständig abzulösen ist“ (ebd.) eine ontologische Konstante gemacht (Chibber 2013: 195). Hier gilt es gegen die Althusser-Schule auf die Einsicht Adornos zu beharren, dass wenn Handlungsfreiheit gesellschaftlich konstituiert ist, die Stellung des Subjekts zur gesellschaftlichen Objektivität nicht von vornherein und ein für alle mal definiert werden kann.⁵⁸

Entgegen dem ideologiekritischen Verständnis von Ideologien als Bewusstseinsformen wird in der Ideologietheorie der gesellschaftliche Inhalt von Ideologemen im Gegensatz zur strukturellen

57 „Der Mensch wird durch sich selbst zum Menschen, durch die gesellschaftliche Arbeit, erst durch die Phasen der gesellschaftlichen Arbeit hindurch kommt der Mensch zum Begriff des Menschen, d.h. zum realen freien Menschen“ (Adorno zit. nach Backhaus 2011: 505).

58 Hier muss allerdings erwähnt werden, dass Althusser sich in seiner späten, selbstkritischen Phase der Position der ‚Frankfurter Schule‘ annäherte: „Das liegt keineswegs daran, daß er [Marx] die Menschen in ihrem konkreten Leben auf bloße Funktionsträger reduziert: er betrachtet sie hier als solche, weil das kapitalistische Produktionsverhältnis sie auf diese bloße Funktion reduziert. Tatsächlich ist der Mensch der Produktion, betrachtet als Agent der Produktion, für die kapitalistische Produktionsweise *nur das*, d.h. determiniert als bloßer ‚Träger‘ eines Verhältnisses, als bloßer ‚Funktionsträger‘, völlig anonym, auswechselbar“ (Althusser 1977: 83; Hervorhebung im Original).

Einbettung derselben irrelevant. Durch diese Abwehr der Interpretation subjektiver Bewusstseinsinhalte als relativ autonome Verarbeitungsform gesellschaftlicher Objektivität kommt die Ideologietheorie in der Beurteilung der Rolle von Subjektivität im Rassismus in die Bredouille, was ich im Folgenden zeigen will.

Da die ideologiekritische Einsicht in die Differenz von dem Gesagten und dem, was im Gesagten impliziert ist, eingeebnet wird und die Frage verschwindet, auf was für den Individuen nur zum Teil bewusste gesellschaftliche Verhältnisse sich das Gesagte bezieht, erlischt auch die Frage nach dem rassistischen Subjekt. Die rassistischen Diskurse werden zu den eigentlichen Akteuren des Rassismus, womit zugleich auch die Bezeichnung derjenigen, die diese Diskurse abrufen prekär wird, was im diskurstheoretischen Zugang von Wieland Elfferding besonders deutlich wird:

„Andererseits liegt auf der Hand, daß Fremden-, Ausländerfeindlichkeit und Rassenhaß, eben weil sie aus demselben diskursiven Spektrum stammen, ineinander übergehen können und sich gegenseitig stützen. Die Unterscheidung ist demnach ebenso ‚fließend‘, wie die Übergänge in der Wirklichkeit fließend sein können. Daher sind für mich Ist-Fragen unwichtig: ‚Ist XY rassistisch?‘ [...] Definitionsfragen und Ist-Fragen versuchen eine Bewegung in einem Kontinuum festzuhalten und kommen daher meist zu unrealistischen Antworten. Mich interessiert mehr die begriffliche Möglichkeit, komplexe und in sich widersprüchliche Diskurse zerlegen und nach ihren Bestandteilen sowie nach deren Tendenzen untersuchen zu können“ (Elfferding 2000: 48).

Die ontologische Auffassung, dass Subjekte *ausschließlich* als TrägerInnen von Strukturen und Diskursen gedacht werden können, verwandelt sich auf seltsame Weise zu einem *normativen Relativismus* in der Frage nach subjektiver Verantwortung. Indem Rassismus als eine Diskursformation verstanden wird, die von RassistInnen und Nicht-RassistInnen gleichermaßen reproduziert werde, ist auch keine Unterscheidung zwischen diesen und jeden mehr notwendig. Elfferding geht sogar soweit, das Einreißen der Trennungslinie zwischen RassistInnen und ihren GegnerInnen als antirassistische Strategie zu empfehlen:

„Erst wenn der Antirassist im Rassisten eine Stück von sich selbst, vor allem das Prinzip der Idealisierung und Ausgrenzung, erkennt, mag er den Rassisten dazu bewegen können, in der anderen ‚Rasse‘ ein Stück von sich selbst, die abgespaltenen Teile seiner Person zu entdecken“ (ebd.: 52).

Diese Sorge um die Konstruktion des rassistischen Subjekts durch die AntirassistInnen teilt auch Wolfgang-Fritz Haug. Entgegen Ansätzen, die zwischen Rassismus von oben und von unten nicht unterscheiden wollen, wendet sich Haug gegen deren Gleichsetzung. Der Rassismus von unten sei nämlich, da er der Herrschaft auch nicht dienlich sei, eine Form des Widerstands: „Brandstiftung und Morden können verwandelte Formen von Protest sein – im *Modus entfremdeten Protests gegen Entfremdung*“ (Haug 2000: 81; Hervorhebung im Original). Der Staat lasse solchen interaktiven Rassismus mit der Polizei bekämpfen, weshalb er auch kein Ausgangspunkt für Antirassismus sein könne. Ansonsten verwandle er sich in einen „Ruf nach mehr Staat, Kritik an seiner Abwesenheit, womöglich sogar, ohne es zu wollen, nach Zensur“ (ebd.: 82). Daher plädiert Haug dafür, nicht

vorschnell ‚den Rassisten‘ zu konstruieren: „Der Antirassist konstruiert den Rassisten als einen, der Rasse konstruiert. Wir müssen aufpassen, daß wir in dieser Schachtel nicht steckenbleiben“ (ebd.: 79).

Hier zeigt sich der Einfluss einer strukturalistischen Interpretation von Althusser's Ideologietheorie. Dabei wird allerdings der Unterschied vergessen, den Althusser zwischen der Anrufung der Subjekte durch Ideologie im Allgemeinen und der Anrufung der Subjekte durch eine konkrete Ideologie macht und gleichzeitig die theoretische Erklärung eines Verhältnisses, hier der Subjektivierung durch Ideologie in seiner Grundstruktur, mit der *normativen* Beurteilung konkreter Akteure vermengt.

An diese Vermischung von Strukturalismus und normativen Urteilen über die Akteure schließt Haug eine Unterscheidung zwischen Stimmungen und Ideologemen und deren Einbindung in den Rassismus an. Demnach gebe es spontane Regungen, die erst im Nachhinein in eine rassistische Struktur eingebunden würden und die als Rassismus zu denunzieren eher lähmend für den Antirassismus sei. Es sei „kontraproduktiv, das potentiell Einbindbare als immer schon Eingebundenes zu denunzieren“ (Haug 2000: 94). Der plebejische Rassismus der Lohnabhängigen sei ein Effekt, nicht eine Primärideologie, d.h. er sei nicht direkt herrschaftskonform, habe aber einen sekundären Nutzen für die Herrschenden, in dem er die Beherrschten spalte, was zugleich aber von Teilen der herrschenden Klasse für deren Konkurrenzkämpfe genutzt werde:

„Solche Ausnutzung des selbstgeworfenen Schattens ist dann wiederum Material für Fraktionskämpfe innerhalb der Herrschenden bzw. für autoritäre Machtanwärter, die den etablierten Machtblock rechtspopulistisch aufzusprengen versuchen“ (ebd.).

Dementsprechend kommt für Haug keine andere antirassistische Strategie in Frage als die ‚Opfer‘ des Rassismus (d.h. die ‚plebejischen‘ RassistInnen und ihre Hassobjekte gleichermaßen) durch Sozialpolitik umzustimmen (ebd.: 96).⁵⁹

Entgegen diesen klassenkämpferischen Tönen empfehlen die diskurstheoretischen DebattenteilnehmerInnen diskursive Verschiebungen und subversive Körperpraktiken:

„Da Normalitätsgrenzen eo ipso flexibel und eo ipso diskursiv-symbolisch konstituiert sind, scheint der Versuch keineswegs ausweglos, sie durch kulturevolutionäre diskursive Interventionen gegen den Neorassismus positiv zu ‚verschieben‘“ (Link 2000: 129).⁶⁰

Der ideologie- und diskurstheoretische Ansatz verwirft mit der Frage nach der Essenz des Rassismus auch die Möglichkeit ihn als Bewusstseinsform in den Individuen festzumachen. Die

59 Ähnlich argumentiert Ute Osterkamp in ihrem Debattenbeitrag (Osterkamp 2000: 56).

60 Fast schon satirische Dimensionen nimmt die diskurstheoretische Strategieempfehlung gegen den Rassismus bei Elfferding an: „Sozialisten, Grüne, Feministinnen müßten das Feld der Körperpraxen überhaupt betreten, um hier Alternativen entwickeln zu können. Grüne Sportvereine und Wanderclubs sind ein Anfang, die alternative Gesundheitsbewegung vermag etwas auszurichten, feministische Modeschauen wären spannend“ (Elfferding 2000: 52).

Individuen werden lediglich zu TrägerInnen von Strukturen bzw. Diskursen, weshalb vielen dieser Ansätze die Veränderung der Diskurslandschaft als einzig mögliche Strategie erscheint und die RassistInnen von heute schon als die antirassistischen BündnispartnerInnen von morgen gedacht werden.

Entgegen diesem Ansatz muss mit der frühen Kritischen Theorie am Zusammenhang von gesellschaftlich konstituierter Persönlichkeitsstruktur und autoritären Bewusstseinsformen festgehalten werden. Rassismus ist nicht einfach ‚entfremdeter Protest‘ (Haug), oder ‚normalistischer Diskurs‘ (Link), sondern eine Ideologie, die sich zum projektiven Ausagieren von durch die Gesellschaft induzierten Frustrationserfahrungen der Subjekte eignet. Er ist eine konformistische Rebellion, die nicht einfach diskursiv umzumodeln oder im Sinne des Klassenkampfes zu verschieben ist, sondern deren Grundstruktur jeglicher emanzipatorischen Praxis diametral entgegen steht.⁶¹ Dieser Punkt wird in der deutschen Debatte von Alex Demirović stark gemacht:

„Dies führt zu einem enormen strategischen Problem im Kampf gegen den Antisemitismus, Rassismus und Nationalismus. Um das Dilemma deutlich zu machen: der humanistische Appell, die Schwachen zu schützen, würde, so Horkheimer und Adorno, die Wut des Rassisten eher noch anstacheln, der es mit der Stärke und der Macht hält und die Schwachen vernichten will“ (Demirović 1992: 85).

Wie Adorno es am Beispiel des Faschismus formulierte, benötigt eine Ideologie, um sich in den Individuen festsetzen zu können, dass die Charakterstruktur der Menschen dieser gewissermaßen entgegenkommt:

„[D]ie Massen ließen kaum von plumper und augenzwinkernder Propaganda sich einfangen, wenn nicht in ihnen selber etwas den Botschaften vom Opfer und vom gefährlichen Leben entgegenkäme“ (Adorno 2003b: 42).

Letztlich ist aber weder die Feststellung, dass Rassismus auf die naturalisierte Erscheinung von asymmetrischen Verhältnissen zwischen rassifizierten Klassenfraktionen sowie zwischen Zentren und Peripherie, noch die Tatsache, dass gewisse gesellschaftlich induzierte Charakterformen dem rassistischen Bewusstsein entgegenkommen, ein Grund dafür, seine Subjekte in Schutz zu nehmen. RassistInnen sind keinem strukturellen Zwang unterworfen rassistisch zu sein. Bei allem systemischem Druck und ideologischer bzw. manipulatorischer Einwirkung von Außen bleibt das rassistische Urteil letztlich immer auch eine subjektive Leistung und ist kein einfacher Ausdruck einer tiefer liegenden Logik. Miles These von der praktischen Adäquanz des Rassismus muss demnach ergänzt werden. Rassismus ist nicht nur als Orientierung stiftendes Ordnungsmuster für die widersprüchliche Wirklichkeit subjektiv nützlich, sondern er eignet sich auch zum projektiven Ausagieren der eigenen Frustrationserfahrungen, ohne dadurch jedoch seinen Charakter zu verlieren, ein bewusst vollzogenes Urteil zu sein.

61 Für eine konzise Darstellung der kritischen Sozialpsychologie der frühen ‚Frankfurter Schule‘ vgl. Elbe 2000.

Treffender als seine versuchte Dekonstruktion des rassistischen Subjekts ist hingegen Haugs Kritik an dem damals schon in der antirassistischen Theorie beliebten affirmativen Kulturalismus, der sich in kontemporären, von den *postcolonial studies* beeinflussten Rassismustheorien endgültig durchsetzen konnte.

Haug's Kritik am Antirassismus, wie er von diskurstheoretisch argumentierenden AutorInnen wie Kalpaka und Rätzzel vertreten wird, kapriziert sich vor allem auf die Frage nach Universalismus und Differenz. Er stellt die Frage, ob die Einsicht in die Konstruiertheit der ‚Rassen‘ nicht in eine „falsche Alternative von *Verleugnung vs. Über-Affirmation des Unterschieds*“ (Haug 2000: 76) geführt hat.⁶² Ansprüche von Gleichheit und Universalismus würden mit westlicher Hegemonie identifiziert und darüber als Teile des rassistischen Dispositivs gebrandmarkt. Haug moniert an einer solchen Auffassung, dass „statt in den Diskurs um ein neues Allgemeines einzutreten, [...] die Allgemeinheit schlechthin geräumt“ wird (ebd.: 77). Dies gehe einher mit einer Homogenisierung der MigrantInnen zu einer „homogene[n] und kompakte[n] Masse“ (ebd.), Kulturrelativismus und einem selbst auferlegten Kritikverbot. Gegen Kalpakas und Rätzzels Unterstellung, Kritik könnte nur unter Gleichberechtigten geübt werden,⁶³ wendet Haug ein, dass eine solche Auffassung nur „seitenverkehrt – den Fehler der Hierarchisierung in Haupt- und Nebenwidersprüche und der Vertagung der letzteren“ (ebd.: 97) reproduzieren würde.

Auch Alex Demirović spricht sich für einen Antirassismus aus, der zugesteht, „daß es auch Fremde und Andere gibt, die dumm sind Fehler machen oder autoritär strukturiert sind“ (Demirović 1992: 86). Die an Adorno geschulte Ideologiekritik räumt zurecht ein, dass „nicht in blinder Empathie und der vorbehaltlosen Identifikation, sondern allein in der Distanzierung und Reflexion“, die dem Einfluss „der Gewalt des Systems Rechnung“ trägt, „die wahre Parteilichkeit für die Opfer“ liegt (Breuer 1985: 595).

Allerdings muss auch konstatiert werden, dass ein solcher Zugang der Gefahr unterliegt, die eigene Subjektposition als letztlich unbedeutend wahrzunehmen. Einige IdeologiekritikerInnen glauben sogar, zwar nicht als Individuen, aber zumindest „als Kritiker außerhalb des Zwangsverhältnisses

62 „Verleugnung, *Über-Negation von Andersheit*, in Gestalt der Diskurstaktik ‚es gibt keine Rassen‘, kommt ungewollt der Dissimulation des Rassismus [...] entgegen. Der freie Blick auf die Unterschiede, auch die angeborenen des Körpers, scheint unerlässlich, um der Scheinheiligkeit des offiziellen Rassismus Paroli zu bieten“ (Haug 2000: 79; Hervorhebung im Original). Von woher dieser ‚freie Blick‘ auf die Körper kommen soll und was genau gerade dieser dem Rassismus entgegensetzen soll, bleibt bei Haug jedoch äußerst vage.

63 „Oft kommt an dieser Stelle der Einwand, unsere Vorstellung führe dazu, daß man als Deutsche/r nichts mehr über Einwanderer sagen könne, sie überhaupt nicht kritisieren dürfe. Einmal denken wir, Kritik ist eine Kommunikationsform, die nur unter Gleichberechtigten möglich ist, wenn sie nicht bloße Machtausübung sein soll. [...] Statt hauptsächlich zu kritisieren und sogar Verhaltensweisen zu sanktionieren, sollten sich Deutsche dafür einsetzen, daß Bedingungen hergestellt werden, in denen wir einander als gleichberechtigte Partner der Auseinandersetzung auf allen Ebenen dieser Gesellschaft kritisieren können. [...] Jede antirassistische Strategie, die den vom Rassismus Unterdrückten die Bestimmung der Bedeutung von ‚Kultur‘ für ihren Widerstand aus der Hand schlägt, bleibt unverhohlen eurozentrisch“ (ebd.).“ (Kalpaka/Rätzzel: 190)

kapitalistischer Vergesellschaftung“ (Wertmüller nach Grigat 2007: 225) Platz nehmen zu können. Wie sich dieser ‚Kritiker‘ aus seinem Leib und seiner Subjektivität heraus, wie Hegels Weltgeist über die Welt erheben kann, bleibt hier ein Geheimnis. Man kann davon ausgehen, dass dieser Gestus vor allem der Abwehr von Selbstreflexion dient.

6.4) Zwischenfazit III

Die gängigen Einwände gegen die an Marx' Kritik der politischen Ökonomie angelehnte Ideologiekritik rekurren, wie nun deutlich geworden ist, auf tatsächlichen Tendenzen innerhalb dieser theoretischen Strömung. Zugleich basieren sie jedoch auf groben konzeptionellen Missverständnissen, die ihren Ursprung in der Althusser'schen Wissenschaftstheorie haben.

Der zumindest tendenziell angelegte erkenntnistheoretische Nominalismus von Jost Müller, Wolfgang-Fritz Haug und anderen versteht jede Unterscheidung von Wesen und Erscheinung als Kausalbeziehung von Allgemeinbegriffen, die ihre Erscheinungsformen aus sich heraus erzeugen würden. Damit entgeht ihnen gerade die wichtige Differenz zwischen der idealistischen Problematik von Hegel und jener von Marx, wo das ‚Wesen‘ nichts anderes als die begriffliche Erfassung der objektiven Eigenschaften eines Gegenstandes bezeichnet.

Zugleich kann mit der Althusser'schen Kritik an expressiven Totalitätskonzeptionen die weit verbreitete Tendenz innerhalb der Ideologiekritik korrigiert werden, die Warenform als Keimzelle der gesamten Gesellschaft aufzufassen und diese aus jener ableiten zu wollen. Damit kann auch das holistische Ideologieprinzip kritisiert werden, das darin besteht, alle ideologischen Bewusstseinsformen von vornherein auf den Fetischcharakter der ökonomischen Formen zurückzuführen. Die spontanen Mystifikationen der kapitalistischen Ökonomie zu untersuchen, ist *eine* Form der Analyse des Ideologischen unter vielen und kann keinen umfassenden Erklärungsanspruch für sämtliche Bewusstseinsformen beanspruchen. Eine solche holistische Ideologieauffassung, die auch in der ideologiekritischen Rassismustheorie Schmitt-Egners angelegt ist, muss gerade mit ideologie- und hegemonietheoretischen Konzepten kritisiert werden.

Dennoch ist es erst mit einer Ideologiekritik, die es ermöglicht die objektiven Bedingungen ideologischer Bewusstseinsformen herauszuarbeiten umsetzbar, gesellschaftliche Objektivität und handelnde Subjektivität in ihrem Zusammenhang zu denken, ohne in einen Strukturdeterminismus zu verfallen, der in Ideologietheorien, gerade in der deutschen Rassismusdebatte, immer wieder durchschlägt. Jedes Handeln in einer Gesellschaft ist ein Handeln unter Bedingungen. Diese Bedingungen will Ideologiekritik ergründen. Damit insistiert sie auf die Beschränkungen

subjektiver Zugänge zur Wirklichkeit, ohne jedoch in einen normativen Relativismus bezüglich der Verantwortung rassistischer Akteure zu verfallen. Dennoch kann keine Garantie dafür gegeben werden, dass die eigene Subjektposition der IdeologiekritikerInnen immer ausreichend reflektiert wird, weshalb Ideologiekritik, wie jede Sozialwissenschaft, auf die Kritik durch Betroffene angewiesen ist.

7) Schlussbemerkungen

7.1) Zusammenfassung der Ergebnisse

In dieser Arbeit habe ich – vorwiegend anhand von Texten aus der deutschen Rassismusdebatte – versucht aufzuzeigen, wie neomarxistische Ideologiekonzepte für eine Theorie des Rassismus nutzbar gemacht werden können. Ausgehend von einer Zusammenfassung der Elemente einer Theorie des Ideologischen im Werk von Marx wurde zunächst gezeigt, dass es in diesem keine einheitliche Verwendung des Ideologiebegriffes gibt (Rehmann 2008: 24). Jeder Ansatz, der nur eine dieser Konzeptionen hervorkehrt und verabsolutiert, kann sich kaum auf Marx selbst berufen. Ebenso kann nicht davon ausgegangen werden, dass sich die verschiedenen Ideologeanalysen – struktural-marxistische Ideologietheorie, orthodox-marxistische Manipulationstheorie, Fetischismus- und Hegemonietheorie – einfach gegenseitig ergänzen. Ob und wie sie miteinander vermittelt werden können, lässt sich nur an einem konkreten Gegenstand bestimmen, wofür auch die Tendenz bei Marx spricht, in seinem Spätwerk keine abstrakte Theorie des Ideologischen aufgestellt zu haben, sondern Bewusstseinsformen ausschließlich im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Praxen zu behandeln.

Am Gegenstand des Rassismus wurde deutlich, dass sich dieser – entgegen orthodox-marxistischen Auffassungen – nicht einfach aus den Klassenverhältnissen ableiten lässt und die rassifizierten ‚Anderen‘ sich nicht naiv realistisch als gegebene Faktizität voraussetzen lassen. Im Gegensatz zu Klassen sind ‚Rassen‘ identitäts-sensible Kategorien (A. Sayer 2005: 88), die es notwendig machen, die Konstruktion dieser Identitäten selbst zu untersuchen. Wie gezeigt wurde bietet dafür der Ansatz von Robert Miles nach wie vor das beste theoretische Werkzeug. Im Anschluss an Miles' Begriff der ‚Rassenkonstruktion‘ (Miles 1991: 99ff.) wird es möglich, die sich verändernden Inhalte rassistischer Ideologie im Blick zu behalten. Damit können auch kulturalistisch argumentierende Rassismen, wie beispielsweise antimuslimischer Rassismus, als ein solches Ideologem bestimmt werden. Jost Müller lieferte in diesem Zusammenhang die wichtige Ergänzung, dass der sogenannte Neorassismus kein völlig neues Phänomen darstellt, sondern lediglich eine neue Akzentuierung von biologischen und kulturellen Aspekten des Rassismus darstellt (Müller 1992: 31f.). Auch der superiore Rassismus der NationalsozialistInnen hatte kulturalistische Elemente, weshalb es wichtig ist auch die biologistischen Untertöne der derzeitigen rassistischen Konjunktur wahrzunehmen. Marxens ideologietheoretische Untersuchungen gehen, wie gezeigt wurde, ebenso wie der

orthodoxe Marxismus und auch teilweise die Ideologiekritik, von gegebenen Subjekten aus. Bei Miles, Müller, Balibar und anderen wird die Analyse von Ideologie gewissermaßen vorgezogen. Nicht mehr der Zusammenhang zwischen einer objektiven, den Menschen unbewussten Struktur und der mit dieser verbundenen, verzerrten Erscheinung wird untersucht, sondern es wird nach der gesellschaftlichen Konstitution von Bedeutungen und Subjektpositionen gefragt. Nicht die hinter den Bewusstseinsformen stehenden Strukturen sollen ans Tageslicht gezerrt werden, vielmehr sind diese Bewusstseinsformen für IdeologietheoretikerInnen im Gefolge Althusser der gelebte Zugang zu diesen Strukturen selbst und damit kein Ausdruck von einer hinter der Ideologie liegenden objektiven Wirklichkeit (Althusser 2012: 258f.).

Neben dem naiven Realismus der Orthodoxie wurde in der ideologietheoretischen Rassismustheorie auch mit der manipulationstheoretischem Funktionalismus gebrochen, der vor allem im Marxismus-Leninismus die hegemoniale Erklärung für jede Form von Fremdenhass geliefert hat (Grigat 2007: 306). Mit Balibars These vom national-sozialen Staat wurde gezeigt, wie sich der moderne Klassenstaat mittels der Konstruktion einer fiktiven Ethnizität konsolidieren und durch die Bindung von Rechten an die Staatsbürgerschaft die fiktiven ‚ethnischen‘ Spaltungen der beherrschten Klassen materiell institutionalisieren konnte (Balibar 1999). Auch subjektiv bietet der Rassismus den Lohnabhängigen eine Form ihren Alltag und ihre Unzufriedenheit systemkonform auszuleben. In diesem Sinne ist er praktisch adäquat für sie selbst, womit er als Effekt auch funktional für die Aufrechterhaltung der Klassenherrschaft ist (Miles 2000: 25).

Unter Rückgriff auf ideologiekritische Zugänge – allen voran jenem von Peter Schmitt-Egner – wurde aber versucht zu zeigen, dass sich ideologietheoretische Ansätze meist in Beschreibungen phänomenaler und funktionaler Aspekte vom Rassismus erschöpfen und sich lediglich auf die Frage *wie* Rassismus funktioniert kaprizieren, ohne zu fragen *warum* er überhaupt existiert. Wenn doch die Frage nach dem Ursprung gestellt wird, wird diese rein historisch behandelt und letztlich handlungstheoretisch beantwortet. Hier kann ein ideologiekritischer Zugang hingegen aufzeigen, wie der Rassismus im Zusammenhang mit den Produktions- und Austauschbeziehungen zwischen den Kolonien und den kapitalistischen Zentren im 19. Jahrhundert als wirkmächtige Ideologie konstituieren konnte. Da die Arbeitsprozesse in den Kolonien zu dieser Zeit lediglich formell subsumiert waren, sich die Kolonialprodukte aber am sich herausbildenden Weltmarkt in Konkurrenz zu den Metropolen behaupten mussten, wurde die absolute Mehrwerttrate ausgedehnt und die kolonisierte Arbeitskraft unter ihren Wert, auf ihr physisch mögliches Minimum und noch darunter gedrückt (Schmitt-Egner 1976: 377). Die den Rassifizierten zugeschriebene Minderwertigkeit habe nach Schmitt-Egner hier ihren Ursprung. Damit trifft sich seine Diagnose mit Balibars Feststellung, dass der Rassismus „mit dem Unterschied zwischen Ausbeutung und

Überausbeutung verbunden“ ist (Balibar 1998f: 269).

Außerdem kann mit ideologiekritischen Ansätzen gezeigt werden, dass der bürgerliche Staat im Westen diese im kolonialen Kontext entstandene Ideologie strukturell reproduziert, indem er den Unterschied zwischen der Wertigkeit der Arbeitskraft durch das Staatsbürgerrecht und die Sortierung in InländerInnen und AusländerInnen noch einmal institutionell verdoppelt (Keil 2015: 137). Mit Balibar kann zugleich die Historizität dieses national-sozialen Staates herausgearbeitet und gezeigt werden, dass dieser selbst wiederum Ergebnis von Kräfteverhältnissen und Kämpfen war, anstatt ihn einfach strukturfunktionalistisch aus ökonomischen Erfordernissen abzuleiten. Rassismus wurde daher als *Ideologie mit strukturierender Funktion* bezeichnet, da er im Zusammenhang mit den Institutionen des national-sozialen Staates, die Produktionssektoren anhand rassistischer Kriterien ausdifferenziert. Das Zusammenspiel von Staatsbürgerrecht, strukturellen Mechanismen der Arbeitsmarkt-Konkurrenz und rassistischer Diskriminierung führt bis heute dazu, dass schlecht bezahlte und arbeitsintensive Sektoren überdurchschnittlich mit rassifizierten Arbeitskräften ausgefüllt werden (Miles 1991: 163ff.).

Die Abwertung der ‚Anderen‘ als naturverhaftet ist zugleich, wie schon Robert Miles gezeigt hat, die Definition des ‚Eigenen‘ als zivilisiert (ebd.: 101). Was Miles jedoch entgangen ist, ist dass diese Selbstdefinition auch eine praktische Selbstzurichtung der eigenen ‚Rasse‘ darstellt, die in jedem Rassismus latent vorhanden ist und im Nationalsozialismus und seiner radikal-völkischen Biopolitik am deutlichsten hervortreten konnte (Monday 2013). Ebenso kann die sozialpsychologische Theorie des ‚autoritären Charakters‘ zeigen, dass Rassismus nicht nur eine praktisch adäquate Ordnungshilfe für erfahrene Widersprüche der Menschen, sondern auch eine Strategie zum projektiven Ausagieren internalisierter Frustration darstellt (Elbe 2000: 18f.). Miles diskursive Verkürzung in diesen beiden Punkten kann demnach durch einen Rekurs auf die frühe Ideologiekritik der Frankfurter Schule materialistisch und sozialpsychologisch erweitert werden.

Auf der anderen Seite stellt die Ideologietheorie im Anschluss an Louis Althusser Mittel bereit, den in der Ideologiekritik angelegten Ökonomismus samt seiner holistischen Ideologieauffassung, die z.B. Schmitt-Egners Zugang prägen, zu korrigieren. Ebenso – und das muss mit aller Deutlichkeit festgehalten werden – haben sich ideologie-, hegemonie- und diskurstheoretische Ansätze auch deshalb gegenüber ideologiekritischen durchsetzen können, da sie zur Analyse konkreter Ausprägungen und Konjunkturen von Rassismus, im Zusammenhang mit Akteuren, Institutionen und Strategien wesentlich besser geeignet sind. Ideologiekritik kann hier nur versuchen ein gesellschaftskritisches Fundament in einem größeren Forschungsprozess darzustellen. Dazu müsste sie aber ihren tendenziellen Ökonomismus hinter sich lassen, der sämtliche gesellschaftliche Phänomene oder zumindest Bewusstseinsformen unumwunden aus der Warenform entwickeln will

und sich damit jegliche konkrete Analyse von ideologischen Phänomenen von vornherein verbaut. Auch mit dem Fetischismus verbundene Ideologien springen nicht einfach aus der Realität in die Köpfe der Menschen, sondern müssen in Praktiken eingebettet sein und brauchen IdeologInnen und Institutionen, die gewissen Bewusstseinsformen gesellschaftliche Hegemonie verschaffen. Diesen Aspekt des Ideologischen außer Acht zu lassen wäre für jede kritische Sozialwissenschaft fatal. Nicht weniger fatal wäre es aber auch, aus diskurstaktischen Gründen auf eine frontale Kritik an rassistischen Bewusstsein *und auch den rassistischen Subjekten* zu verzichten, weil man sie als verführte Opfer von trickreichen ManipulatorInnen bestimmt. Der ‚spontane‘ Rassismus ‚von unten‘ ist kein entfremdeter Protest (Haug 2000: 81), der nur progressiv gewendet werden muss, sondern eine Ideologie, der, wo auch immer sie auftaucht, wenn notwendig auch mit staatlicher Autorität begegnet werden muss.

7.2) Thesen zur derzeitigen rassistischen Konjunktur

Wenn aber – wie weiter oben behauptet wurde – Ideologiekritik lediglich die Funktion einer Metakritik rassistischer Bewusstseinsformen inne hat, was hat sie dann für politikwissenschaftliche Fragestellungen überhaupt für eine Bedeutung? Dies will ich im Folgenden anhand einiger Thesen zur aktuellen rassistischen Konstellation darlegen.

Haug's Zukunftsprognose aus dem Jahr 1992 scheint sich immer mehr zu bewahrheiten. Er sprach damals davon, dass die Migrationsbewegungen in die Weltmarktzentren durch die „von den sachlichen Bedingungen der Verwirklichung ihres Arbeitsvermögens auf irgend durchschnittlichem Produktivitäts- und Lebensniveau abgeschnittenen Massen“ (ebd.: 91) langfristig zu einer neuen Zusammensetzung der lohnabhängigen Klassen im globalen Rahmen, als auch zu einer neuen Konstellation des Rassismus führen würde. Diesen neuen Rassismus beschreibt er als einen, der

„im Unterschied zum hergebrachten nicht mehr vor allem dadurch charakterisiert wird, daß er *bestimmte* ‚Rassen‘ als ‚minderwertig‘ ansehen, sondern dadurch, daß er in allen Rassen die ‚Minderwertigen‘ fallen lassen wird“ (ebd.; Hervorhebung im Original).

Durch die Ausrichtung der Ökonomien der peripheren Staaten auf die Bedürfnisse der Produktion in den Metropolen und der westlichen Märkte stellte sich in wenigen der ehemaligen Kolonien eine endogene Entwicklung der Produktivkräfte und damit der Arbeitsprozesse ein. Zugleich ist damit die Ressourcen-Extraktion durch den Westen die einzige, durch Marktschwankungen und Krisen ständig bedrohte, Verwertungsquelle für die Entwicklungsnationen, womit sich das Problem ergibt, dass dieser Sektor die dort ansässige Bevölkerung nicht einmal annähernd absorbieren kann und sich das dortige Surplusproletariat, dessen Arbeitskraft schlicht nicht nachgefragt wird, auf den Weg

in die Zentren macht, um dort sein Glück zu versuchen (ebd.). Das Management dieser Migrationsbewegungen, im Zusammenhang mit der Reorganisation kapitalistischer Klassenverhältnisse, wurde damit zum politischen Imperativ und zugleich zum Dreh- und Angelpunkt des Neorassismus (Bojadžijev 2008: 41).

Während des fordistischen Zeitalters war es in Deutschland und Österreich die Maxime das vorhandene konstante Wirtschaftswachstum durch GastarbeiterInnen abzusichern, damit auch für kommende Verwertungsprozesse genug Arbeitskräfte für die arbeitsintensiven und schlecht bezahlten Sektoren vorhanden sind, ohne das Lohnniveau erhöhen zu müssen oder die Produktionsmittel weiter zu entwickeln. Für die ‚heimischen‘ Lohnabhängigen hatte das vergleichsweise positive Auswirkungen: sie waren nun rechtlich und ökonomisch einigermaßen abgesichert auf der Sonnenseite des Produktionsprozesses zu finden (Demirović/Bojadžijev 2002: 11; Karakayalı/Tsianos 2002: 251). Allerdings hat sich die Situation mit der Krise des fordistischen Modells ab den 1970er Jahren drastisch verändert. Im Zuge der erlahmenden Profitraten und der Reaktion darauf in Form des neoliberalen Gesellschaftsumbaus wurde die differenzierende Inklusion von Arbeitskräften aus der Peripherie zwar weiter fortgetrieben, jedoch durch eine umfassende Prekarisierung durch Sozialabbau auch für die ‚weißen‘ Lohnabhängigen ergänzt. MigrantInnen werden noch immer rechtlich und auch durch die intensivierete Konkurrenz am Arbeitsmarkt in niederen und besonders arbeitsintensiven Lohnsektoren sowie den informellen Sektor gedrängt, gleichzeitig steigen aber auch immer mehr ‚Weiße‘ auf diese sozialen Positionen ab.

Dadurch verändert sich die Konstellation des Neorassismus grundlegend. Schmitt-Egners These, wonach Rassismus auf der „Differenz von historisch-moralischer Reproduktion und physischer Reproduktion“ basiert (Schmitt-Egner 1976: 377), war für das GastarbeiterInnensystem noch ohne weiteres haltbar. Jetzt wo auch immer mehr ‚Einheimische‘ die Erfahrung machen, dass ihre Arbeitskraft unter dem historisch-moralischem Konsens gedrückt wird bzw. teilweise überhaupt nicht mehr nachgefragt wird, verändert sich auch die ideologische Zuschreibung von Unterwertigkeit. Der Neorassismus heute zeichnet sich darüber aus, dass er eine neue Konfiguration des Rassismus ‚von oben‘ als auch des plebejischen Rassismus ‚von unten‘ beinhaltet.⁶⁴ Dies geschieht anhand zweier Achsen: Kultur und Verwertbarkeit (Keil: 238).

Der Rassismus ‚von oben‘ sortiert alle Kulturen anhand ihrer Verwertbarkeit in integrationsfähige BürgerInnen und unintegrierbare ‚Minderwertige‘. Er ist also pragmatisch und anti-essentialistisch. Die durch die neoliberalen Krisenprozesse massiv angestiegene Zahl an überflüssigen Arbeitskräften, sowie die Minderwertigen, die ihre Arbeitskraft unter ihrem Wert verkaufen müssen,

⁶⁴ Zu diesen Begriffen von Wolfgang-Fritz Haug vgl. Haug 2000: 81f. und Kapitel 6.4 dieser Arbeit.

werden sozialdarwinistisch ausgesondert. Dies korrespondiert mit dem neoliberalen Subjektideal, dass Gesellschaft nur als naturwüchsig und Elend nur als individuelles Versagen kennt (ebd.). Das Integrationsdispositiv liefert den Rassifizierten die begrenzte Möglichkeit formal in die nationale Gemeinschaft aufgenommen zu werden, ohne jedoch dadurch ihrer stigmatisierten Subjektposition gänzlich zu entkommen. Dennoch wurde Integration

„heute zu einem Zugangs- und Eignungskriterium für ein spezifisches Segment des Arbeitsmarkts. Nur wer eine Integrationsvorleistung erbringt, wird mit den notwendigen sozialen und politischen Rechten ausgestattet, die man haben muss, um effektiv dem Wirkungsbereich des immer noch gültigen ‚Inländerprimats‘ entzogen zu sein“ (Karakayalı/Tsianos 2002: 262f.).

Als Reaktion auf diese relative Aufweichung der rassistischen Charakters des national-sozialen Staates bildet sich ein Rassismus, der den pragmatischen Verwertungs-rassismus als Ursprung der kontemporären Krisenerscheinungen des neoliberalen Modells interpretiert. Er kontert mit einer Rückkehr zum alten Rassismus und will Exkludieren, Unterwerfen und zugleich auch den eigenen ‚Volkkörper‘ wieder ‚gesunden‘ lassen. Die Nation müsse nach Innen gereinigt werden, um nach Außen gewinnen zu können. Dieser Rassismus designiert die ‚Anderen‘ als Schaden für die Nation, was von den plebejischen RassistInnen aus den lohnabhängigen Schichten aufgenommen wird und mit ihrer Konkurrenzsituation vermittelt wird. Ob sie schon abgestiegen sind, abstiegsgefährdet sind oder einfach nur ihre Nation in Gefahr sehen, ist dafür relativ irrelevant. In der fiktiven Gemeinschaft des ‚Volkes‘ wird die universale Konkurrenz des Kapitalismus in eine Konkurrenz zwischen Kulturen transformiert, was mit geopolitischen Konstellationen im Zusammenhang steht, vor diesen jene Strategie Evidenz erhält.

Diese unter dem Begriff ‚Rechtspopulismus‘ mittlerweile weitgehend bekannte politische Strategie ist in vielen europäischen Nationen bereits zum größten Herausforderer der etablierten Parteienlandschaft avanciert. Damit ist Haugs These zuzustimmen, dass Rassismus das geeignetste Mittel für „Fraktionskämpfe innerhalb der Herrschenden bzw. für autoritäre Machtanwärter [ist], die den etablierten Machtblock rechtspopulistisch aufzusprengen versuchen“ (Haug 2000: 94).

Dieser Rechtspopulismus schwankt jedoch anhand nationaler Ausprägung und sozio-ökonomischer Konjunktur zwischen einer gewissen wirtschaftlichen Rationalität und völkischem Irrationalismus, weshalb er auch von Eliten aus Politik und Kapital teils energisch bekämpft wird:

„In diesen extremen Formen sind die rassistischen und sexistischen Ideologien irrational, und genau deshalb treffen sie auf Widerstand. Dieser Widerstand geht natürlich von den Opfern aus, ebenso jedoch von den wirtschaftlichen Machtstrukturen, die gegen den Rassismus an sich nichts einzuwenden haben, aber Wert darauf legen, dass sein hauptsächliches Ziel – eine ethnisierte *und zugleich* produktive Arbeiterschaft – nicht in Vergessenheit gerät“ (Wallerstein 1998a: 47; Hervorhebung im Original).

Der antimuslimische Rassismus stellt sozusagen das Bindeglied zwischen diesem verwertungsorientierten, sozialdarwinistischen Neorassismus von oben und dem ihn

herausfordernden Rassismus der RechtspopulistInnen dar. Letzterer punktet aber gerade darüber, dass er die ökonomische Rationalität der Verwertbarkeit hintanstellt und die Unvereinbarkeit der Kulturen absolut setzt. Die von Eva Kreisky 2002 festgestellte Konvergenz von neoliberalen Interessen und rechtspopulistischer Politik (Kreisky 2002: 62) muss aus heutiger Sicht relativiert werden. Der Rassismus ‚von unten‘ findet seine Grenzen nicht mehr an ökonomischen Imperativen, sondern setzt die Homogenisierung des ‚Volkes‘ und die nationale Isolation *über* die Interessen des transnationalen Kapitals.

Damit hat es der Rechtspopulismus Zustände gebracht eine ideologische Verknüpfung zwischen Flucht, Migration und Islam mit Terrorismus, Kriminalität, Frauen- und Schwulenhass, sowie Armut herzustellen. Sämtliche neoliberalen Krisenerscheinungen werden also externalisiert und kulturalisiert. Wenn Rassismus wie weiter oben postuliert wurde um die Achsen von Verwertbarkeit und Kultur kreist, unterscheidet sich der Rassismus ‚von oben‘ und jener ‚von unten‘ nur in der Gewichtung dieser beiden Achsen, wobei der Rassismus der RechtspopulistInnen in vielen seiner Ausformungen dazu tendiert, ökonomische Rationalität immer mehr zu Gunsten einer völkischen Mobilmachung zu suspendieren.

Die beinahe völlige Abwesenheit ökonomischer Fragen verweist darauf, dass die orthodox-marxistische These vom Rassismus als verschobenen Klassenkampf nur sehr wenig erklären kann. Vielmehr sind viele Menschen bereit, Parteien zu wählen, die sich offen gegen ihre materiellen Interessen stellen, um damit ihrem Hass auf alles was nicht ihrer rassistischen definierten Kultur entspricht, Genüge zu tun. Man denke hier an die in der BRD von zahlreichen Lohnabhängigen gewählte Alternative für Deutschland, die sich für die eklatante Beschneidung von Sozialleistungen einsetzt, was – würden diese umgesetzt – gerade auch ArbeiterInnen treffen würden. Sozialpsychologische Untersuchungen, unter Rekurs auf die Ergebnisse der frühen Kritischen Theorie und Analysen der Subjektform im Neoliberalismus, müssten sich über diesen Umstand Gedanken machen.

Die derzeitige Konjunktur des Rassismus in Europa muss also im Zusammenhang mit Verwertung und Kultur, Integration und Exklusion, sowie neoliberaler Subjektivität und der kulturalistischen Interpretation geopolitischer Konstellationen gedacht werden. Ideologiekritik als auch Ideologietheorie können für diese Aufgabe Werkzeuge bereitstellen, wobei erstere das gesellschaftskritische Fundament bildet, auf der mit der letzteren konkrete Untersuchungen angestellt werden können.

7.3) Ausblick

„For the first time since the 1980s, *everyone* is talking about capitalism – not alterity, or hybridity, or the fragment, but the ubiquitous, grinding, crushing force of capital.“ (Chibber 2013: 294; Hervorhebung im Original)

Die Weltwirtschaftskrise seit 2008 hat in großen Teilen der Sozialwissenschaft zu einer gewissen ‚Re-Materialisierung‘ geführt. Damit ist gemeint, dass sich nach Jahrzehnten der Vorherrschaft von poststrukturalistischen Ansätzen wieder eine Auseinandersetzung mit den grundsätzlichen, materiellen Bestimmungen der kapitalistischen Gesellschaftsformation einstellt. Jedoch nimmt diese tendenzielle Hinwendung zum Materialismus verschiedenste Ausformungen an. Zwar lässt sich eine – wenn auch zögerliche – Rückkehr zu Marx feststellen, die sich in vermehrten *Kapital*-Lesekreisen, neuen Arbeiten zur Kritik der politischen Ökonomie, als auch Versuchen der Vermittlung von Marxismus mit anderen Paradigmen manifestiert. Doch so positiv diese Entwicklung auch einzuschätzen ist, bleibt sie dennoch hinsichtlich der Frage nach einer materialistischen Bestimmung von Rassismus ein Randphänomen. Kaum mir bekannte Arbeiten der letzten Jahre haben sich explizit einem Versuch der Weiterentwicklung ideologietheoretischer oder -kritischer Rassismustheorien gewidmet.⁶⁵ Zugleich sind orthodox-marxistische Ansätze mit ihrem Funktionalismus und Ökonomismus nach wie vor weit verbreitet⁶⁶ und bestimmen zu großen Teilen noch immer das Bild, dass sich in wissenschaftlichen Kontexten über marxistische Rassismustheorien gemacht wird.

In Reaktion auf die verkürzten Rassismuskonzeptionen, die im Marxismus bis heute existieren, stellte sich jedoch eine noch schwerwiegendere Verkümmerng antirassistischer Theoriebildung ein, die aus größtenteils im US-amerikanischen Kontext entstandenen poststrukturalistischen bzw. postkolonialen Theoriebildungsprozessen hervorgegangen ist. Dort ist das Unbehagen darüber, eine Kategorie, die real so viele Menschen definiert und unterdrückt, von diesen selbst auch als real angenommen wird, als reine Konstruktion zu bestimmen, in eine blanke Identitätspolitik umgeschlagen. ‚Rassen‘, ‚Ethnien‘ und homogene Kulturkreise zu dekonstruieren würde nach diesen TheoretikerInnen zur Marginalisierung der vom Rassismus Betroffenen führen. Die Selbststrassifizierung der Subalternen, ihre Homogenisierung zu einer abgegrenzten Menschengruppe, wird als antirassistische Strategie empfohlen. Identitätskategorien seien nicht nur unterdrückend, sondern eben auch ermächtigend (vgl. z.B. Crenshaw 1994: 93f.; vgl. zur Kritik

65 Eine sehr spannende und positive Ausnahme ist hier Daniel Keils Studie zum Wandel nationaler Identität im Zusammenhang mit der europäischen Integration, die versucht Erkenntnisse der ideologiekritischen und -theoretischen Rassismustheorie einzuarbeiten und weiterzuentwickeln (vgl. Keil 2015).

66 Vgl. z.B. Olende 2013; Chibber 2013: 144.

daran Karakayalı 2015: 130).

Nun wäre an dieser identitätspolitischen Strategie nichts besonders oder neu. *Critical whiteness*, das Konzept unter dem diese reaktionären Tendenzen innerhalb der antirassistischen Bewegung zusammengefasst werden können, unterscheidet sich nicht grundsätzlich vom sowjetischen Proletkult oder anderen standpunktlogischen Sackgassen, die immer Teil der „autoritären Formierung von (revolutionären) Bewegungen im Moment ihres politischen Höhepunkts“ war, „der gleichsam immer [den] Beginn ihres Niedergangs“ (Perinelli 2015) einläutete. Das Neue an dieser theoretischen und bewegungspolitischen Formierung ist die spezifische Verbindung mit postkolonialen Theoremen, wonach schon die wissenschaftlichen Kategorien, die es uns möglich machen Rassismus zu verstehen und damit auch zu kritisieren und hoffentlich irgendwann einmal abzuschaffen, ‚weiß‘, ‚westlich‘ oder ‚kolonialistisch‘ und damit zu verwerfen seien (Grosfoguel 2010: 29). Damit fehlt auch jeglicher universalistische Rahmen zur wissenschaftlichen und normativen Verständigung zwischen ‚Weißen‘ und ‚Schwarzen‘. Nur die Betroffenen selbst könnten darüber urteilen und verstehen was Rassismus ist.

Für politische Praxis ist dieses Konzept fatal, wie beispielsweise von Karakayalı (2015: 130ff.) gezeigt wurde. Viele AnhängerInnen wollen gar nicht mehr zwischen offenen RassistInnen und weißen AntirassistInnen unterscheiden, da schließlich beide von Rassismus profitieren würden. Politische Gruppen, die sich dieser Theorie verbunden fühlen, konzentrieren sich dementsprechend meist eher auf Reflexion der individuellen Positionen ihrer MitgliederInnen, als darauf, tatsächlichen rassistischen Verhältnissen etwas entgegenzusetzen. ‚Weiße Privilegien‘ werden dabei, anstatt als Mindestmaß an materiellem Lebensstandards, die für alle Menschen erkämpft werden sollten, als ungerechte Bevorteilungen und als rückzuzahlende Schulden verstanden. Damit akzeptiert dieser Zugang durch den Fokus auf den Begriff der ‚Privilegien‘ schon von vornherein die Beschränkung von sozialen und politischen Rechten (Pühretmayer 2002: 295).

Ideologiekritisch kann diese identitätspolitische und individualistische Morphose des Antirassismus selbst noch als Moment von neoliberaler Subjektivierung verstanden und als Symptom gesellschaftlicher Entsolidarisierung eingeordnet werden. Angesichts rechtsextremistischer Mobilmachung in Form von Anschlägen auf Asylheime, Wahlerfolge einschlägiger Parteien nahezu in ganz Europa und rassistischen Massenbewegungen wie PEGIDA in Ostdeutschland wird der antirassistischen Bewegungen nichts anderes übrig bleiben, als diese „neoliberal[e], postpolitische[n] Psychospielchen“ (Perinelli 2015) wieder hinter sich zu lassen und sich als breite und inklusive soziale Bewegung zu reformieren. Die Verbindung mit ökonomischen Fragestellungen darf dabei nicht nur innerhalb der Theorie, sondern muss auch praktisch hergestellt werden. Das von Karakayalı diagnostizierte vorläufige Scheitern einer Fusion von Rassismus- und

Kapitalismuskritik (Karakayali 2015: 130) darf nicht weiter hingenommen werden. Für die kommenden Auseinandersetzungen um Rassismus, die sich schon heute zwischen Verwertbarkeit, einem konstruierten ‚Kampf der Kulturen‘ und Asylrecht formieren, wird eine materialistische Refundierung der Rassismuskritik, wie sie in der vorliegenden Arbeit anhand der deutschen Rassismusdebatte in Ansätzen unternommen worden ist, unumgänglich sein.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (2003a): *Negative Dialektik/ Jargon der Eigentlichkeit*, in: ders.: *Gesammelte Schriften. Band 6*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2003b): *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*, in: ders.: *Gesammelte Schriften. Band 8*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 42-86.

— (2003c): *Soziologie und empirische Forschung*, in: ders.: *Gesammelte Schriften. Band 8*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 196-217.

— (2003d): *Beitrag zur Ideologienlehre*, in: ders.: *Gesammelte Schriften. Band 8*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 457-478.

— (2003e): *Schuld und Abwehr*, in: ders.: *Gesammelte Schriften. Band 9/II.2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S.121-327.

Althusser, Louis (1977): *Ist es einfach in der Philosophie Marxist zu sein?*, in: Ders.: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Hamburg: VSA-Verlag. S.51-89.

— (1978): *Marx in his limits*, Zitiert nach: <http://www.after1968.org/app/webroot/uploads/Althusser-MIHL.pdf> - Zuletzt abgerufen am: 22. 8. 2016.

— (2011): *Für Marx*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2012): *Über die Reproduktion. Ideologie und ideologische Staatsapparate, 2. Halbband*. Hamburg: VSA-Verlag.

Althusser, Louis u.a. (2015): *Das Kapital lesen*, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Anderson, Kevin (2010): *Marx at the Margins*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

Assiter, Alison (1984): *Althusser and Structuralism*, in: *The British Journal of Sociology*, 35/2. S. 272-296.

Backhaus, Hans-Georg (2011): *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg: Ça ira Verlag.

Balibar, Étienne (1998a): *Vorwort*, in: Ders. / Wallerstein, Immanuel: *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg: Argument Verlag. S.5-20.

— (1998b): *Gibt es einen ‚Neo-Rassismus‘?*, in: Ders. / Wallerstein, Immanuel: *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg: Argument Verlag. S.23-38.

— (1998c): *Rassismus und Nationalismus*, in: Ders. / Wallerstein, Immanuel: *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg: Argument Verlag. S.49-87.

— (1998d): *Die Nation-Form: Geschichte und Ideologie*, in: Ders. / Wallerstein, Immanuel: *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg: Argument Verlag. S.107-130.

— (1998e): *Der ‚Klassen-Rassismus‘*, in: Ders. / Wallerstein, Immanuel: *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente*

Identitäten. Hamburg: Argument Verlag. S.247-260.

— (1998f): *Rassismus und Krise*, in: Ders. / Wallerstein, Immanuel: *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg: Argument Verlag. S. 261-273.

— (1999): *Kommunismus und Staatsbürgerschaft. Überlegungen zur emanzipatorischen Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*. Zitiert nach: <http://www.bewegungsdiskurs.de/texte/gsr/Balibar-StaatsbuergerschaftKommunismus.pdf> – Zuletzt abgerufen am: 18. 8. 2016.

— (2002): *Kultur und Identität (Arbeitsnotizen)*, in: Demirović, Alex / Bojadžijev, Manuela (Hrsg.): *Konjunkturen des Rassismus*, Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 136-157.

Bhaskar, Roy (2015): *The Possibility of Naturalism. A philosophical critique of the contemporary human sciences*, New York/London: Routledge.

Bojadžijev, Manuela (2002): *Deutsche und ausländische Arbeiter: Ein Gegner – ein Kampf? Antirassistische Kämpfe – Methodische Fragen, historische Entwicklungen*, in: Demirović, Alex / Bojadžijev, Manuela (Hrsg.): *Konjunkturen des Rassismus*, Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 268-289.

— (2008): *Die windige Internationale. Rassismus und Kämpfe der Migration*, Münster: Westfälisches Dampfboot.

— (2015): *Zur Entwicklung kritischer Rassismustheorie in Deutschland seit den 1980er Jahren*, in: Martin, Dirk u.a. (Hrsg.): *Perspektiven und Konstellationen kritischer Theorie*. Münster: Westphälisches Dampfboot. S. 49-69.

Brentel, Helmut (1989): *Soziale Form und ökonomisches Objekt*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

Breuer, Stefan (1985): *Aspekte totaler Vergesellschaftung*, Freiburg: Ça ira Verlag.

Bruhn, Joachim (1994): *Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation*, Freiburg: Ça ira Verlag.

Buckel, Sonja (2006): *Die juristische Verdichtung der Kräfteverhältnisse. Nicos Poulantzas und das Recht*, in: Bretthausen, Lars u.a. (Hrsg.): *Poulantzas lesen*, Hamburg: VSA Verlag. S. 171-187.

Carter, Bob (2000): *Realism and Racism. Concepts of race in sociological research*, London/New York: Routledge.

— (2008): *Marxism and Theories of Racism*, in: Bidet / Kouvelakis (Hrsg.): *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Boston/Leiden: Brill. S.431-453.

Chibber, Vivek (2013): *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, London/New York: Verso.

Claussen, Detlev (1994): *Was heißt Rassismus?*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Collier, Andrew (1979): *Materialism and Explanation in the Human Sciences*, in: *Issues in Marxist Philosophy. Volume II: Materialism*. Brighton: The Harvester Press. S. 35-61

— (1998): *Explanation and Emancipation*, in: Archer, Margaret u.a. (Hrsg.): *Critical Realism. Essential Readings*. New York/London: Routledge. S. 444-473.

Cox, Oliver C. (2001): *Race Relations. Its Meaning, Beginning and Progress*, in: Back / Solomos (Hrsg.): *Theories of Race and Racism*, New York/London: Routledge. S.71-79.

Crenshaw, Kimberlé (1994): *Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Colour*, in: Fineman / Mykitiuk (Hrsg.): *The Public Natur of Private Violence*, New York: Routledge. S. 93-118.

Curcio, Anna (2014): *Paths of Racism, Flows of Labour. Nation-State Formation, Capitalism and the Metamorphosis of Racism in Italy*. Zitiert nach: <https://viewpointmag.com/2014/10/12/paths-of-racism-flows-of-labor-nation-state-formation-capitalism-and-the-metamorphosis-of-racism-in-italy/#rf12-3359> – Zuletzt abgerufen am: 18. 8. 2016.

Demirović, Alex (1992): *Vom Vorurteil zum Neorassismus. Das Objekt ‚Rassismus‘ in Ideologiekritik und Ideologietheorie*, in: Redaktion Diskus: *Die freundliche Zivilgesellschaft. Rassismus und Nationalismus in Deutschland*,

Berlin: ID-Verlag. S.73-95.

Demirović, Alex / Bojadžijev, Manuela (2002): *Vorwort*, in: Dies. (Hrsg.): *Konjunkturen des Rassismus*, Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 7-30.

Eagleton, Terry (2000): *Ideologie. Eine Einführung*. Stuttgart: J.B. Metzler.

Elbe, Ingo (2000): *Kritische Theorie und Psychoanalyse. Zum Programm einer analytischen Sozialpsychologie in der frühen Kritischen Theorie*, Zitiert nach: http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/elbe_pschoanalyse.pdf – Zuletzt abgerufen am: 18. 8. 2016

— (2008): *Rechtsform und Produktionsverhältnisse. Anmerkungen zu einem blinden Fleck in der Gesellschaftstheorie von Nicos Poulantzas*. Zitiert nach: http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Elbe-aus_Lindner.pdf – Zuletzt abgerufen am: 17. 8. 2016

— (2010): *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. Berlin: Akademie Verlag.

Elfferding, Wieland (2000): *Funktion und Struktur des Rassismus. Eine Theorieskizze*, in: Rätzkel, Nora (Hg.): *Theorien über Rassismus*. Hamburg: Argument Verlag. S.43-55.

Fanon, Frantz (1994): *Rassismus und Kultur*, in: Claussen, Detlev: *Was heißt Rassismus?*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Geuss, Raymond (1983): *Die Idee einer kritischen Theorie*, Königstein: Hain.

Grigat, Stephan (2007): *Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus*, Freiburg: Ça ira Verlag.

Grosfoguel, Ramón (2010): *Epistemic Islamophobia and Colonial Social Sciences*, Zitiert nach: <http://www.okcir.com/Articles%20VIII%202/Grosfoguel-FM.pdf> – Zuletzt abgerufen am: 19. 8. 2016.

Gruppe K (1993): *Zur Diskussion um Rassismus und Antirassismus*, Zitiert nach: <http://www.redaktion-bahamas.org/auswahl/web43.html> – Zuletzt abgerufen: 17. 8. 2016

Hall, Stuart (1994): ‚Rasse‘, *Artikulation und Gesellschaften mit struktureller Determinante*, in: Ders.: *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften, Band 2*. Hamburg: Argument Verlag. S. 89-137.

— (2000): *Rassismus als ideologischer Diskurs*, in: Rätzkel, Nora (Hg.): *Theorien über Rassismus*. Hamburg: Argument Verlag. S.7-17.

— (2004a): *Ideologie und Ökonomie. Marxismus ohne Gewähr*, in: Ders.: *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*, Hamburg: Argument. S. 8-34.

— (2004b): *Bedeutung, Repräsentation, Ideologie. Althusser und die poststrukturalistischen Debatten*, in: Ders.: *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*, Hamburg: Argument. S. 34-66.

Haug, Wolfgang-Fritz (1984): *Die Camera obscura des Bewußtseins. Kritik der Subjekt/Objekt-Artikulation im Marxismus*, in: Projekt Ideologietheorie (PIT): *Die Camera obscura der Ideologie*, Berlin: Argument Verlag. S. 9-90.

— (2000): *Zur Dialektik des Anti-Rassismus*, in: Rätzkel, Nora (Hg.): *Theorien über Rassismus*. Hamburg: Argument Verlag. S.74-104.

Heinrich, Michael (2004a): *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart: Schmetterling Verlag.

— (2004b): *Praxis und Fetischismus. Einige Anmerkungen zu den Marxschen ‚Thesen über Feuerbach‘ und ihrer Verwendung*, in: Engelmann, Christoph u.a. (Hrsg.): *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Festschrift für Helmut Reichelt*, Freiburg: Ça ira Verlag. S. 249-270.

— (2008): *Weltanschauung oder Strategie? Über Dialektik, Materialismus und Kritik in der Kritik der politischen Ökonomie*, in: Alex Demirović (Hrsg.): *Kritik und Materialität*. Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 60-73.

— (2014): *Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Herkommer, Sebastian (1999): *Ideologie und Ideologien im nachideologischen Zeitalter*, Zitiert nach: http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/herkommer_ideologie_im_nachideologischen_zeitalter.shtml – Zuletzt abgerufen am: 18. 8. 2016

Hirsch, Joachim (2005): *Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems*, Hamburg: VSA-Verlag.

Hirsch, Joachim / Kannankulam, John (2006): *Poulantzas und Formanalyse. Zum Verhältnis zweier Ansätze materialistischer Staatstheorie*, in: Bretthausen, Lars u.a. (Hrsg.): *Poulantzas lesen*, Hamburg: VSA Verlag. S. 65-81.

Horkheimer, Max (1988): *Traditionelle und kritische Theorie*, in: ders.: *Gesammelte Schriften Bd. 4*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 162-235.

Huisken, Freerk (1987): *Ausländerfeinde und Ausländerfreunde. Eine Streitschrift gegen den geächteten wie den geachteten Rassismus*, Hamburg: VSA-Verlag.

Jaeggi, Rahel (2013): *Was ist Ideologiekritik?*, in: Jaeggi u.a. (Hrsg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S.266-299.

Jäger, Siegfried / Jäger, Margarete (2002): *Der Dispositiv des institutionellen Rassismus. Eine diskurstheoretische Annäherung*, in: Demirović, Alex / Bojadžijev, Manuela (Hrsg.): *Konjunkturen des Rassismus*, Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 212-224.

Joseph, Jonathan (2002): *Hegemony. A Realist Analysis*, New York/London: Routledge.

Kalpaka, Annita / Rätzzel, Nora (2000): *Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein*, in: Rätzzel, Nora (Hg.): *Theorien über Rassismus*. Hamburg: Argument Verlag. S.177-191.

Kappeler, Manfred (1994): *Rassismus. Über die Genese einer europäischen Bewußtseinsform*, Frankfurt a.M.: IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation.

Karakayalı, Serhat / Tsianos, Vassilis (2002): *Migrationsregimes in der Bundesrepublik Deutschland. Zum Verhältnis von Staatlichkeit und Rassismus*, in: Demirović, Alex / Bojadžijev, Manuela (Hrsg.): *Konjunkturen des Rassismus*, Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 226-245.

— (2003): *Knietief im Antira-Dispo oder Do you remember capitalism?*, Zitiert nach: http://www.grundrisse.net/grundrisse06/6knietief.htm#_ftn5 – Zuletzt abgerufen: 18. 8. 2016.

— (2004): *Von Amts wegen anders. Institutioneller Rassismus ist in der Struktur des Staates angelegt*, in: *iz3w*. Nr. 275, S.14-17.

Karakayalı, Serhat (2015): *Die Camera Obscura der Identität. Zur Reichweite des Critical-Whiteness-Ansatzes*, in: *PROKLA* 178/15, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 117-134.

Keil, Daniel (2015): *Territorium, Tradition und nationale Identität. Eine staats-theoretische Perspektive auf den Wandel nationaler Identität in der europäischen Integration*, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Kettner, Fabian (2006): *Diskurstheorie*, Zitiert nach: http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Kettner_Diskurstheorie.pdf – Zuletzt abgerufen am 18. 8. 2016

Khatib, Sami (2010): *Die Ideologie und ihre Kritik. Ein Problemaufriss mit einigen Leerstellen und vielen Fußnoten*, Zitiert nach: <http://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org/630> – Zuletzt abgerufen am: 18. 8. 2016.

Kreisky, Eva (2002): *In Konvergenz der Interessen: Neoliberale Praktiken und rechtspopulistische Regulierung sozialen Protests*, in: Demirović, Alex / Bojadžijev, Manuela (Hrsg.): *Konjunkturen des Rassismus*, Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 50-90.

- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal (2000): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen Verlag.
- Lazarus, Neil / Varma, Rashmi (2008): *Marxism and Postcolonial Studies*, in: Bidet / Kouvelakis: *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Boston/Leiden: Brill. S.309-332.
- Lecourt, Dominique (1977): *Proletarian Science? The case of Lysenko*, London: New Left Books.
- Lindner, Urs (2013): *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie*, Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Link, Jürgen (1992): *Die Analyse der symbolischen Komponenten realer Ereignisse. Ein Beitrag der Diskurstheorie zur Analyse neorassistischer Äußerungen*, in: OBST 46/1992, S. 37-53.
- (2000): *Normalismus und Neorassismus. Thesen auf diskurstheoretischer Basis*, in: Rätznel, Nora (Hg.): *Theorien über Rassismus*. Hamburg: Argument Verlag. S.121-131.
- (2002): *„Rechtspopulismus“? Über einige diskurstaktische Probleme beim Bekämpfen des Neorassismus unter normalistischen Verhältnissen (mit neun diskurstaktischen Tips)*, in: Demirović, Alex / Bojadžijev, Manuela (Hrsg.): *Konjunkturen des Rassismus*, Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 197-211.
- Lukács, Georg (1977): *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, in: ders.: *Georg Lukács Werke. Band 2*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1958ff.): *Werke in 43 Bd.*, Berlin: Dietz. (zitiert als MEW)
- Meißner, Hanna (2010): *Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*. Bielefeld: Transcript.
- Monday, Justin (2013): *Die doppelte Natur des Rassismus. Über den Mythos der Gesellschaft in der Krise*, Zitiert nach: <http://jungle-world.com/artikel/2013/30/48176.html> – Zuletzt abgerufen am: 17. 8. 2016
- Miles, Robert (1991): *Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs*. Hamburg: Argument Verlag.
- (2000): *Bedeutungskonstitution und der Begriff des Rassismus*, in: Rätznel, Nora (Hg.): *Theorien über Rassismus*. Hamburg: Argument Verlag. S.17-34.
- Mosse, George L. (2006): *Die Geschichte des Rassismus in Europa*, Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Müller, Jost (1992): *Rassismus und die Fallstricke des gewöhnlichen Antirassismus*, in: Redaktion Diskus: *Die freundliche Zivilgesellschaft. Rassismus und Nationalismus in Deutschland*, Berlin: ID-Verlag. S.25-45.
- (1995): *Mythen der Rechten. Nation, Ethnie, Kultur*. Berlin: ID-Archiv.
- (2002): *An den Grenzen kritischer Rassismustheorie. Einige Anmerkungen zu Diskurs, Alltag und Ideologie*, in: Demirović, Alex / Bojadžijev, Manuela (Hrsg.): *Konjunkturen des Rassismus*, Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 226-245.
- Nachtwey, Oliver / ten Brink, Tobias (2008): *Lost in Translation: the German World-Market Debate in the 1970s*, in: *Historical Materialism* 16: S. 37-70.
- Nopper, Tamara K. (2003): *The White Anti-Rassist is an Oxymoron*, Zitiert nach: <http://racetractor.org/nopper.html> – Zuletzt abgerufen am: 18. 8. 2016.
- Olende, Ken (2013): *The roots of racism*, Zitiert nach: <https://socialistworker.co.uk/art/29197/The+roots+of+racism> – Zuletzt abgerufen am 18. 8. 2016.
- Opratko, Benjamin (2012): *Hegemonie. Politische Theorie nach Antonio Gramsci*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Osterkamp, Ute (2000): *Gesellschaftliche Widersprüche und Rassismus*, in: Rätznel, Nora (Hg.): *Theorien über*

Rassismus. Hamburg: Argument Verlag. S.55-73.

Paschukanis, Eugen (1991): *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe*, Berlin/Freiburg: Haufe Verlag.

Pêcheux, Michel (1982): *Language, Semantics and Ideology*, New York: St. Martin's Press.

Perinelli, Massimo (2015): *Triggerwarning! Critical Whiteness und das Ende der antirassistischen Bewegung*, Zitiert nach: <https://linksunten.indymedia.org/de/node/160010> – Zuletzt abgerufen am: 19. 8. 2016.

Pluth, Ed (2014): *Freeing Althusser from Spinoza: A Reconsideration of Structural Causality*, Zitiert nach: <http://crisiscritique.org/wp-content/uploads/2014/07/plut.pdf> – Zuletzt abgerufen am: 18. 8. 2016.

Postone, Moishe (1979): *Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch*, Zitiert nach: <http://www.krisis.org/1979/nationalsozialismus-und-antisemitismus/> - Zuletzt abgerufen am: 17. 8. 2016

Projekt Ideologietheorie (1979): *Theorien über Ideologie*, Berlin: Argument.

Pühretmayer, Hans (2002): *Antirassismus als emanzipatorisches Projekt und die Probleme antirassistischer Praktiken in Wien*, in: Demirović, Alex / Bojadžijev, Manuela (Hrsg.): *Konjunkturen des Rassismus*, Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 268-289.

Räthzel, Nora (2002): *Antirassistische Moral als Form der Ausgrenzung*, in: Demirović, Alex / Bojadžijev, Manuela (Hrsg.): *Konjunkturen des Rassismus*, Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 173-196.

Rehmann, Jan (2008): *Einführung in die Ideologietheorie*. Hamburg: Argument.

Reichelt, Helmut (2013): *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*. Freiburg: Ça ira Verlag.

Ritsert, Jürgen (1996): *Einführung in die Logik der Sozialwissenschaftlichen*, Münster: Westfälisches Dampfboot.

— (2002): *Ideologie. Theoreme und Probleme der Wissenssoziologie*, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Roediger, David (2007): *Wages of Whiteness. Race and the Making of the American Working Class*, London: Verso.

Ruf, Werner (1989): *Ökonomie und Rassismus*, in: Atrata u. a. (Hg.): *Theorien über Rassismus. Eine Tübinger Veranstaltungsreihe*, Hamburg: Argument. S. 63-85.

Salzborn, Samuel (2012): *Methoden der Arbeit mit historisch-politischen Theorien*, in: Kreisky, Eva u.a. (Hrsg.): *Theoriearbeit in der Politikwissenschaft*, Wien: Facultas. S. 47-61.

Sander, Lou (2010): *Schwarz – Weiß – Rot – Gold. (Anti)Rassismus im deutschen Kontext*, Zitiert nach: <http://interventionen.conne-island.de/04.html#t1> – Zuletzt abgerufen am: 18. 8. 2016.

Sayer, Andrew (2000a): *Key Features of Critical Realism in Practice: A Brief Outline*, in: ders.: *Realism and Social Science*. London: Sage. S.10-28.

— (2000b): *Realism and Social Science*, London: Sage.

— (2005): *The Moral Significance of Class*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sayer, Derek (1979a): *Marx's Method. Ideology, Science and Critique in Capital*. Sussex: The Harvester Press.

— (1979b): *Science as Critique. Marx vs. Althusser*, in: Mephram; Ruben (Hg.): *Issues in Marxist Philosophy, Vol. III*, Brighton: Harvester Press. S. 27-55.

Schmidt, Alfred (1962): *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, in: Adorno, Theodor W. / Dirks, Walter (Hrsg.): *Frankfurter Beiträge zur Soziologie. Band 11*. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.

Schmitt-Egner, Peter (1976): *Wertgesetz und Rassismus. Zur begrifflichen Genesis kolonialer und faschistischer*

Bewußtseinsformen, in: Backhaus, H.-G. (Hrsg. u.a.): *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie*. 8/9. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 350-405.

Schnädelbach, Herbert (1968): *Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung*, Zitiert nach: http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Schnadelbach_Ideologie.pdf – Zuletzt abgerufen am: 18. 8. 2016.

Seeßlen, Georg (1999): *Wie werde ich ein Rechtspopulist?*, in: *Jungle World* 47/99. Zitiert nach: <http://jungle-world.com/artikel/1999/46/29173.html> – Zuletzt abgerufen am: 18. 8. 2016.

Solomos, John (2002): *Making sense of Racism: Aktuelle Debatten und politische Realitäten*, in: Demirović, Alex / Bojadžijev, Manuela (Hrsg.): *Konjunkturen des Rassismus*, Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 157-173.

Terkessidis, Mark (1998): *Psychologie des Rassismus*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Wallerstein, Immanuel (1998a): *Ideologische Spannungsverhältnisse im Kapitalismus: Universalismus vs. Sexismus und Rassismus*, in: Ders. / Balibar, Étienne: *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg: Argument Verlag. S.39-48.

— (1998b): *Die Konstruktion von Völkern: Rassismus, Nationalismus, Ethnizität*, in: Ders. / Balibar, Étienne: *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg: Argument Verlag. S. 87-107.

Žižek, Slavoj (1994): *Introduction. The Spectre of Ideology*. In: Ders. (Hg.): *Mapping Ideology*. S. 1-22. Zitiert nach: https://analepsis.files.wordpress.com/2011/08/415_mapping-ideology-slavoj-zizek.pdf – Zuletzt abgerufen am: 18. 8. 2016.

Abstracts:

Diese Masterarbeit evaluiert die verschiedenen Versuche innerhalb der politischen Theorie den marxistischen Ideologiebegriff für eine Analyse von Rassismus fruchtbar zu machen. Zu diesem Zweck werden die beiden einflussreichsten Anknüpfungen an das Ideologiekonzept von Karl Marx gegenübergestellt: die Ideologietheorie im Anschluss an Louis Althusser und die Ideologiekritik im Anschluss an Georg Lukács und die kritische Theorie der Frankfurter Schule. Die neomarxistische Debatte um eine analytische Bestimmung von Rassismus, die in den 1990er Jahren im deutschen Sprachraum geführt wurde, bildet hierfür den Rahmen, wobei auch rassismustheoretische Arbeiten aus der französischen und angelsächsischen Diskussion in die Analyse miteinbezogen wurden.

Im ersten Teil der Arbeit werden die verschiedenen Ideologiekonzepte im Werk von Karl Marx behandelt, um danach zu zeigen wie diese in ideologietheoretischen und ideologiekritischen Rassismustheorien rezipiert und weiterentwickelt wurden. Danach wird durch eine Gegenüberstellung beider Theorieströmungen verdeutlicht, auf welchen unterschiedlichen erkenntnis- und gesellschaftstheoretischen Prämissen diese aufbauen und wie es möglich ist, sie trotz aller Differenzen im Detail miteinander zu kombinieren. Die These dabei ist, dass die Ideologietheorie es ermöglicht die affektiven, praktischen und diskursiven Momente von Rassismus im Kontext von gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und Kräfteverhältnissen zu erfassen, während sich die Ideologiekritik als Analyse der Bedingungen der Möglichkeit rassistischen Bewusstseins verstehen lässt. Damit schließen sich beide theoretischen Zugänge – entgegen der Meinung vieler ihrer VertreterInnen – keineswegs aus.

This master's thesis evaluates the different efforts in political theory to utilize the marxist concept of ideology for an analysis of racism. This is accomplished by contrasting the most influential elaborations of Karl Marx's notion of ideology: the ideology-theory following Louis Althusser and the ideology-critique following Georg Lukács and the Frankfurt School. The neomarxist debate on racism in the German-speaking area in the 1990s serves as the framework for this theoretical effort, while some works out of the french and Anglo-Saxon discussion are also addressed.

In the first part of the thesis the different concepts of ideology in the works of Karl Marx are treated, to show afterwards how these concepts are adopted and further developed in ideology-theoretical and ideology-critical theories of racism. Furthermore it will be shown, by a contraposition of both theoretical schools, on which distinct epistemological and socio-theoretical premises both of them are built on and how it is still possible to combine them, despite their

differences in detail. The assumption is, that ideology-theory makes it possible to make sense of the affective, practical and discursive moments of racism, in the context of social confrontation and the relations of social forces, while ideology-critique can best be understood as an analysis of the conditions for the possibility of racist consciousness. Therefore both theoretical schools are not necessarily mutually exclusive, even though that's what a lot of either one's proponents advocate.