



Magisterarbeit

Titel der wissenschaftlichen Arbeit

**d i f F é R A N C E –
Über Differenz und Assimilation,
Rassismus und Nation.
Zur Ungleichheitsdebatte in Frankreich**

Verfasser

Matthias Male, Bakk. phil.

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im November 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066/813

Studienrichtung lt. Studienblatt: Soziologie

Betreuerin: Ao. Univ. Prof. Dr. Anna Mona Singer

Inhaltsverzeichnis

VOR(W)ORT	3
EINLEITUNG	13
1. FRANZÖSISCHE NATIONSBILDUNG UND EINWANDERUNG.....	21
1.1. L'assimilation prénationale	23
1.2. Französische Revolution und Menschen- und Bürgerrechte.....	31
1.3. Nationalisierung und Kolonialisierung (in) der Dritten Republik	39
2. MODELL DER NATION, MODELL DER INTEGRATION.....	49
2.1. Gleichheit, Assimilation und Differenz am Beispiel der Affäre Dreyfus oder Von „Jüdischen Nationen“ zu „französischen Israelit_innen“	49
2.2. Zwei Modelle von Nation? – <i>Ius soli, ius sanguinis</i>	67
2.3. (Post-)Koloniales Immigrationsland Frankreich oder Das „ <i>republikanische Integrationsmodell</i> “... ..und sein „Scheitern“	77
3. RÉPUBLIQUE FRANÇAISE, RÉPUBLIQUE MULTICULTURELLE ET POSTCOLONIALE	92
3.1. (Vor-)Orte der Diskriminierung oder „In Frankreich haben wir keine ‚Ghettos‘“ oder La Banlieue – Schauplatz des „kolonialen Theaters“.....	98
3.2. „Le droit à la différence“ oder Neorassismus in Frankreich	114
3.3. (Un)Sichtbar?: Der Kampf gegen Diskriminierungen und die Forderung nach realer Gleichheit – Das Beispiel CRAN	122
RESUMEE	149
DANKSAGUNG.....	153
REMERCIEMENTS	154
LITERATURVERZEICHNIS	155
ABSTRACT	163
LEBENSLAUF.....	165

Vor(w)ort

Haben Sie schon einmal von einer „Identitätssuppe“ gehört? Nein? Nun, ich auch nicht, bis ich im Winter 2005 davon las, dass in Südfrankreich eine Gruppe eine solche Suppe braute und an Obdachlose ausschenkte. Das klang erst sympathisch, war aber schließlich doch eine eindeutig rechtsnationale Sache, hatte sie nämlich einen identitären Haken bzw. die Suppe einen Klumpen – viele Schweinefleischklumpen sogar, die die Suppe somit für auf sie Angewiesene muslimischen Glaubens ungenießbar machen sollten. Eine braune Brühe also – *eine* Lesart französischer Identität darin eingekocht.

Die Suppe stellte aber ohnehin nur das Obershäubchen eines turbulenten, ja – entschuldigen Sie die Fortführung der Küchenmetaphorik – kochend heißen Jahres 2005 dar. Die *loi du 23 février* (das *Gesetz vom 23. Februar*), welche die „positive Rolle“ der französischen Präsenz in den ehemaligen Kolonien – vor allem in Nordafrika – hervorheben und in den Lehrplänen von Schulen und Universitäten verankern sollte, entfachte eine große Debatte über die koloniale Vergangenheit Frankreichs. In einem „Journal Panorama“ wurde angesichts dessen von einem „explodierenden Druckkochtopf“¹ gesprochen: das vierzig Jahre lang tabuisierte Thema der französischen Kolonialvergangenheit war zu einer der heftigsten Diskussionen für die Republik geworden.

Am 8. Mai 2005 versammelte sich eine Reihe von Leuten – die Organisator_innen sprachen von 3.000, die Polizei von weniger als 1.000 – zum ersten *Marche des Indigènes de la République*². Das Datum des Aufmarsches hatte großen Symbolcharakter, stellt es doch einen nationalen Feiertag dar, an dem traditionell die Befreiung Frankreichs vom Nationalsozialismus gefeiert wird. 2005 war noch dazu das sechzigste Jubiläum. Die „*Indigènes*“ wiesen darauf hin, dass der 8. Mai jedoch gleichzeitig einen nationalen Trauerfeiertag darstelle. Es gab nämlich noch ein

¹ Journal Panorama vom 27.02.2006

² „*Indigènes*“ ist ein Ausdruck der Kolonialzeit und bezeichnete die in den Kolonien ansässige – die „indigene“ – Bevölkerung. Der Begriff hat die Konnotation, die bei uns „Eingeborene_r“ hat, allerdings findet sich im Wörterbuch kein simples Pendant zu unserem Begriff des „Einheimischen“. Später wurde der Begriff speziell für die in der französischen Armee dienenden Soldaten, Offiziere und Unteroffiziere verwendet, die aus den Kolonien stammten. Als solcher war der Begriff bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges gebräuchlich.

anderes Ereignis, das an diesem Tag exakt sechzig Jahre zurücklag: Die brutale Niederschlagung eines Aufstandes der einheimischen Bevölkerung in Sétif, einem Ort in Algerien seitens französischer Truppen, der mehrere Tausende Menschen zum Opfer fielen. Das Manifest der „*Indigènes*“, das von mehreren Tausend Menschen unterschrieben wurde, moniert die schlechte soziale Randstellung und prekären Lebensverläufe der „populations issus de l’immigration“ („Bevölkerungsgruppen mit Migrationshintergrund“); die die „indigenisierten“ Bewohner_innen der Vorstädte betreffenden Diskurse und Politiken werden als Fortsetzungen des „kolonialen Musters“ beschrieben: „La France a été un Etat colonial. (...) La France reste un Etat colonial. (...) La décolonisation de la République reste à l’ordre du jour. (...) La République de l’Egalité est un mythe.“³ Durch die Datumswahl des Marsches zeigten die „*Indigènes*“ auf, dass gerade die nationale Geschichtsschreibung dekolonisiert gehört.

Im August des Jahres 2005 hinterließen verheerende kurz aufeinander folgende Brände in mehreren Pariser Wohnhäusern, die in einem extrem desolaten Zustand und in denen hauptsächlich Asylwerber_innen und Immigrant_innen afrikanischer Herkunft untergebracht waren, zahlreiche Tote. Dies schockierte die Öffentlichkeit und löste eine große Debatte über die schlechten Lebensbedingungen und die Lage von Asylwerber_innen und „*Sans-Papiers*“⁴ aus.

Vorort. Im November schließlich kam es zu den großen, mehrere Tage andauernden sogenannten „émeutes“ („Unruhen“) in den „*Banlieues*“⁵ (Vorstädten). Die so genannten „Unsichtbaren Frankreichs“, die gerade zu den „sichtbaren Minderheiten“ gehören, machten sich hör- und sichtbar, traten ins Rampenlicht – wenn die Landkarte Frankreichs im Fernsehen war, dann waren alle Orte und Punkte, die sonst in Vergessenheit geraten, brennend hell

³ Collectif les mots sont importants (2008): *Nous sommes les indigènes de la République! Appel pour des Assises de l’anti-colonialisme post-colonial*. http://lmsi.net/article.php3?id_article=336 (16. 01. 2005) am 16. 09. 2008: „Frankreich war ein kolonialer Staat. (...) Und Frankreich bleibt ein kolonialer Staat. (...) Die Dekolonisierung bleibt auf der Tagesordnung. (...) Die Republik der Gleichheit ist ein Mythos.“ (Übersetzung MM)

⁴ „*Sans-Papiers*“ sind irreguläre („illegal“, d.h. illegalisierte) Immigrant_innen, also Menschen, die ohne Papiere (sans papiers) sind und keine offiziellen Aufenthaltstitel haben.

⁵ Das Wort „*banlieue*“ kann einen einzelnen Vorort bezeichnen, im Allgemeinen bezeichnet es jedoch eine Ansammlung von vielen Vororten im Sinne eines Vorortgürtels (ähnlich wie das englische Wort „suburb“).

erleuchtet. Es war eine explosionsartige Manifestation aufgestauter Unzufriedenheiten basierend auf Diskriminierung und sozialer Segregation im öffentlichen Leben, auf dem Arbeitsmarkt, auf dem Wohnungsmarkt, auf dem Bildungsmarkt. (Wobei auch darauf hingewiesen werden muss, dass in Frankreich zwar seit Jahren täglich Autos brennen, bei den „émeutes“ es sich aber um das „Überschreiten einer Schwelle“⁶ handelte.)

Vor Ort. Ein Jahr darauf war ich dann selbst vor Ort in Paris, um dort im Rahmen des Austauschprogramms Erasmus ein Auslandsstudienjahr an der Université Paris 8 – Vincennes/St. Denis in der Pariser Vorstadt St. Denis zu absolvieren. In meinem Rucksack hatte ich damals abgesehen vom generellen Interesse am Studium und Leben in der großen, alten Hauptstadt eines mir fremden, neuen Landes auch bereits die Idee, mich an die hier vorliegende Arbeit über die Debatten um *Gleichheit und Differenz in Frankreich* zu machen. Förmlich wie ein Schwamm sog ich in diesem Jahr alle Eindrücke auf, sammelte Texte, Quellen etc. Es war eine aufregende Zeit, um in Frankreich anzukommen. Ein spannendes Jahr, die „émeutes“ jährten sich gerade das erste Mal und waren noch (politisch, universitär, medial) in aller Munde. Das Thema war omnipräsent. Kurz nach meiner Ankunft kam ein kontroversieller Film mit dem Titel *Indigènes* in die Kinos, in dem es um die Rolle von Mitgliedern der französischen Armee aus den ehemaligen Kolonien ging. Diese Soldaten, die vor allem aus nordafrikanischen Ländern, aber auch beispielsweise aus dem Senegal kamen, waren maßgeblich an der Befreiung Frankreichs beteiligt, einem Land, das sie zuvor nie betreten hatten und nachher wieder verließen. Nach dem Krieg waren sie vergessen. Am Tag, als der Film herauskam, verkündete Premierminister Dominique de Villepin, dass die „*Indigènes*“ ab sofort endlich dieselben Pensionen ausbezahlt bekämen wie die französischen Veteranen und somit eine große Ungerechtigkeit aus der Welt geschafft wäre – allerdings erfolgten die Zahlungen nicht rückwirkend oder im Sinne einer Rehabilitation. Das Thema erreichte mich noch in Form einer weiteren Kontroverse, nämlich in der Debatte um die Eröffnung des *Musée du Quai Branly*. Sie drückt sich bereits in der Tatsache aus, dass das Museum nach der Straße benannt ist, an der es liegt, und der Name keine

⁶ Auf die „Schwelle“ werden wir im Laufe der Arbeit noch des öfteren zu sprechen kommen.

Referenz darauf gibt, was dort zu sehen ist. Mit dem Museum, das das Vorzeigeprojekt und Liebkind des ehemaligen Staatspräsidenten Jacques Chirac war – es scheint, als müsse in Frankreich jeder Präsident eine monumentale Spur in Form eines Museums hinterlassen – handelt es sich um das „Museum der Künste und Zivilisationen von Afrika, Asien, Ozeanien und Amerika“, kurz aller nicht-okzidental Zivilisationen. Als Subtext steht auf der Homepage heute: „Là où dialoguent les cultures“⁷. Kritisiert wurde, dass im Rahmen des Projektes anfangs in evolutionistischen Begriffen von der auszustellenden „art premier“ („ersten Kunst“) oder auch „art primitif“ (primitiven Kunst) gesprochen wurde und dass sich somit, verschärft durch die Tatsache, dass ein Großteil der Exponate zuvor im *Musée de l'Homme* (Museum des Menschen) ausgestellt war, die Frage aufdrängte, was denn genau als Kunst und was als Kultur definiert werde. Auch die Architektur Jean Nouvels unterstreicht diese Frage. Einerseits beeindruckt sie durch von Pflanzen bewachsene Mauern und dadurch, wie die Natur in das Ensemble integriert ist, andererseits stößt per⁸ sich genau daran. Es wäre unvorstellbar, so eine natürliche Architektur bei einem „Museum für okzidentale Kunst und Zivilisation“ zu sehen. Die Natur ist hier jedenfalls „nicht im Griff“, per begibt sich in den „Dschungel“, gleich neben dem Eiffelturm...⁹ Weiters ist klar, dass die Akquisition eines Großteils der Exponate auf die Kolonialzeit und regelrechte Raubzüge bzw. erzwungene Verkäufe zurückgeht. Darunter sind auch vier maorische Köpfe zu zählen, die von Neuseeland zurückverlangt werden. Frankreich sperrt sich aber gegen eine Rückgabe – die Köpfe müssten als menschliche Reste der Bioethikgesetzgebung unterstellt sein und zurückgegeben werden; als Kunstwerke werden sie aber derzeit der Kunstgesetzgebung unterstellt und als unabkömmlich für die französischen Sammlungen definiert.

Mein Studienjahr war außerdem die ganze Zeit hindurch extrem stark durch den Präsident_innschaftswahlkampf geprägt, der in Frankreich vollkommen anders und vor allem viel größer – „pompöser“ – abläuft, als ich das aus

⁷ Musée du Quai Branly 2008: „Da, wo die Kulturen miteinander in Dialog stehen.“

⁸ Zu der Schreibweise „per“ als Ersatz für „man“ siehe weiter unten.

⁹ Das vor wenigen Jahren eröffnete Museum of the American Indian auf der Mall in Washington, D.C. erinnert mich sehr daran. Die zuvor im Museum of Natural History ausgestellten „Indiander“ bekamen auch ein neues Museum, das architektonisch auf Natürlichkeit baut.

Österreich gewöhnt war – das Präsident_inamt selbst hat dort größere Ausmaße, dem weitreichende Machtbefugnisse erteilt sind. Der Kandidat Nicolas Sarkozy, der zuvor als Innenminister die Vorstädte am liebsten „mit einem Kärcher gesäubert“ und vom „Abschaum“ befreit hätte¹⁰, einerseits und andererseits die Ansage der sozialistischen Kandidatin Ségolène Royal, groß angelegte Reformen zu starten, die zur Ausrufung der *Sechsten Republik* führen sollten, machten deutlich, dass es sich hier um Substanzielles handelte.

Ich fühlte ich mich sehr wohl in Paris – vieles war mir aber auch sehr „fremd“ (*étrange*), mutete mich sonderbar (*étrange*) an. Ich war ein *étranger*, also ein Fremder, ein Ausländer (es ist im Französischen dasselbe Wort). Ich merkte unweigerlich, dass ich in einer großen Metropole gelandet war, wo sich unglaublich viele Wege kreuzen. Ich bemerkte auch, dass sehr viel Wert auf Kultur und Tradition gelegt wird, vieles auf langer Geschichte aufbaut, sich auf sie formelhaft beruft und in ihr stecken bleibt, in Konventionen vertieft. (Die uns willkommen heißen Integrations- und Sprachkurse waren Lektionen französischer Bilderbuchkultur – Paris, Film, Chanson...) Die vielen Fahnen in bleu, blanc, rouge, die allgegenwärtig les- und hörbare Formel *Liberté, Égalité, Fraternité*, der Élysépalast, die große staatspersönliche Rolle des Präsidenten und des Wahlkampfes ließen mich nie vergessen, dass ich mich in *La France* befand – all das gab mir manchmal das Gefühl, in einer „Monarchie ohne König_in“ zu sein, mit dem Laizismus als nationaler Staatsreligion. In Paris, obwohl viel größer und internationaler, kam mir manches starrer vor als in Wien. In der wunderschönen „Stadt der Liebe“ liegt die Liebe zu Romantik, Schönheit und Künsten in der Luft; zu Innovation nicht allzu sehr. Starr kamen mir vor allem die unterschiedlichen Grenzen vor. Ich stieß andauernd an die symbolischen und realen Grenzen zwischen der Hauptstadt und ihren Banlieues. Die Stadt Paris mit ihren etwa 2,2 Millionen Einwohner_innen befindet sich inmitten der *Île de France*, die mit ihren mehr als 11 Millionen Einwohner_innen das große (Ballungs-) Zentrum, das Herz, also eben die „Insel“ Frankreichs darstellt. Im Großraum Paris gibt es acht Tarifzonen des

¹⁰ Als der damalige Innenminister Sarkozy sich im Juni 2005 in die „Cité des 4000“, eine große Vorstadt-Wohnsiedlung, begibt, nachdem dort ein elfjähriges Kind von einer abgelenkten Kugel getötet worden war, spricht er davon, dass die Wohnsiedlung von den „vouyous“ („Gaunern“) „gesäubert“ („nettoyer“) weden müsse; ein paar Tage später bestätigt er, dass sich das Bild des „nettoyer au Kärcher“ („Säuberns mit dem Kärcher“ [Staubsauger]) aufdränge. Im Oktober 2005 spricht er von einer Gruppe von Jugendlichen als „racaille“ („Abschaum“).

öffentlichen Verkehrsnetzes, mit jeder wird es deutlich teurer, die, die am weitesten entfernt wohnen, das sind zumeist die Unterprivilegierten, fahren am längsten und zahlen am meisten. Die Anbindungen sind mäßig, mit Noctiliens (Nachtbussen) sieht es noch trister aus, und schon ab dem frühen Abend werden gewisse „*zones sensibles*“ („sensible Zonen“) nicht mehr angesteuert. Extrem sind auch die symbolischen Grenzen der Stadt Paris – mit Paris ist nämlich grundsätzlich immer Paris „*intramuros*“ („innerhalb der Mauern“) gemeint. Gibt es zwar keine Stadtmauern im buchstäblichen Sinn, so fungieren als solche doch symbolisch und geographisch genau an dieser Stelle die große Stadtautobahn, der *périphérique*, der sich fest um die Stadt schlingt, die „Zonengrenze“ der Öffentlichen Verkehrsmittel (die Zonen eins und zwei intra-, alle anderen extramuros) und die Bezirksgrenzen (Paris hat zwanzig Bezirke). Zusätzlich wird dieser Ring nun auch noch durch drei Straßenbahnenlinien verstärkt. Diese symbolische Mauer hat zahlreiche Tore, die auch tatsächlich so heißen: cisseits jeweils „*Porte de Paris*“ und transseits immer „*Porte de...*“ mit dem jeweiligen Namen der Vorortschaft. Das sind also die Tore in die *Banlieue*, ein Wort, das aus dem Mittelalter stammt und „Bannort“ bedeutet, „dort, wo der Galgen steht“. Die Mauern bestimmen – dieseits oder jenseits sagt alles, teilt alles, strukturiert den Alltag und jede seiner Handlungen.

Ich war nach Frankreich übersetzt und befand ich mich dort während des gesamten Jahres permanent in verschiedensten Übersetzungsprozessen. Ist nicht jede (menschliche) Kommunikation eine Übersetzungsleistung? Auch diese Arbeit sehe ich als Übersetzung, als einen Versuch der Übersetzung. Damit auch die Leser_innen ein wenig mitübersetzen können, war es mir sehr wichtig, viele der Begriffe und Zitate im französischen Original stehen zu lassen und dann selbst zu übersetzen. Meine Arbeit möchte ich an folgender Prämissen orientieren:

„Übersetzung ist unmöglich. Fangen wir also an.“¹¹

À propos Übersetzung bzw. zu meiner Schreibweise von Geschlecht. Was die Schreibweise des „_“ statt des „Binnen-Is“ betrifft, also z.B. „Leser_in“ anstatt

¹¹ Buden 2008: <http://translate.eipcp.net/transversal/1206/buden/de> am 9.4.2008

„LeserIn“, so bin ich nicht alleine. Vielmehr handelt es sich zwar um eine noch relativ unbekannte, sich aber rasch zunehmender Beliebtheit erfreuende Schreibweise, die ihren Ausgang von den *queer theories* nahm und immer weitere – bis dato noch hauptsächlich queere und wissenschaftlich-akademische – Kreise zieht. Den Vorschlag dazu brachte Steffen Kitty Hermann in seinem Artikel *Performing the Gap - Queere Gestalten und geschlechtliche Aneignung* in die Diskussion ein.¹² Der „Gap“ zeigt die Vielfalt an Geschlechtervarianten auf, jenseits von „er“ und „sie“, durch welche sich nicht alle repräsentiert fühlen. Der „Gap“ wird als Leerstelle zwischen „männlicher“ und „weiblicher“ Form eingefügt und durch den „_“ markiert: „[E]ine Leerstelle anzusehen schlägt sich in ihr dialektisches Gegenteil um, die Leerstelle verweist so auf Vorhandenes. Im Sinne der Unterstrichvariante auf Menschen, die gesellschaftlich und strukturell unsichtbar gemacht werden.“¹³ Durch den „_“ wird die Geschlechtsbinarität aufgebrochen, es wird ein Raum „in-between“ ge- und eröffnet bzw. wird dieser sichtbar gemacht, in dem sich einfinden kann, wer sich nicht durch „männlich“ oder „weiblich“ definiert sehen oder dorthin zu-, eingewiesen wissen möchte. Mehr als das, es wird „ein politischer Raum widerständiger Praktiken eröffnet, der keine Voraussetzungen macht.“¹⁴ Keine biologischen, psychologischen, körperlichen, konformisierenden Voraussetzungen.

Und eine weitere Schreibweise, die ich einführen möchte, ist, dass „per“ stets an Stelle von „man“ steht. Wie beim Altenglischen „man“ und Altfriesischen „ma“, „me“ handelt es sich beim (Althoch-) Deutschen „man“ um eine Abschwächung des Wortes „Mann“ (Mann, Mensch) zum unpersönlichen Pronomen.¹⁵ Es wird oft behauptet „man“ sei nicht männlich, es sei unpersönlich und meine alle (mit). Dem möchte ich entgegnen, dass zumindest die Homophonie zu „Mann“ nicht „übertönbar“ ist. Ich wollte auf den Einsatz des Indefinitpronomen nicht verzichten, wollte es nicht durch Passivkonstruktionen oder anderswie umgehen müssen. Daher steht in dieser Arbeit „per“. Es steht als Abkürzung von „Person“. Person ist ein Substantiv

¹² Herrmann (2008): *Performing the Gap - Queere Gestalten und geschlechtliche Aneignung*. <http://www.gender-killer.de/wissen%20neu/texte%20queer%20kitty.htm> am 12.3.2008.

¹³ Gudrun Perko zit. in *Raum für _!*, auf www.diestandard.at, am 26.10.2008.

¹⁴ Herrmann (2008): ebd.

¹⁵ Kluge 2002: 594

femininum der deutschen Standardsprache. Der Begriff entwickelte sich aus dem mhd. Begriff „person[e]“ und geht auf den lateinischen Begriff „persona“ für „Charakter, Rolle“ aber auch die „Maske des Schaupieler“ zurück.¹⁶ In dieser Bedeutung, die der soziologischen Definition sehr nahe kommt, möchte ich ihn verwenden: die Person als Trägerin sozialer Rollen, als Maske auf der „Bühne Gesellschaft“; die Person als Mensch und individuelles Wesen. Die Person wird also zum (unpersönlichen) Indefinitpronomen. Ebenso verhält es sich dann mit den Ableitungen: „jeperd“ und „nieperd“ statt „jemand“ und „niemand“. (mhd. „ieman“, „iemen“; das „-d“ ist laut Kluge erst „neuhochdeutsch angetreten“ und hat sich zu „je“ und „Mann“, „man“ dazugesellt; ich lasse es auch stehen.) Jedermann wird zu jedper.¹⁷ In Diskussionen vorab erkannte ich Akzeptanz für „per“ und wenig Toleranz für die Ableitungen. Weitere, persönliche, Sprachinterventionen: die/der wird zu dier, des(sen)/der(en) → ders(en), der/dem → derm, den/die → dien, einer/einem → einerm, er/sie → sier, sein(e)/ihr(e) → sehir(e). Ich habe stets darauf geachtet, dass die Formen leicht aussprechbar sind. Es stellte sich die Frage (in Diskussion mit den Teilnehmer_innen des Dipland_innenseminars), ob die „verqueerende“ Form, in andere (zeitliche, gesellschaftliche) Kontexte projiziert, das Nicht-Repräsentierte sichtbar macht oder das Nicht-Repräsentierte vielmehr verschleiert und somit die Nicht-Sichtbarkeit noch einmal durch die Verqueerung unsichtbar(er) gemacht wird. Insofern schreibe ich beispielsweise im Kontext der Französischen Revolution von der Staatsbürgerschaft, im Ausblick auf neue Formen aber von der Bürger_innenschaft.

Wenn ich auf diese Art und Weise schreibe, tue ich dies nicht, um feministische, sprachwissenschaftliche Leistungen zur Durchsetzung des Binnen-Is zu schmälern. Diese Leistungen weiß ich sehr zu schätzen, ohne sie wäre ich niemals in diese Auseinandersetzung gekommen. Ich sehe die vorliegende Arbeit als einen Ort, an dem experimentiert werden darf, als einen Ort, mich meiner Ausgeliefertheit an die Sprache, den sprachlichen Zwängen gegenüber zu stellen – mit ihnen und gegen sie. Das Binnen-I ist sehr wichtig,

¹⁶ Kluge 2002: 691

¹⁷ „per“ könnte in queerer Lesart auch als Abkürzung für „pervers“ stehen, insofern handelte es sich bei „per“ dann um ein_en queer_kwir(r) pervertierten/s „man“.

ich möchte aber aufzeigen, dass es sich dabei um keine abgeschlossene Diskussion handelt. Dass wir uns darauf nicht ausruhen können. Als Soziologin „muss“ ich mit Binnen-I schreiben, ich finde das auch gut so. Ich finde aber, dass auch weitergegangen werden darf und sogar muss. Gerade das Binnen-I löste eine Auseinandersetzung aus, die mich dazu anhält, auch außerhalb dieser *zwei* Geschlechterkategorien zu denken.

Ich bin mir im Klaren darüber, dass die vielen „_“ mühsam für die Lektüre sind, dass der Lesefluss gestört wird. Das aber ist im Übrigen ein Standardargument gegen Veränderungen solcher Art. Gerade auch gegen die Einführung des Binnen-Is wurde es häufig vorgebracht. Ich finde diese „Störung“ wichtig. Lassen wir sie zu.

Das Binnen-I ist heute in vielen Bereichen gängig. Aus den Texten vieler öffentlicher Bereiche ist es nicht mehr wegzudenken. Das ist sehr beachtlich. Besonders auch im Vergleich zu Frankreich, wo es sehr selten passiert, auf eine Sprache, die auf „beide“ Geschlechter eingeht, zu stoßen. Mehrmals hörte ich den Satz: „Vielleicht geht das im Deutschen, aber im Französischen kann man das einfach nicht so schreiben und sagen.“ Und hier habe ich jetzt schließlich wieder die Brücke geschlagen zur Arbeit über die französischen Auseinandersetzungen zu *Gleichheit, Assimilation* und *Differenz*.

Einleitung

„Fremd ist der Fremde nur in der Fremde.“
Karl Valentin

difféRANCE – *différence* und *France*: Diese Begriffe sollen die Arbeit eröffnen. Frankreich ist der Schauplatz, die „nationale Beschränkung“ dieser Arbeit, wobei genau diese Beschränkung zum Thema gemacht wird. Mit dem Begriff der *différence* (*Differenz*) werden *Differenzen* als *kulturelle* angesprochen, die gerne von „Kulturkrieger_innen“ jeder Couleur als essentielle, als essentialistische Unterschiede, als radikale und unüberwindbare Grenzen zwischen verschiedenen Kulturen oder Gruppen dargestellt werden. Es gilt dagegen, eine Vorstellung in Anschlag zu bringen, wie sie Stuart Hall vorschlägt, nämlich eine

„*Differenz*‘, die *positional*, *konditional* und *konjunkturell* ist und eher Derridas Begriff der *différence* entspricht [als der essentialistischen ‚Differenz‘, Anmerkung MM], obwohl wir, wenn wir daran interessiert sind, Politik zu machen, den Begriff nicht ausschließlich durch ein endloses Gleiten des Signifikanten bestimmen können. Wir haben immer noch eine Menge Arbeit vor uns, um den Begriff Ethnizität, so wie er im herrschenden Diskurs funktioniert, von seinen Äquivalenzen mit Nationalismus, Imperialismus, Rassismus und dem Staat zu entkoppeln“¹⁸.

In der vorliegenden Arbeit befasse ich mich in diesem Sinne mit *Differenz* und *Assimilation*, mit *Rassismus* und *Nation* in Frankreich. Es soll die Art und Weise beleuchtet werden, in der in Frankreich über *Differenz* gesprochen wird bzw. gesprochen werden kann. Es soll erarbeitet werden, auf welchen Strukturen und Geschichten dieses *Sprechen(-Können)* beruht und inwiefern es sich in den letzten Jahren verändert hat bzw. im Begriff ist, sich weiter zu verändern. Es geht mir dabei vor allem um den Versuch einer *Entflachung* des öffentlich-medialen Diskurses: Worum geht es da genau, wenn von „Vorstadtunruhen“ gesprochen wird? Wer sind die darin involvierten Akteur_innen? Wer wird unter den in den Wohnsiedlungen ansässigen „*jeunes*“ („Jugendlichen“) verstanden? Was verbirgt sich an Geschichten und Widersprüchlichkeiten hinter Begriffen wie „*les immigrés*“ („die Eingewanderten“), „*les étrangers*“ („die Ausländer“), „*les Noirs*“ („die Schwarzen“), „*les Arabes*“ („die Araber“), „*les Beurs*“ („die Araber“

¹⁸ Hall 1994: 22

verlanisiert¹⁹), in einem Land, in dem es „keine Frage der zweiten Generation gibt“²⁰, weil alle Staatsbürger_innen „gleich“ sind? Was macht die Diskussion (in) Frankreich spezifisch? Die Fragen, die mich die ganze Arbeit hindurch begleiten: *Wer* ist fremd? *Wie* wird das Fremde gedacht? *Wodurch* wird es gemacht? Und *was* bedeutet es?

„The other has been at the center of French society’s questioning of itself throughout the nineteenth and twentieth centuries, when it increasingly came in contact with foreigners through colonization and decolonization, wars, the collapse of great empires and the coming of refugees, stateless people, new French and new foreigners, the development of mass migration and family reunion. In more recent times these immigrants have participated in the life of the city and are no longer simply workers. The globalization of exchanges and migratory flows has meant that the daily and private life of the Other has entered more general public life, when in the past she/he was confined to an exoticism and a cultivated curiosity, or restricted to the public field of work, associations and trade unions.“²¹

In einer Welt-Zeit, in der Globalisierung stärker und schneller voranschreitet, in der alles fließt und in ständiger Bewegung ist – Kapital, Waren, Ideen, Identitäten, Menschen (als Waren) –, in einer sich vereinheitlichenden EU gibt es Phänomene, zu denen Migration gehört, die viele Länder „gleichermaßen“ erfassen und sich in ihnen ähnlich gestalten. Zumindest wird es so dargestellt, scheinbar ist dies so. Aber es gibt nationale Traditionen und Geschichte, die die Länder unterscheiden, die der jeweiligen Länder Ansichten zu bzw. das Formulieren von Fragen in Bezug auf „das Fremde“ oder „die Fremden“ und die konkreten Migrationspolitiken voneinander – weiterhin – unterscheiden. Für die Geschichte Frankreichs zentral sind die das Staatswesen komplett umwälzenden Forderungen, die im Zuge der *Französischen Revolution* 1789 gestellt wurden, die ein paar Jahre darauf folgende Gründung der Republik, die Nationalisierung während der *Dritten Republik* (1870-1940), die gleichzeitig stattfindende imperialistische Kolonialpolitik, die das Land spaltende *Affäre Dreyfus* (mit ihrem Höhepunkt im Jahre 1898) und der *Laizismus*, die strikte Trennung zwischen Kirche und Staat (im Jahre 1905 im Gesetz verankert).

¹⁹ Bei „Verlan“ handelt es sich um ein Sprachphänomen, um eine Kunstsprache, in der die Silben der Wörter umgedreht werden (am einfachsten ist das bei zweisilbigen Wörtern, in den anderen Fällen treten unterschiedliche „Regelungen“ in Kraft). Eine solche Umkehrung stellt bereits der Begriff Verlan dar, das Grundwort ist „à l’envers“ und bedeutet „umgedreht, verkehrt.“ Die Sprache wird vor allem von Jugendlichen gesprochen. Ursprünglich wurde sie ausschließlich mit der Banlieue identifiziert und war ein wichtiges Element französischen HipHops. Durch letzteren verbreitet, drang sie teilweise auch in den „französischen Mainstream“ vor.

²⁰ Noiriel 2001

²¹ Wihtol de Wenden 1998: 85f.

Im ersten Kapitel *Französische Nationsbildung und Einwanderung* werde ich das nationale Selbstverständnis der französischen Nation und die dieser zu Grunde liegenden Konzepte näher beleuchten und sie als Rahmen aufspannen, um dann die weiteren Aspekte der Arbeit in diesen einspannen zu können. Gleich hier möchte ich vorwegnehmen, dass das französische als ein *republikanisches Nationsverständnis* gilt:

„Der Ausdruck ‚republikanisch‘ bezieht sich nicht alleine auf die Verfassung der politischen Institutionen, sondern auch und in erster Linie auf eine politische Philosophie, nach der die Institutionen und dort vor allem die Schule sich mit dem Universellen, dem Fortschritt, der Aufklärung, den staatsbürgerlichen Rechten und Pflichten identifizierte.“²²

Bezug nehmend auf die pränationalen Strukturen, die im *Ancien Régime* das Staatswesen formten und assimilierend wirkten, möchte ich an Hand der Französischen Revolution und der *Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte* im Jahre 1789 darstellen, auf welchen Prinzipien – hinsichtlich *Gleichheit*, *Differenz* und *Assimilation* – das französische Nationskonzept beruht, und wie diese nachfolgend politisch ausgestaltet wurden. Da die Herausbildung des modernen Frankreich ohne Einwanderung nicht denkbar ist, wird ihre Thematisierung von Beginn an miteingespannt. Besonders in der „nationalen Hochzeit“ der *Dritten Republik* kommt der Formulierung der „Fremden“ eine bedeutende Rolle zu. Hier werde ich besonders auch die Rolle des „Universalismus als Rassismus“²³, das Zusammenspiel von Kolonisation und allgemeiner Schulpflicht sowie zivilisatorischer Mission eingehen.

Im zweiten Kapitel *Modell der Nation, Modell der Integration* befasse ich mich eingehend mit der sich in der *Dritten Republik* zutragenden *Affäre Dreyfus*, in der die Diskussionen um *Gleichheit*, *Assimilation* und *kulturelle Differenz* sich exemplarisch zuspitzen. Dann widme ich mich anschließend an die im ersten Kapitel herausgearbeiteten verschiedenen Konzepte und Prinzipien der Frage, in welches *Modell* von Nation diese mündeten? Der klassische Gegensatz des deutschen Nationsmodells basierend auf *ius sanguinis* und des französischen Nationsmodells basierend auf *ius soli* wird mich hier beschäftigen. Jedoch auch die Frage, inwiefern diese Entgegensetzung selbst „republikanische Ideologie“ ist und nicht (mehr) der Realität entspricht. Als „republikanisch“ wird auch das französische „*Integrationsmodell*“ bezeichnet, das ich

²² Dubet 1993: 106

²³ Vgl. Balibar 2006: 229ff.

nachfolgend unter die Lupe nehmen werde. Auf welchen Prämissen es basierte und wie „gut“ es „funktionierte“, welche Maßnahmen darin gesetzt wurden, soll ausführlich behandelt werden. Das Augenmerk soll vor allem auch auf das „Funktionieren“ des „Modells“ in der *Fünften Republik* gerichtet werden, die seit 1958 bis heute besteht. Die ehemaligen Kolonien sind nunmehr unabhängig, es handelt sich um die *Postkoloniale Phase*, Einwanderung findet unter neuen Vorzeichen statt. Gleichzeitig dienen die Exkolonien Frankreich weiterhin als Migrationsraum. Auch wenn hinter vorgehaltener Hand (oder auch nicht) eine „europäische Einwanderung“ bevorzugt wird, von „ethnischen Quoten“ und „schwieriger Assimilierbarkeit“ der Nicht-Europäer_innen hier die Rede ist, werden in den folgenden „*Trentes Glorieuses*“, den „dreißig goldenen Jahren“ wirtschaftlicher Prosperität, dennoch Migranten (hauptsächlich war diese Migration eine temporäre alleinstehender Männer, also vergleichbar mit den Gastarbeitern in Österreich) aus den ehemaligen Kolonien offensiv angeworben. Als die Wirtschaft in den 1970er Jahren stockt und die Eingewanderten dennoch bleiben, stellt dies das *republikanische Integrationsmodell* vor große Probleme, seine „Wirksamkeit“ wird in Frage gestellt. Mehr noch, die neuen Realitäten stellen allgemeiner den *Französischen Universalismus* in Frage. Aufschlussreich ist da folgendes Zitat Friedrich Balkes in seiner Einleitung zu *Schwierige Fremdheit*:

„Dem typischen französischen Dreischritt – soziale und ökonomische Integration, politische Partizipation, kulturelle Assimilation – ist die ‚Basis‘ weggebrochen. In dem Maße, wie die neuen Einwanderer, aber auch die kulturell assimilierten Nachkommen früherer Einwanderergenerationen nicht mehr automatisch Eingang in die industrielle Arbeitswelt finden, büßen auch die politischen Partizipationsangebote und die kulturellen Vorgaben einer an ‚westlichen‘ Dispositionen und Werten orientierten Kultur ihre Ausstrahlungskraft ein. Gab es in Zeiten wirtschaftlicher Prosperität kaum Gründe für die ‚Fremden‘, ihre ‚Andersheit‘ kulturell und politisch gegen die Mehrheitskultur der Einheimischen zur Geltung zu bringen, beantworten sie heute ihre wachsende wirtschaftliche und soziale Deprivation mit der Bildung ethnisch oder religiös definierter Gemeinschaften, die sich zwischen Staat und *citoyen* schieben. Diese Entwicklung muss vom Staat mit besonderem Misstrauen beobachtet werden, dessen republikanisches Selbstverständnis ihm verbietet, zwischen sich und dem einzelnen intermediäre Gemeinschaften zuzulassen.“²⁴

Im dritten Kapitel *République française, République multiculturelle et postcoloniale* schließlich beschäftigte ich mich mit diesem „Zulassen“, ich lege dar, wie *Frankreich als multikulturelle und postkoloniale Republik* ausgestaltet wurde und weiter ausgestaltet wird/werden kann. Welche Probleme es für das französische Establishment darstellt, dass sich in

²⁴ Balke 1993: XIV

Frankreich plötzlich verschiedene bis dato unsichtbare (kulturelle) Gruppen zu Wort melden. Es zeigt sich das Bild einer zutiefst gespaltenen Gesellschaft, wo wenig Platz für soziale Mobilität ist und in der eine Elite mit Vehemenz ihre Privilegien verteidigt, während große Teile der Bevölkerung *am Rande* stehen. Dies – besonders in den urbanen Zonen – in Frankreich auch buchstäblich und geographisch. Um ein konkretes Beispiel der spatialen und sozialen Segregation zu geben – und weil sie einen großen Anteil meines Forschungsinteresses ausmacht –, mache ich zu Beginn des dritten Kapitels einen ausgedehnten Ausflug in die *Banlieue*, in die Vorstädte – in die *Vororte der Diskriminierungen*. Drei Koordinaten finden sich hier auf der „Wanderkarte“ – erstens die konkreten Maßnahmen der auf ethnische Kriterien rekurrenden französischen Wohnraumpolitik, die ganz maßgeblich an der Gestaltung der Vorstädte mitgewirkt haben und sie zu dem machten, was sie heute sind; zweitens die theoretische Diskussion über (französische) „*Ghettos*“ (es geht auch darum, dass ich sehr aufpassen muss, wenn ich wie im ersten Punkt sage „zu dem machten, was sie heute sind“, weil genau auch dieses Sprechen bestimmte Ideologien transportieren kann); und drittens ein postkolonialer Ansatz, in dem die *Banlieue* als *Schauplatz des kolonialen Theaters* interpretiert wird. Danach wird das Augenmerk auf die in Frankreich hitzigst geführte *Recht auf Differenz*-Debatte gelegt. Ist es egal, wie manche Theoretiker_innen es vermuten lassen, *wer* es beansprucht und zu welchem Zweck? Ist das Formulieren dieses Rechtes in jedem Fall „neo-rassistisch“? Dass die *Neue Rechte* es stark für sich vereinnahmte und den Antirassismus dadurch vor neue Probleme stellte, werde ich hier ebenso behandeln wie die Tatsache, dass die Debatte, so wie sie geführt wurde, den Blick auf die Realität verstellte. Den Blick auf Diskriminierungen auf Grund von Herkunft und Hautfarbe beispielsweise. Der in den letzten Jahren verstärkt geführte *Kampf gegen die Diskriminierungen* und für nicht nur formale, sondern reale Gleichheit, also ein gerechteres Frankreich wird mich abschließend beschäftigen. Da soll der kritische Blick darauf gerichtet werden, wie dieses Thema in Frankreich derzeit verhandelt wird, wie die Diskussionen geführt werden und die Forderungen und Maßnahmen aussehen, mit denen gegen Diskriminierungen angekämpft werden soll. Ein konkreter auf die Bühne Öffentlichkeit getretener Verein – der CRAN, der Dachverband „schwarzer“ Organisationen Frankreichs – wird hier exemplarisch hervorgehoben, die von

ihm beleuchteten Probleme sowie gestellten Forderungen werden analysiert. Es wird diskutiert, welche *Elemente* des Multikulturalismus (denn dass *der* Multikulturalismus, dass *das* „angloamerikanische Modell“ kommt, das ganz im Gegensatz zum „französischen Modell“ stehe, wäre eine sehr starre Sichtweise, die sich in Frankreich allerdings großer Beliebtheit erfreut), der *Politiken der Identität und Anerkennung* nach Frankreich übersetzt wurden, werden oder werden könnten, welche Chancen und/oder Gefahren das, falsch oder richtig übersetzt, gleichzeitig mit sich bringen kann. Denn:

„Dort, wo nach allgemeinem Verständnis der öffentliche Raum freien und rechtlich gleichen Individuen vorbehalten ist, gelangt die Debatte schnell an ein Ende: Jeder Verstoß gegen dieses Prinzip ist inakzeptabel. Hier finden die von Hervé Le Bras vorgebrachten Argumente unmittelbare Plausibilität. Jenseits von subjektiven Zugehörigkeiten, die von den Individuen frei in Anspruch genommen werden, besteht die Gefahr, daß jede Kategorisierung, die auf der Grundlage vermeintlich objektiver Kriterien vorgenommen wird, zu Willkür führt, und zwar auch durch Handlungen des Staates: So beginnt der Rassismus mit der Datenerfassung von Individuen auf der Grundlage ihrer nationalen, ethnischen, religiösen oder rassischen Herkunft.“²⁵

In Frankreich bezieht sich die Debatte über Multikulturalismus insofern

„hauptsächlich darauf, ob es notwendig ist oder nicht, Widerstand gegen alles zu leisten, was kulturelle Differenzen in den öffentlichen Raum einführt. So beruht die Zurückweisung des Multikulturalismus in Frankreich auf einer grundsätzlichen theoretischen Ablehnung, nämlich auf der Befürchtung, daß die Gesellschaft sich ethnisiert, nach Rassenkriterien organisiert und, bei manchen, sich amerikanisiert.“²⁶

Daher versteht sich die Arbeit auch als Versuch einer notwendigen Übersetzung. Was Maxim Silverman 1994 in Bezug auf den europäischen Einigungsprozess sagte, ist noch immer gültig, sogar noch zutreffender geworden. Nämlich, dass es einfacher scheint, Kontrollen zu harmonisieren – per denke an das neue „Herz“ Schengens, sein Informationssystem (SIS II), das als zentrales Computersystem die Kontrolle effizienter gestaltet und alle Grenzstationen mit Daten versorgt –, als Rechte, da die „verschiedenen nationalen Modelle, innerhalb derer die Rechte formuliert werden, als Hemmschranken für die Harmonisierung“²⁷ fungieren. Die nationalen Herangehensweisen ergeben Probleme der Verständigung nicht nur für hinzugekommene Außenseiter_innen, sondern auch für Nachbar_innen; sie entspringen den unterschiedlichen Terminologien und Begriffsrahmen und sind durch historische Faktoren, die bei der Herausbildung der Nationalstaaten

²⁵ Wieviorka 2003: 115f.

²⁶ Ebd.

²⁷ Silverman 1994: 8

eine Rolle gespielt haben, determiniert. Um das zu unterstreichen, sei hier mit Silverman angeführt: In Frankreich wird per nur über das Kriterium Nationalität klassifiziert: per ist *citoyen_ne* (Staatsbürger_in) oder *étranger_e* (Ausländer_in). Hat per einmal die Staatsbürger_innenschaft, „gibt es darüber hinaus keine offiziellen oder institutionellen Kategorien“ – im Unterschied zu Britannien²⁸, wo die *ethnische Herkunft* (für bestimmte Gruppen) innerhalb der nationalen Gemeinschaft anerkannt wird.²⁹ Die unterschiedlichen Formen der Kategorisierung und Terminologien stellen ein wirkliches Problem für die grenzüberschreitende Verständigung dar. Gerade für die Antirassismusbewegung wäre es daher, sofern sie sich über nationale Grenzen hinwegsetzen und auf internationaler Ebene gemeinsam agieren möchte, eine Vorbedingung und von Bedeutung, an der Beseitigung dieser Hindernisse zu arbeiten und die notwendige Übersetzungsarbeit zu leisten.

In einer Zeit, in der „Kultur“ zum „Kampfbegriff“ (gemacht) wird, indem Kulturen seitens Fundamentalist_innen allerorts, sich gegenseitig heftig Wind in die Segel blasend, als homogene, abgeschlossene Blöcke definiert werden, die gar nicht anders können, als entlang „blutiger Grenzen“³⁰ nicht miteinander zu können, erscheint es mir unabkömmlich, sich in die Verhandlungen von *Kultur* und *Nation* einzumischen. Es geht darum, *Identitäten als fließende* zu denken, d.h. sich nicht (wieder) in dogmatisch oder (neue) fundamentalistisch fixierte Identitäten einweisen zu lassen, das bedeutet auch Solidarität und Widerstand in Bewegung zu bringen, neue Formen von Bürger_innenschaften und grenzüberschreitenden Rechten vorstellbar zu machen, um dann andererseits gleichzeitig anderen Flüssen, unkontrollierten Kapitalflüssen beispielsweise, Zwängen von Mobiflexibilisierung entgegentreten und diese sehr wohl in Schranken weisen zu können.

Ich erlaube mir das rhetorische Stilmittel der Wiederholung:
„Übersetzung ist unmöglich. Fangen wir also an.“³¹

²⁸ In Anlehnung an Stuart Hall lasse ich das imperiale „Groß-“ die gesamte Arbeit hindurch weg. (Vgl. Hall 2004)

²⁹ Vgl. Silverman 1994: 8

³⁰ Huntington 1993

³¹ Buden 2008: <http://translate.eipcp.net/transversal/1206/buden/de> am 9.4.2008

1. Französische Nationsbildung und Einwanderung

„Warum Frankreich?
Nirgendwo ist man fremder als in Frankreich. (...)
nirgendwo ist man besser Fremder als in Frankreich.“
Julia Kristeva

Im diesem Kapitel beleuchte ich die *nationale Assimilation* in Frankreich und stelle die sich in der Folge entwickelnden Grundprinzipien und das Selbstverständnis der französischen Nation dar. Hier drängen sich drei Fragen auf: Was ist unter *nationaler Assimilation* zu verstehen? Wer wird hier assimiliert, *wer* assimiliert sich? *Wie*, *wodurch* und durch *wen* wird assimiliert? Den Begriff Assimilation verwende ich – in der gesamten Arbeit – nach der Definition des französischen Historikers Gérard Noiriel, der sich eingehend mit dem französischen Nationsmodell, mit Demographie und Einwanderung nach Frankreich beschäftigt hat und als Experte für ~~französische Immigrationsgeschichte~~ *französische Integrationsgeschichte* gilt, der zur mehr oder weniger erzwungenen (sprachlichen, kulturellen, politischen) Homogenisierung von Mitgliedern einer [sozialen] Gruppe führt. Sie vollzieht sich nicht nur auf der Ebene der Aktion, die von der Gemeinschaft bewusst entwickelt ist, um den Konformismus der Mitglieder zu sichern, sondern auch auf der Ebene des Unbewussten (oft Gegenstand der Sozialpsychologie), indem sie dazu führt, dass das integrierte (oder sich integrierende) Individuum sich mit den kollektiven Werten zu identifizieren beginnt und diese zu seinen hauptsächlichen Normen macht.“³²

Hier gibt es eine Abgrenzung zum „funktionalistischen“ Begriff der „Integration“, der die Stellung eines Akteur_in innerhalb der Sozialstruktur beschreibt (ein Individuum, das zum Angehörigen einer sozialen Gruppe wie Familie, Verein, Unternehmen, Nationalstaat, etc. wird). Insofern könnte assimiliert lediglich werden, wer bereits integriert ist.³³ Laut Noiriel kamen dieselben Faktoren (wie Sprache, Verkehrswege, Armee und Schule), die bereits im *Ancien Régime* und besonders seit Mitte des 18. Jahrhunderts und mit Ausrufung der *Dritten Republik* im Jahre 1870 die Assimilation der verschiedenen regionalen Bestandteile Frankreichs „ermöglichten“, weite Strecken des 20. Jahrhunderts gegenüber Millionen von Immigrant_innen, die nach Frankreich kamen, zum Tragen. Insofern ist es auch bei letzteren –

³² Noiriel 1992: 87; Übersetzung MM. Noiriel weist auch darauf hin, dass heutzutage der Begriff Assimilation auf Immigrant_innen bezogen nicht mehr angewandt wird/werden kann, weil er eine kolonialistische Konnotation hat.

³³ Vgl. Dubet 1993

zumindest in der Vergangenheit – schwierig, hier von *Integration* zu sprechen.³⁴ Hauptakteur der Assimilation war und ist in beiden Fällen der Staat, der allerdings nicht als statische oder reifizierte Realität, ähnlich gar einer handelnden Person, gefasst wird.³⁵ In diesem Sinne hat Michel Foucault den Staat als „*étatisation de la société*“ beschrieben. Diese Perspektive ermöglicht es, Assimilation als tiefgehende Umwälzung der (französischen) Gesellschaft zu sehen, als einen Prozess, der von den betroffenen, zu assimilierenden Individuen teils erlitten wurde, teils aber auch erwünscht war.³⁶

Den Ausgangspunkt des vorliegenden Kapitels setze ich im *Ancien Régime*, wo ich die *pränationale Assimilation* und ihre später prägenden Strukturen betrachte. Von dort bewege ich mich zur *Französischen Revolution* und *Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte* im Jahre 1789, wo die großen Lösungen und Prinzipien formuliert und die neue *République* gestaltet wurden. *Egalité, Liberté, Fraternité* – was bedeutet das hinsichtlich Differenz, wer ist/wird Bürger dieses neuen Staates, und wer gehört nicht dazu, denn mit dem Bürgerrecht fürs/im Inland entsteht auch der nicht Recht habende „Ausländer“ – wie findet hier also nun Assimilation statt? Sind diese Prinzipien bis heute wichtige Bezugspunkte und die Revolution ein zentrales Symbol, so war es jedoch in der *Dritten Republik* (1870-1940), auf die ich dann das Augenmerk richte, in der die Nationalisierung am stärksten vorangetrieben wurde. Da wird die Revolutionszeit nachträglich mit einem neuen nationalen Verständnis aufgeladen, die Prinzipien verändert. Da wird der Versuch unternommen, die Nation zu definieren, nun stellt sich Ernest Renan (1882) in seinem berühmten gleich lautenden Vortrag die Frage: „*Qu'est-ce qu'une nation?*“ („Was ist eine Nation?“). Nun verbinden sich republikanischer Universalismus mit zivilisatorischer Mission – Schulpflicht, *Laizismus* und Kolonisation.

³⁴ Oft wird nun heute, für heutige Gruppen, der Begriff „*Integration*“ verwendet. Doch auch dieser soll im Laufe der Arbeit in Frage gestellt werden.

³⁵ Dubet 1993: 86

³⁶ Vgl. Noiriel 1992: 86

1.1. L'assimilation prénationale

Vor dem 19. Jahrhundert kann nicht von *nationaler* Assimilation (in Frankreich) gesprochen werden. Doch um die späteren Strukturen des Nationalen verstehen zu können, lohnt es sich, einen Blick auf die Strukturen zu werfen, die weiter zurückliegen – also auf die *pränationale Assimilation*³⁷. Benedict Anderson kritisiert in seiner Einleitung zu *Imagined Communities* (1991) den Begriff der „erfundenen Nation“ Ernest Gellners, welcher meint, dass Nationalismus nicht das Erwachen der Nationen zum Selbstbewusstsein ist, sondern vielmehr, dass der Nationalismus die Nationen dort „erfindet“, wo sie nicht existieren.³⁸ Anderson meint, dass Gellner so sehr darauf aus ist, die Verstellung des Nationalismus zu demaskieren, dass er die „Erfindung“ mit „Herstellung“ und/von „Falschheit“ verbindet, anstatt mit „Vorstellung“ und „Kreation“. Genau dadurch aber impliziere Gellner, dass es „wahre“ Gemeinschaften gäbe, denen die „Nation“ gegenüber gestellt werden kann.³⁹ Dabei sind tatsächlich alle Gemeinschaften, die größer sind als „primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) (...) imagined. Communities are to be distinguished, not by their falsity/genuineness, but by the style in which they are imagined“.⁴⁰ Anderson schlägt stattdessen den Begriff der „vorgestellten Gemeinschaft“ vor, weil die Mitglieder sogar der kleinsten Nation niemals die meisten der anderen Mitglieder kennen lernen, treffen oder auch nur von ihnen hören werden und dennoch in den Gedanken, Köpfen jedes einzelnen Mitglieds das „Bild der Vereinigung“ („image of their communion“) vorhanden ist. Auch Ernest Renan, der in dieser Arbeit später noch genauer betrachtet werden soll, wird im Zusammenhang dieses Vorstellens zitiert, wenn er sagt: „Or l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup des choses en commun, et aussi que tous aient oublié beaucoup des choses.“⁴¹ An einer anderen Stelle spricht er sogar davon, dass

³⁷ Noiriel 1992: L'assimilation prénationale. S.88-99. Zur Rolle des pränationalen Staates siehe auch Balibar 1988: S. 119-122.

³⁸ Anderson 1991: 6

³⁹ vgl. Anderson 1991; Singer 1997: 92f.

⁴⁰ Anderson 1991: 6; Ich wählte hier bewusst den englischen Originaltitel, da genau der kritisierte Aspekt in der deutschen Übersetzung als „Die *Erfindung* der Nation“ (Hervorhebung MM) verloren geht.

Vgl. auch Balibar 1988: 127

⁴¹ Renan zit. nach Anderson 1991: 6: „So ist die Essenz einer Nation, dass alle Individuen viele Dinge gemein haben, und auch, dass sie viele Dinge vergessen haben.“ (Übersetzung MM)

dem „historischen Irrtum“ eine entscheidende Rolle bei der Erschaffung von Nationen zukommt (weswegen auch der „Fortschritt der historischen Studien oft eine Gefahr für die Nation“⁴² darstellt). Vergessen sind dann zum Beispiel die Grenzziehungen, die immer – wie Mona Singer es ausdrückt – „Spuren von Autoritätsakten, (...) Spuren der Gewalt“⁴³ sind. Die Vergangenheit wird aus der Gegenwart heraus „aufgeladen“. Und der Weg von der Vergangenheit zur Gegenwart wird – von Seiten der Nationalist_innen – retrospektiv als nicht kontingent, sondern als lineare, wenn nicht gar natürliche, Entwicklung definiert. Diese „Herstellung einer identifikations-stiftenden Vergangenheit ist ein wesentliches Moment des Nationalismus“⁴⁴. Sie wird als fix, unumkehrbar und als in Marmor gemeißelt definiert⁴⁵, auch wenn sie davor und dafür erst „neu erfunden“ werden muss. Denn die Vergangenheit verleiht laut Eric Hobsbawm den „Heiligschein der Legitimität“⁴⁶. Mit „neu erfunden“ – und das schließt jetzt an die Kritik Andersons an Gellner an – ist aber nicht gemeint, dass lauter Lügen ohne jegliche Grundlage erzählt werden: „Geschichte durch Mythen und Erfindungen zu ersetzen, so Hobsbawm, sei eine Identitätspolitik in einer Zeit, in der Identitäten ins Wanken geraten, sozusagen eine Identitätssicherungspolitik.“⁴⁷

Die Nation fällt also gewissermaßen trotz oder wegen aller Konstruiertheit nicht vom Himmel⁴⁸, sie wird auf alte Strukturen gesetzt bzw. durch sie beeinflusst. So lässt sich dann auch ein Hinweis Michel Wieviorkas lesen, der meint, dass die Zentralisierung in Frankreich, die seit der Revolution als jakobinisch bezeichnet wird, in Wirklichkeit zeitlich viel weiter zurückreicht und „eine Gesellschaft, ein Staat oder eine Nation (...) sehr oft Gruppen auf [-nehmen], die eine ältere Form des gesellschaftlichen Lebens mit ihren politischen Prinzipien, Institutionen und in ihrer Kultur umfassen“.⁴⁹ Auch Renan meinte in seinem Vortrag 1882 (siehe Abschnitt 1.3.), „daß das große

⁴² Renan 1993: 249f. zit. nach Singer 1997: 91

⁴³ Singer 1997: 91

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Vgl. Wallerstein 1988: 107

⁴⁶ Hobsbawm 1994 zit. nach Singer 1997: 91

⁴⁷ Singer 1997: 92

⁴⁸ Vgl. Anderson 1991; Bielefeld 121

⁴⁹ Wieviorka 2003: 125f.

französische Königshaus so betont national war, daß die Nation sich, am Tage nach dem Sturz, ohne letzteres halten konnte.“⁵⁰

Frankreich und Deutschland wurden/werden laut Noiriel oft dahingehend als Gegensätze dargestellt, dass in Frankreich der Nation der Staat vorausgegangen sei, während in Deutschland umgekehrt die Nation bereits vorm Staat existierte. Bei genauerer Betrachtung ist diese Unterscheidung aber fragwürdig.⁵¹ Frankreich hat sich ausgehend von einem „centre nerveux“ (Nervenzentrum)⁵² formiert, der *Île-de-France*, von der aus nach und nach die angrenzenden Gebiete annektiert wurden. Im Falle Deutschlands kann Preussen mit der *Île-de-France* verglichen werden. In Frankreich waren (im Unterschied zu Deutschland) die Grenzen – das sogenannte „Hexagon“⁵³ formend – seit langem relativ stabilisiert. Frankreich könnte als Idealtyp der zentralisierten Nation, in der Autonomiebestrebungen gering sind, gesehen werden. „Objektive“ Elemente, so Noiriel, wie die Größe des Landes, die ursprünglich große Vielfalt ethnischer Gruppen und Sprachen sowie ein beträchtliches Ausmaß von Einwanderung würden Sezessionen eher begünstigen. Dass dies nicht passierte, dass die „Assimilationsarbeit dermaßen effizient“ war, hat mit der Stärke und dem Alter des monarchischen Staates zu tun. Von letzterem wird die „nationale“ Assimilation initiiert – und während 500 Jahren verfolgt.⁵⁴ Zur richtigen Formierung eines Staates, müsse dieser laut Norbert Elias zwei Monopole innehaben: Erstens das über die legitime Gewalt (Armee, Polizei) und zweitens jenes über die Steuern. Hat er einmal die Gewalt, kann er Steuern eintreiben; hat er dann mehr Geldmittel, kann er wiederum mehr Ordnungshüter_innen bezahlen.⁵⁵ Laut Noiriel war das französische Königshaus nach dem Tod von Karl dem Großen (Charlemagne) im Jahre 814 mehrere Jahrhunderte geschwächt und konnte sich nur langsam erholen, Kämpfe zwischen ihm und der Aristokratie bestimmten jahrhundertelang die Politik, deren Gewinner_in noch im 17. Jahrhundert nicht feststand. Ludwig XIV. (1638-1715), der Sonnenkönig, hat in diesem Spannungsfeld seinen Hofstaat (neu) organisiert, indem er die großen

⁵⁰ Renan 1993: 297f.

⁵¹ Wallerstein 1988: 110

⁵² Michelet zit. nach Noiriel 2001: 93

⁵³ „Kontinentalfrankreich“ wird – aufgrund seiner Form – oft l’hexagone (das Hexagon) genannt.

⁵⁴ Noiriel 1992: 88

⁵⁵ Vgl. Elias 1994

Aristokrat_innenfamilien (aus den Provinzen) an den Hof holte – eine gute Strategie, um die „noblesse provinciale“ in/an den monarchischen Staat zu integrieren/assimilieren und um sie besser im Blick zu haben. Gleichzeitig wurden am Hof immer mehr Ämter und Geschäfte an Nichtadelige vergeben. Während zwischen Bürgerlichen und Adeligen große Rivalitäten herrschten, weil alle um die Gunst des „Sonnenkönigs“ eiferten, herrschte dieser „absolut“ und unbehelligt im Schatten der Gefechte. Allerdings waren es nicht nur Rivalitäten, allgemeiner waren es gegenseitige Abhängigkeiten, die die entstehende *höfische Gesellschaft* (Elias 1994) prägten. Noiriel beschreibt Versailles als

„formidablen ‚creuset‘ [Schmelziegel], wo Aristokraten und Bürgerliche sich ständig in die Quere kommen, häufig hassen, aber manchmal auch vereinigen und gegenseitig beeinflussen. Das ist einer der Hauptgründe, der die assimilatorischen Tendenzen erklärt, die Frankreich während der folgenden Jahrhunderte charakterisieren, im Gegensatz zu Deutschland, wo die sozialen Milieus streng voneinander abgeschlossen bleiben (und das Bürgertum bis zum Anbruch des 20. Jahrhunderts vom politischen Leben ausgeschlossen bleibt). Im Fall Frankreichs führen die Verbindungen zwischen den zwei Milieus zu einer relativen Symbiose der kulturellen Normen, die in beide Richtungen gehen (einerseits übernimmt die Bourgeoisie Geschmäcker und Werte der Aristokratie, anderseits finden sich innerhalb dieser viele Adepten der Aufklärungsphilosophie).“⁵⁶

Das System der Interdependenz am Hof führte zu einer *culture d'État* (Staatskultur), die sich auch über Frankreichs Grenzen hinaus verbreitete. Die Monarchie war außerdem eine mit einem *droit divin* (göttlichen Recht) versehene, was dazu führte, dass eine Einheit zwischen dem römisch-katholischen Glauben und dem Königshaus bestand, eine Einheit, die auf das gesamte Königreich ausgedehnt werden sollte. Es kam zur systematischen Repression anderer Glaubensrichtungen. Hier ist besonders der Protestantismus zu nennen, und dann noch einmal gesondert auf die Hugenott_innenverfolgungen und –reibungen hinzuweisen. Diese „assimilation religieuse“ verläuft sehr „erfolgreich“, besonders wenn per vorausblickt und bedenkt, dass zu Beginn der *Dritten Republik* 1870 (siehe Kapitel 1.3.) 98% der französischen Bevölkerung katholischen Glaubens sein werden.⁵⁷ Ein weiterer Punkt der Assimilationspraktiken ist die Institutionalisierung der französischen Sprache im Edikt von Villers-Cotterêt im Jahre 1539: Alle offiziellen Akte müssen nunmehr auf Französisch verfasst sein. Die Diffusion der nationalen Kultur wird seitens des Königshauses in den

⁵⁶ Noiriel 1992: 89

⁵⁷ Ebd.

folgenden Jahrhunderten weiterhin aktiv verfolgt, wie die Kreation der (bis heute bestehenden, über Spracheinflüsse wachenden und Sprachregeln erstellende) *Académie française* und anderer Sprach- und Kulturinstitute belegt.⁵⁸ Allerdings vollzogen sich die meisten dieser Assimilationspraktiken nicht unter Zwang – wie im Falle der Religion –, sondern größtenteils durch Strategien auf der symbolischen Ebene. Die französische Sprache setzte sich beispielsweise von Versailles aus auf dem Weg „klassisches“ Theater und Literatur in den *classes dominantes* (dominanten Klassen) in ganz Frankreich durch. Und sogar über die Grenzen des *Hexagons* hinweg – bekanntlich war Französisch auch in anderen Staaten Europas die „Sprache der Noblesse“.⁵⁹ Die „manières de dire“ („Arten, etwas zu sagen“), „façons de faire“ („Weisen, etwas zu tun“), „règles de politesse“ („Höflichkeitsregeln“) und „normes de conduite“ („Verhaltensnormen“) verbreiten sich „weiter in der Gesamtheit der Gesellschaft und werden zu den essentiellen Elementen dessen, was das ‚französische Charakteristikum‘ genannt werden wird.“⁶⁰ Von besonderer Bedeutung, sich diese Nomen anzueignen, ist es für all jene, die öffentliche Ämter ausüben wollen. Statt den assimilatorischen Strategien zu widerstehen, be- und verstärken die Aspirant_innen sie vielmehr. Damit Assimilation funktionieren kann, müssen zuvor Ausgeschlossene in ein „soziales Spiel“ integriert werden, zu dem sie davor nicht zugelassen waren. Treten sie in dieses „Spiel“ ein, setzen sie Züge, so sind ihre Interessen und Aspirationen ab diesem Moment an die Regeln des Spieles gebunden und davon abhängig. Und das funktioniert dann meist auch gut ohne direkten Zwang.⁶¹ Die Neuhinzugekommenen teilten nun die Normen mit ihrem neuen „sozialen Universum“ und tendierten dazu, das Milieu, aus dem sie kamen, im Nachhinein und rückwirkend abzuwerten. Laut Noiriel, brachte das Hinzukommen Neuer im 17. und 18. Jahrhundert oft interne Konflikte mit sich, da diese zwischen den „Marques“ („Marken“, „Markierungen“) der Herkunft, von denen sie sich nicht komplett lösen konnten, und den offiziellen Normen der Gesellschaft hin- und hergerissen waren. Im Mittelalter hatte jede Gruppe

⁵⁸ Vgl. Noiriel 1992: 90

⁵⁹ Die Lehnwörter Facette, Fassade, Parapluie, Trottoir, Plafond, Militär fanden im 18. Jahrhundert Eingang in die deutsche Sprache; Räson, Ration, Fasson, 17. Jahrhundert (Vgl. Kluge 2002).

⁶⁰ Noiriel 1992: 90

⁶¹ Vgl. Ebd.; Vgl. auch mit den heutigen Freiheiten (Niederlassungs-, Warenverkehr etc.), den Ungebundenheiten (Mobilität und Flexibilität), die viel fördern und gleichzeitig viel fordern, sowie dem ambivalenten Charakter von Bakkalaureats- und Masterstudien.

eigene Bräuche, Sprachen, Gesten, Gewohnheiten – die Unterschiede waren sehr stark markiert. Im Gegensatz dazu war das nun in der *höfischen Gesellschaft* nicht mehr so, sie war „pazifistischer“⁶², weil die Abhängigkeit der Individuen untereinander bereits so stark war. Die alte Elite war nicht (mehr) im Stande, zu herrschen. Ihre Position war „funktionslos“, die alte Ordnung „unbrauchbar“ geworden. Durch die Interpenetration der Aristokratie und der bürgerlichen Elite wird das „Kampffeld“, ein Teil des *Antagonismus*, der zuvor in der direkten körperlichen Konfrontation bzw. sichtbar markierten Abgrenzung der Menschen ge- und veräußert wurde, ins Innere des Menschen verlegt.⁶³

Alles, was bis jetzt angeführt wurde, bezieht sich jedoch hauptsächlich auf die herrschenden Klassen (*classes dirigeantes*) und die, die nach Herrschaft strebten. Die beschriebenen Assimilationsstrategien während des 17. und 18. Jahrhunderts vollzogen sich unter Ausschluss der *classes populaires* (populären Klassen), bzw. zielten sie nicht darauf ab, die gesamte Bevölkerung in den Staat zu integrieren, das Königshaus hatte kein Interesse daran, das „Volk“ zu „franciser“ („französisieren“).⁶⁴ Das passierte erst in der zweiten Hälfte und gegen Ende des 18. Jahrhunderts, für die und in der Demokratie. Wurde ein Gebiet annexiert, so Noiriel, wurde von den populären Klassen nicht erwartet, sich an die Gebräuche der „Eroberer“ zu assimilieren; lediglich die aristokratischen Familien sollten „bezwungen“ werden. Wobei der Assimilation der Elite (indirekt) auch ein Einfluss auf die lokale Kultur zugeschrieben werden kann, denn gewissermaßen fand eine Akzentuierung des Unterschiedes zwischen den populären und den privilegierten Schichten statt, was sich z.B. darin ausdrückte, dass letztere plötzlich französisch sprachen und die Lokalsprachen, die noch keine Schriftsprachen waren (das aber hätten werden können) nun vernachlässigt wurden, dadurch ihre Struktur verloren und – durch Institutionen wie die *Académie française* – zu *patois* (Dialekten) abgestuft wurden. Die Stärkung bzw. Zunahme an Staatsmacht führte aber ebenso in anderen Hinsichten zur politisch-kulturellen Homogenisierung auch der populären Klassen, insofern als vermehrt staatliche Organisation in Form

⁶² Noiriel 1992: 90

⁶³ Vgl. Elias 1994

⁶⁴ Hier zitiere ich Noiriel 1992: 91, allerdings handelt es sich bei franciser um einen „allgemeinen“ Ausdruck.

von Steuereintreibern, staatlichen Rekruteuren (der Armee), vorbeiziehenden Truppen usf. spür- und sichtbar wurde, welche die Leute an ihren König „erinnerten“ – sehr real und sehr symbolisch gleichermaßen. Laut Noiriel spielt auch in den populären Klassen die Religion eine entscheidende Rolle hinsichtlich der politisch-sprachlich-kulturellen; nicht nur durch Repression von Häretiker_innen, sondern auch gemäßiger bzw. indirekter durch verstärkte Kontrolle der kirchlichen (Teil-) Organisationen durch die Standesämter (Edikt 1539). Trotz allem war diese Assimilation noch sehr beschränkt. Das *Ancien Régime* wird daher von Noiriel auch als eine Summe von, das Verhältnis „Souverän-Untertan“ als „persönliche Beziehungen“ beschrieben; es gab keinen spezifisch nationalen Inhalt, per konnte problemlos eine andere Sprache als der König sprechen.⁶⁵ Die Assimilation vollzog sich noch sehr „ineffizient“, da noch nicht auf einem Territorium mit stabilen Grenzen – es war noch zu keiner „Territorialisierung der Souveränität“⁶⁶ gekommen. Die Grenzen waren sehr „porös“, per gelangte von einem in ein anderes Königreich, ohne es zu bemerken. Der Begriff des „territoire“ (Territoriums) selbst war noch unwichtig, die Grenze wurde mehr als Zone denn als Linie vorgestellt. Frankreich war noch Ende des 18. Jahrhunderts ein Mosaik – mit großen Unterschieden von einem zum nächsten Tal, von einer Pfarre zur nächsten. Jetzt aber wird die Grenze als Linie wichtiger wird – dreizehn Grenzverträge werden geschlossen.⁶⁷ Der Grenzstabilisationsprozess ist jedenfalls voll im Gange, als sich die *Französische Revolution* vollzieht. Für die Demokratie brauchte es nun vor allem ein Demos, das von da an die Souveränität innehaben sollte – das wiederum machte auch neue, „effizientere“ Formen der *Integration* und *Assimilation* unabkömmlich.

⁶⁵ Vgl. Noiriel 1992: 92; Vgl. in diesem Zusammenhang auch Kristevas Ausführungen zur Verschiebung des Begriffes des aubain (Fremden) vom Fremden im Verhältnis zum Grundherren zum Fremden im Verhältnis zum Königsreich. (1990: 100ff.)

⁶⁶ Noiriel 1992: 92f.

⁶⁷ Ebd.

1.2. Französische Revolution und Menschen- und Bürgerrechte

„Die französische Revolution gilt den Franzosen als Triumph eines neuen Begriffs von Nation. Ausgerüstet mit den aufklärerischen Ideen von Vernunft, freiem Willen und Individualismus setzte die Revolution die Nation als freiwillige Vereinigung oder Vertrag zwischen autonomen Individuen.“⁶⁸

Aus den Subjekten des Königs, aus den Untertanen sollten Staatsbürger, die Republik als eine *communauté des citoyens* (Dominique Schnapper 1994; *Gemeinschaft der Bürger*) begründet werden. Ein kurzer Verweis hier auf den Staatsbürger, den Bürger. Die bürgerliche Öffentlichkeit ist männlich, das Private weiblich, der Mann wird veröffentlicht, die Frau wird privatisiert. Dazu meint Balibar 1993 in *Das Staatsbürgertum der Frauen ist immer noch eine Herausforderung*:

„Die Französische Revolution hatte sie [die Frauen] zunächst als ‚Bürgerinnen‘ begrüßt, aber es hat (in Frankreich) bis 1945 gedauert, damit ihnen die vollen politischen Rechte zuerkannt wurden. (...) [D]ie Frauen [sind] im 19. Jahrhundert nicht nur negativ aus der ‚öffentlichen Sphäre‘ ausgeschlossen: man kann auch sagen, dass die ihnen zugeschriebenen Rollen mit den entsprechenden Ideologien, den Erziehungspraxen und den Symbolkomplexen eine wirksame Bedingung sind für die politische Kompetenz der Männer (als Kollektiv).“⁶⁹

Es waren die sogenannten „Poissardes“ („Fischfrauen“), die Markt- und andere Frauen, die sich am 5. Oktober 1789 zu hunderten in Paris versammelten und den Marsch nach Versailles initiierten und anführten, um gegen Nahrungsmittelengpässe, hohe Brotpreise und Versammlungsverbote zu demonstrieren. Dem Zug schlossen sich die aufständische Nationalgarde und viele weitere Zivilist_innen an, insgesamt umfasste er mehrere tausend Menschen. Durch diese Kundgebungen wurde der König nach Paris zitiert und zu Zugeständnissen, letztlich dazu gezwungen, die Dekrete vom 4. August 1789 über die Abschaffung der Privilegien und des Feudalsystems zu ratifizieren. Frauen waren nachweislich aber nicht nur in diesem oft angeführten Fall, sondern in jeder Etappe der Revolution präsent, vor allem zu Zeiten der Radikalisierung⁷⁰. Die Präsenz drückte sich dann aber nicht in Repräsentanz aus. Hierfür steht als besonders augenscheinliches Beispiel Olympe de Gouges, die 1791 der Nationalversammlung ihre *Déclaration des droits de la femme et*

⁶⁸ Silverman 1994: 29

⁶⁹ Balibar 1993:78f.

⁷⁰ Vgl. Granger 2007

de la citoyenne zur Verabschiedung vorlegte und damit auf taube Ohren stieß. Es wurden explizit keine Sonderrechte, sondern die gleichen Rechte für Frauen und Männer als Mitglieder der Nation gefordert. Der Grundton drückt sich in Art. X aus: „la femme a le droit de monter sur l'échafaud; elle doit avoir également celui de monter à la tribune“.⁷¹ Neben dem Engagement für die zivilen und politischen Rechte für Frauen setzte sich die politische Schriftstellerin auch für die Abschaffung der Sklaverei ein. Auf Grund ihrer Schriften, darunter auch heftige Kritiken an den Jakobinern und insbesondere an Robespierre, dem sie vorwarf, eine Diktatur errichten zu wollen, wurde sie am 6. 8. 1793 vom revolutionären Tribunal verurteilt und am 3. 11. desselben Jahres auf der Guillotine geköpft.

Die Französische Revolution sollte die Einlösung dessen bringen, was Rousseau in seinem *Contrat Social* formuliert hatte.⁷² Das bedeutete nun aber auch, dass die Individuen nicht mehr *außerhalb* des Staates stehen konnten, wie das im *Ancien Régime* noch der Fall war. Die Demokratie brauchte freie und vor dem Gesetz gleiche Bürger, die das neue Gemeinwesen darstellten. Das drückt sich wohl am besten in der revolutionären Lösung *Liberté, Égalité, Fraternité*, aus, die auch heute noch große symbolische Wirkung entfaltet und auf keinem offiziellen Dokument der *République Française* fehlt.⁷³ Um das jedoch zu erreichen, war eine neue, d.h. „effizientere“ Politik der Assimilation und Homogenisierung von Nöten. In diesem Sinne ist dann auch der Leitspruch der Jakobiner „La France une et indivisible“ („Das eine und unteilbare Frankreich“) zu verstehen, die vor allem während ihrer „Schreckensherrschaft“ die Homogenisierung durchaus auch mit Hilfe gewalttätiger und brutaler Methoden verwirklichten. Der Jakobinismus gilt – bis heute – allgemein als der große Zentralisierer.⁷⁴ Die erste radikale

⁷¹ L'histoire en ligne 2008a: „die Frau hat das Recht aufs Schafott zu steigen, so muss sie auch jenes besitzen, die Tribüne zu besteigen“ (Übersetzung MM)

⁷² Noiriel 1992: 95

⁷³ Ich darf anmerken, dass Sœurs (Schwestern) bis heute keinen Eingang in diese Formel gefunden haben bzw. finden durften.

⁷⁴ Wobei ich hier kurz mit Silverman – noch einmal, denn durch *L'assimilation pré nationale* (siehe Kapitel 1.1.) wurde dies bereits demonstriert – anmerken möchte, dass es aus heutiger Sicht wichtig ist, die Perspektive zu hinterfragen, die mehr oder weniger alleine „den Jakobinismus als den Architekten eines einheitlichen und zentralisierten Nationalstaats und damit als den großen Vernichter aller Differenzen“ bezeichnet. Auf diese Weise wird zwar sicherlich wichtiger- und richtigerweise der „Mythos der historischen Einheit des französischen Nationalstaates in Frage“ gestellt, gleichzeitig wird aber eine Dichotomisierung vorgenommen, indem dieser Ansatz „dem zentralisierenden und auf 32

homogenisierende Umwälzung betraf die Administration. So wurden die alten, royalen und „verhedderten“ Verwaltungsgebiete durch einen neuen politischen, vereinheitlichten Raum abgelöst, der hierarchisch geordnet war – von der Stufe des Zentrums (*la capitale*, der Hauptstadt) über die Zwischenstufen *le canton* und *le département* bis zur lokalen Ebene der Gemeinde (*la commune*).

Zentral für die Etablierung einer *communauté des citoyens* war aber zunächst vor allem, dass letztere miteinander kommunizieren (können). Seitens der Revolutionäre, des *Tiers État* (Dritten Standes), gab es daher ein besonders großes Interesse für das Problem der Sprache – hevzuheben ist hier Abbé Grégoire⁷⁵, der zu Beginn der Revolution eine Erhebung der *patois* (Dialekte) auf dem gesamten französischen Staatsgebiet durchführen ließ.⁷⁶ Das gesprochene Französisch hatte sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts schon einigermaßen weit ausgedehnt (auf Grund eines verbesserten Verkehrsnetzes), vor allem aber die Schriftsprache sollte verbreitert werden. Bertrand Barère de Vieuzac (ein Berichterstatter des *Komitees für das öffentliche Wohl*) unterstreicht 1794: „Eine Monarchie muss dem Turm zu Babel gleichen; in der Demokratie hingegen wird die Aufsicht [über sie] jedem Bürger übertragen; um das zu bewerkstelligen, muss er sie kennen; und vor allem muss er ihre Sprache kennen.“⁷⁷ Auch für Balibar konstituierte sich die „revolutionäre Nation“ zunächst und ganz zentral rund um das Symbol der Sprache. Sie band die politische und sprachliche Einheit eng aneinander, die Demokratisierung des Staates war gekoppelt an die Verdrängung von kulturellen Partikularismen, die an den *patois* festgemacht wurden. Interessant

Assimilation bedachten Jakobinismus Minderheiten, die er als separate und autonome Einheiten betrachtet [, entgegenstellt]. Solcherart werden der Staat und die Minderheiten verdinglicht.“ Dieser Ansatz ist aus zwei Gründen problematisch: Er beinhaltet erstens die „Annahme, die Identität und Kultur von Minderheiten sei der Formierung der Nation präexistent und würde durch den staatlich verordneten Drang nach Uniformität zerschlagen oder sich gegen ihn behaupten.“ Der Glaube an „ein den Minderheiten innewohnendes Schicksal“ sollte ebenso als Mythos erkannt werden wie das der Nation. „Ihr ‚Wesen‘ und ihre ‚Wurzeln‘ sind, wie die der Nation, von einer retrospektiv konstruierten Einheit abhängig.“ Und zweitens beinhaltet der Ansatz die Annahme, dass „Assimilation (durch den zentralisierenden Staat) und (ethnische, regionale usw.) Differenz (...) Gegensätze [seien], wo nicht gar zwei unterschiedliche Modelle von Nation“ (Silverman 1994: 27f.)

⁷⁵ Abbé Grégoire (1751-1831), eigentlich Henri Grégoire, war Priester und eine der zentralen Figuren der Französischen Revolution. Er war einer der ersten, die sich in der Nationalversammlung für eine Abschaffung der Sklaverei stark machten und gilt bis heute auch als einer der „Vorreiter“ der Antirassismusbewegung in Frankreich. (Vgl. Lloyd 1998: The Myths of the Antiracist Enlightenment and the French Revolution, S.42-64)

⁷⁶ Vgl. Noiriel 1992: 95

⁷⁷ zit. nach Noiriel 1992: 96; Übersetzung MM

ist hierbei eine Betrachtung der Rolle von Übersetzung. Zuvor wurde von einer in eine andere Sprache übersetzt und übergesetzt vor dem Hintergrund linguistisch von einander abgetrennter Gruppen (geographisch und sozial) und Sphären (z.B. sakral und profan). Im neuen nationalen, modernen Gefüge sind die Übersetzer_innen nun die Schriftsteller_innen, Journalist_innen, Politiker_innen und alle anderen Akteur_innen, welche die „Sprache des Volkes“ sprechen. Die Nationalsprache setzt einen gemeinsamen *Kode*, eine gemeinsame *Norm* voraus. Daher tritt ein verstärktes Interesse für die *allgemeine Bildung* auf. Die Sprachgemeinschaft ist an sich eine aktuelle und offene Gemeinschaft, denn per kann die Sprache ja lernen. Erst über die „Muttersprache“ wird das Gefühl der gemeinsamen Vergangenheit produziert. (Daher kann die „zweite Generation“ auch nicht mehr über die Sprache unterschieden werden.)

Der Mensch ist *Bürger*. Neben den *Bürgerrechten* wurden in der *Französischen Revolution* gleichzeitig auch die *Menschenrechte* deklariert bzw. diese aneinander gekoppelt und voneinander abhängig gemacht. Die „*Représentants du Peuple Français, constitués en Assemblée Nationale*“ („Die Repräsentanten des Französischen Volkes, konstituiert in der Nationalversammlung“) kamen am 26. August 1789 zusammen, um die *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* (*Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*)⁷⁸ zu verabschieden. Ich zitiere hier Artikel I, II, III und VI:

„*Article premier*

Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

Article II

⁷⁸ Assemblée Nationale (2008c): *La Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789*. <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp> am 19.05.2008

Am 14. Juli 2008, an welchem ich gerade an diesen Zeilen schrieb, wurde der Nationalfeiertag in diesem Jahr noch feierlicher denn sonst begangen, da Frankreich die EU-Präsident_inschaft kürzlich übernommen hatte und andererseits einen Tag zuvor die von Sarkozy initiierte Mittelmeer Union („Club Med“) gegründet worden war. In und zur Erinnerung wurde dem Ehrenpublikum die Erklärung der Menschenrechte verlesen. Unter diesem befand sich auch der syrische Staatspräsident Bashar al-Assad. Während im Elysée-Palast in Reminiszenz geschwiegelt wurde, verhaftete die Polizei auf der Champs-Elysées dutzende Mitglieder der NGO Reporter ohne Grenzen, die gegen die Anwesenheit Assads, „eine[s – in ihren Worten] der schlimmsten Diktatoren des Nahen Ostens“, protestierten. Vgl. Brändle, Stefan (2008): *Assad hört die Menschenrechtserklärung*. In: „Der Standard“ vom 15. 07. 2008.

Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

Article III

Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

(...)

Article VI

*La Loi est l'expression de la volonté générale. Tous les Citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs Représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les Citoyens étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.*⁷⁹

Wie die französische Psychoanalytikerin und feministische Schriftstellerin Julia Kristeva hervorstreicht, wird im sechsten Artikel, fast unbemerkt („man bemerke das Genie der Redakteure“⁸⁰), der Mensch zum Bürger, der neben Rechten auch Pflichten erhält, es kommt zu einer Verdoppelung in Mensch und Bürger.⁸¹ Das „natürliche Menschenrecht“ ruht nach Artikel III in der Nation. Kristeva hält enthusiastisch fest:

*„De [sic!] Mensch also ist politisch und seine Zugehörigkeit zur Nation ist der grundlegende Ausdruck seiner Souveränität. Welcher Affront für all jene – Monarchen oder soziale Gruppen –, die sich das Privileg der Souveränität anmaßen! Hier werden die rechtlichen Grundlagen der Gleichheit aller gegenüber den Pflichten der nationalen politischen Gemeinschaft festgelegt, und man kann die Kühnheit und den Großmut dieser Position nur bewundern. Weit davon entfernt, einen natürlichen Egalitarismus zu proklamieren, schreibt die Erklärung die Gleichheit von vornherein in das Grundmuster der ‚politischen‘ und ‚natürlichen‘ menschlichen Institutionen ein, oder genauer, sie verankert sie in der Nation. Der nationale politische ‚Körper‘ soll für alle agieren.“*⁸²

⁷⁹ Assemblé Nationale 2008c: „Artikel 1. - Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Gesellschaftliche Unterschiede dürfen nur im allgemeinen Nutzen begründet sein. Artikel 2. - Der Zweck jeder politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unantastbaren Menschenrechte. Diese sind das Recht auf Freiheit, das Recht auf Eigentum, das Recht auf Sicherheit und das Recht auf Widerstand gegen Unterdrückung. Artikel 3.- Der Ursprung jeder Souveränität liegt ihrem Wesen nach beim Volke. Keine Körperschaft und kein einzelner kann eine Gewalt ausüben, die nicht ausdrücklich von ihm ausgeht. Artikel 6.- Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens. Alle Bürger haben das Recht, persönlich oder durch ihre Vertreter an seiner Gestaltung mitzuwirken. Es muß für alle gleich sein, mag es beschützen oder bestrafen. Da alle Bürger vor ihm gleich sind, sind sie alle gleichermaßen, ihren Fähigkeiten entsprechend und ohne einen anderen Unterschied als den ihrer Eigenschaften und Begabungen, zu allen öffentlichen Würden, Ämtern und Stellungen zugelassen.“ (Élysée (2008): *Erklärung der Menschen und Bürgerrechte*).

http://www.elysee.fr/elysee/allemand/die_institutionen/die_grund%20texte/erklarung_der_menschen_und_burgerrechte/erklarung_der_menschen_und_burgerrechte.20609.html

am 1.11.2008

⁸⁰ Kristeva 1990: 164

⁸¹ Vgl. Kristeva 1990: 165; Vgl. Singer 1997: 110

⁸² Kristeva 1990: 163

Silverman ist da weniger vom revolutionären Geist überzeugt. Maxim Silverman, der in der Einleitung bereits zitiert wurde, ist Professor für französische Kultur und Sprache sowie *Modern French Studies* an der University of Leeds in Britannien. Seine Forschung und Lehre sind interdisziplinär orientiert und sein Fokus liegt unter anderen auf Immigration, Nation und Staatsbürger_innenschaft sowie auf Kultur- und postkolonialer Theorie. Im Jahr 1992 verfasste er *Deconstructing the Nation: Immigration, Racism and Citizenship in Modern France*, das 1994 auf Deutsch erschienen ist und auf das ich mich hier noch oft beziehen werde. Für ihn stand durch Artikel III „Rousseaus ‚Mensch‘“ (von dem gefragt werden muß, ob er überhaupt jemals in seiner universalisierten, natürlichen und vorgesellschaftlichen Form existiert hat) sofort im Widerspruch zu seinem ‚Bürger‘, denn er „beschränkt die Universalität der Zivität“, indem er ihn

„an die Nationalität bindet (...). Das republikanische Ideal, das sich auf die von den Philosophen der Aufklärung übernommene liberalistische Konzeption des freien Individuums gründete, wurde von der Nation in Besitz genommen und rasch zum Bestandteil einer Unterscheidung zwischen Staatsangehörigen (Bürgern) und Nicht-Staatsangehörigen (Nicht-Bürgern) gemacht. Dies Spannungsverhältnis zwischen dem Universalismus des Menschenbegriffs der Aufklärung und dem partikularistischen Rahmen der Nation, in den er eingelassen wurde, ist für die Geschichte der modernen französischen Nation von zentraler Bedeutung. Der Widerspruch tritt sogar noch schärfer hervor, wenn man sich daran erinnert, daß gerade der Bruch mit den Privilegien und Partikularinteressen und die Berufung auf ein Gemeinwohl (common good) zum Kern des revolutionären Ideals gehörten. Das Gemeinwohl aber wurde ins Joch der Nation gespannt und damit die der Aufklärung eigene Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus durch die Revolution weiter zugespitzt.“⁸³

Hier liegt also der Kern der modernen Dichotomie Staatsbürger-Ausländer, der aufgeklärten Ambivalenz von Einschluß/Ausschluß: „Between the man and the citizen there is a scar: the foreigner“⁸⁴. Das bloße „Menschsein“ reicht nicht, um Menschenrecht zu erhalten. Der Mensch

„braucht eine Nationalität, so wie er eine Nase und zwei Ohren haben muss; das Fehlen eines dieser Attribute ist zwar nicht unvorstellbar und mag von Zeit zu Zeit vorkommen, aber nur als Ergebnis eines Unglücks: Es ist selbst eine Art Unglück. All dies erscheint offensichtlich, obwohl es leider falsch ist. Dass es jedoch offensichtlich als wahr erscheint, ist tatsächlich ein Aspekt oder vielleicht der Kern des Problems des Nationalismus. Der Tatbestand, eine Nation(alität) zu besitzen, ist kein inhärentes Attribut der Menschlichkeit, aber er hat diesen Anschein erworben.“⁸⁵

⁸³ Silverman 1994: 37

⁸⁴ Sarup, Madan: Home and Identity. In: Robertson et al. (1994) zit. nach Singer 1997: 110

⁸⁵ Gellner 1991: 15f.

Der Mensch „braucht“ eine Nationalität wie er einen Namen und ein Geschlecht „braucht“. Was das bedeutet in einer Zeit, in der die „Frage des Wohnsitzes radikal verschärft wird“, hat die Philosophin Hannah Arendt spricht in ihrem Buch *Ursprünge und Elemente totalitärer Herrschaft* deutlich gemacht: Es gibt

„kein ‚freies‘ Territorium mehr, keinen Platz auf der Welt, der sozusagen noch ‚unpolitisch‘ bzw. ‚unzivilisiert‘ wäre, der niemandem unterstellt wäre oder niemandem gehört. Die Welt ist aufgeteilt.“⁸⁶

Arendt spricht demnach vom Menschenrecht als einem „Recht, Rechte zu haben“⁸⁷ und bearbeitet genau diese Spannung in der *Aporie der Menschenrechte*⁸⁸:

„Die Fragwürdigkeit dieser Verschmelzung [von Volkssouveränität und Menschenrechten, die sich einander bedingten und garantierten Anm. MM] liegt darin, daß der Mensch sich kaum als ein von allen Autoritäten gelöstes und aus allen Bindungen herausgelöstes, völlig isoliertes Wesen etabliert hatte, das seine ihm eigentümliche Würde, die neue Menschenwürde, nur in sich selbst vorfand, ohne jeden Bezug zu einer anderen, höheren und umgreifenden Ordnung, als er aus dieser Isolierung auch schon wieder verschwand und sich in das Glied des Volks verwandelte. Diese kuriose Verwandlung, auf der das ganze rhetorische Pathos der Französischen Revolution beruht, war mehr als der Taschenspielertrick von Demagogen. Die Paradoxie, die von Anfang an in dem Begriff der Menschenrechte lag, war, daß dieses Recht mit einem ‚Menschen überhaupt‘ rechnete, den es nirgends gab (...) daß dieses Recht der Natur selbst förmlich zu widersprechen schien, da wir ja ‚Menschen‘ nur in der Form von Männern und Frauen kennen, also der Begriff des Menschen, wenn er politisch gefaßt sein soll, die Pluralität der Menschen stets in sich einschließen muß. Diese Pluralität konnte nur wieder aufgeholt werden im Sinne der politischen Gegebenheiten des achtzehnten Jahrhunderts, indem man den ‚Menschen überhaupt‘ mit dem Glied eines Volkes identifizierte.“⁸⁹

Gemeinwesen, die die Menschenrechte noch nicht „erkannt“ hatten, wurden nach dieser Logik kurzerhand als „rückständig“ beschrieben, als noch nicht in die Zivilisation eingetreten und unemancipiert. Insofern verwinkelte sich die

„ganze Frage der Menschenrechte von vornherein unentwirrbar mit der Frage der nationalen Emanzipation und des Selbstbestimmungsrechtes der Völker. Nur die emanzipierte Souveränität des Volkswillens, und zwar des Willens des eigenen Volkes, schien imstande, die Menschenrechte zu verwirklichen. Insofern die Französische Revolution die Menschheit als eine Familie von Nationen begriff, richtete sich der Begriff des Menschen, der den Menschen zugrunde lag, nach dem Volk und nicht nach dem Individuum.“⁹⁰

Mit diesen Ausführungen wollte ich klarmachen, dass auch der französischen Staatsnation ein Verständnis von einer „Gemeinschaft als/des Volk/es“ zu Grunde liegt und dass der Ausschluss ein wesentliches Element der

⁸⁶ Singer 1997: 110ff.

⁸⁷ Arendt 1991: 462

⁸⁸ Arendt 1991: 452-470. Vgl. auch Diner 1993: 24ff.; Singer 109ff.

⁸⁹ Arendt 1991: 454f.

⁹⁰ Arendt 1991: 455

universalistischen, revolutionären Logik darstellt. Wurde während der Revolution das theoretische Fundament für viele nationale Entwicklungen gelegt, so wurden diese Theorien teilweise erst später konkret mit Inhalten gefüllt und aufgeladen und in die Praxis umgelegt. So beschreibt Noiriel, dass die Immigration eine republikanische Erfindung war, aber dass es noch nicht zur uns heute bekannten Unterscheidung zwischen „Staatsbürger“ und „Ausländer“ kam, dass diese Unterscheidung zwar auf der begrifflichen Ebene bereits angesiedelt war, auf der faktischen aber noch in der gesamten ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts keine bedeutende Rolle spielte. So wird zwar „*l'étranger*“ bereits während der französischen Revolution über die nationale Zugehörigkeit definiert, per könnte sagen, dass zu dieser Zeit aus „*l'étranger*“, „dem Fremden“, erstmals *l'étranger*, „der Ausländer“, wird, während der Begriff „*l'immigrant*“ („Einwanderer“) ist in den Dokumenten dieser Zeit noch selten bis gar nicht zu finden ist.⁹¹ Die nationalstaatlichen Grenzen waren, laut Silverman, wie im *Ancien Régime* noch relativ „unscharf konturiert, während weder Staatsangehörige noch Ausländer ein Übermaß an sozialen Rechten genossen.“⁹² Die Einwanderung in ihrer modernen Bedeutung als Produkt des modernen Staates, als Reaktion auf den Industrialisierungsschub (der deutlich später als in Britannien erfolgt) und in Frankreich speziell auch auf eine tiefgreifende demographische Krise, findet im Kontext einer neuerlichen, stärkeren Nationalisierung statt (ebenso Reaktion), die bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, genauer gesagt, bis zu den ersten Jahrzehnten der *Dritten Republik* auf sich warten lässt.

⁹¹ Noiriel 1988: 71ff.

⁹² Silverman 1994: 38

1.3. Nationalisierung und Kolonialisierung (in) der Dritten Republik

„Es ist der Ruhm Frankreichs, durch die Französische Revolution verkündet zu haben, daß eine Nation aus sich selbst existiert. Wir dürfen es also nicht mißbilligen, wenn man uns nachahmt. Das Prinzip der Nationen ist unser. (...) Doch was ist eine Nation? (...) Die Tatsache, daß Frankreich niemals versucht hat, die Einheit der Sprache mit Zwangsmaßnahmen durchzusetzen, ehrt es. Die Gemeinschaft der Interessen schließt die Handelsverträge. Die Nationalität jedoch hat eine Gefühlsseite, sie ist Seele und Körper zugleich. Ein ‚Zollverein‘ ist kein Vaterland. (...) Eine Nation ist eine Seele, ein geistiges Prinzip. (...) Eine Nation ist also eine große Solidargemeinschaft, getragen von dem Gefühl der Opfer, die man gebracht hat, und der Opfer, die man noch zu bringen gewillt ist. Sie setzt eine Vergangenheit voraus, aber trotzdem faßt sie sich in der Gegenwart in einem greifbaren Faktum zusammen: der Übereinkunft, dem deutlich ausgesprochenen Wunsch, das gemeinsame Leben fortzusetzen. Das Dasein einer Nation ist - erlauben Sie mir dieses Bild - ein täglicher Plebisit, wie das Dasein des einzelnen eine andauernde Behauptung des Lebens ist.“⁹³

Hierbei handelt es sich um Auszüge aus dem Vortrag *Was ist eine Nation?* (*Qu'est-ce qu'une nation?*), den der – bereits erwähnte – französische Religionswissenschaftler und Historiker Ernest Renan im Jahr 1882 an der Pariser Universität Sorbonne hielt. Die Wichtigkeit dieses Vortrages in der Rezeptions- und Diskussionsgeschichte des Nationsbegriffs kann kaum zu hoch eingeschätzt werden. Eric Hobsbawm zufolge könne per

„in die revolutionär verstandene ‚Nation‘ nichts von der Art hineinlesen wie das spätere nationalistische Programm, Nationalstaaten für Gemeinschaften, die nach Kriterien definiert waren, wie sie von den Theoretikern des 19. Jahrhunderts noch so leidenschaftlich diskutiert wurden: ethnische Zugehörigkeiten, gemeinsames Territorium und gemeinsame geschichtliche Erinnerungen (...).“⁹⁴

Insofern ist es auch nicht verwunderlich, dass dieser berühmte, viel zitierte Vortrag über die Nation gerade in der Periode der *Dritten Republik*, die von 1870 gegründet wurde und bis 1940 existierte, der Periode der „nationalen Hochzeit“, gehalten wurde. (Ich werde mich auf die zitierte Passage und insbesondere die hervorgehobenen Teile im Laufe der Arbeit immer wieder beziehen.) Gleichzeitig wissen wir heute, dass es

„noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts viele Bindungen an eine heimatliche Kultur, Sprache oder Region gab, die das situative Festhalten an lokalen Identitäten belegen, während die politische und kulturelle Einheit des französischen Nationalstaats als etwas sehr Fernes, beinahe Unbekanntes empfunden wurden.“⁹⁵

⁹³ Renan 1993: 296ff.; Hervorhebungen MM; Dass ein „Zollverband“ kein „Vaterland“ darstellt, ist wohl ein großes „Problem“ der EU, zumindest wirkt sie oft als solcher. Dazu kommen dann noch die Proponent_innen eines „Europa der Vaterländer“, die gegen „Brüssel“ mobil machen.

⁹⁴ 1992: 32 zit. nach Silverman 1994: 38

⁹⁵ Wieviorka 2003: 125f.; Vgl. auch Balibar 1988:125

Die *Dritte Republik* hatte also noch viel an Assimilationsarbeit zu „leisten“. Sie folgte auf insgesamt 80(!) verschiedene Regime, die sich seit der *Revolution* 80 Jahre zuvor auf dem *Hexagon* ablösten. Sie folgte zwei Imperien (*Premier* und *Second Empire*) und der Zweiten Republik, die zwischen letzteren zwei existiert hatte. Sie entstand während des Krieges gegen Preussen und löste den *Second Empire* unter Napoléon II. ab. Anfangs war die *Dritte Republik* noch eher durch chaotische Zustände geprägt: Der Krieg war von Napoléon II. begonnen worden, der Waffenstillstand musste nun von der neuen Regierung ausgehandelt werden; die Mitglieder der *Pariser Kommune* waren der konservativen Zentralregierung entgegengestellt und versuchten, Paris nach sozialistischen Prinzipien zu gestalten. Die ersten Jahre waren noch durch Fragilität gekennzeichnet, doch bald stabilisierte und nationalisierte sich die Republik. In den *Empires* waren der *code civil (code Napoléon)*⁹⁶ eingeführt, die Verkehrsnetze deutlich verbessert, die Armee (als Assimilationsinstitution) entscheidend konsolidiert, die koloniale Expansion stark vorangetrieben worden – die Empires waren ja, anders als die alten Königreiche, moderne Phänomene. Die junge *Dritte Republik* profitierte von den gesetzten homogenisierenden Maßnahmen, musste sie nun aber wieder unter die Souveränität des Volkes stellen und begann sie nun rückwirkend mit den Formeln der französischen Revolution (wieder) zu verbinden. Die Maßnahmen, die in der französischen Revolution bereits erkannt (beispielsweise hinsichtlich der Homogenität der Sprache, der Bildung, etc.) und teilweise auch danach fortgeführt wurden, wurden nun mit neuer Vehemenz durchgesetzt.

In der *Dritten Republik* wurde der Staat laut Silverman zur zentralen Instanz, was die Festlegung der sozialen Beziehungen betraf. Die Beziehungen zwischen Lohnarbeit und Kapital wurden so geregelt, dass mögliche Klassenkonflikte konsensorientiert kanalisiert wurden, wodurch das revolutionäre Potenzial der Arbeiter_innenschaft vermindert wurde. Ein Beispiel dieser Kanalisierung wäre die Auflösung und Integration der vorhin genannten *Pariser Kommune*. Gleichzeitig erhielten die Arbeiter_innen auch gewisse Rechte zum Schutz vor und als Abfederung der „Härten des freien Marktes“. Es wurden erstmals in gewisser Weise „wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen“ eingeführt und das

⁹⁶ Der französische Zivilrechtskodex wurde am 21. 3. 1804 von Napoléon Bonaparte erlassen. Er wurde immer wieder verändert und angepasst, stellt aber bis heute die Grundlage des geltenden Gesetzes dar.

„Soziale“ nach „nationalen Kriterien“ organisiert.⁹⁷ Balibar spricht hier vom „État national-social“, also dem intervenierenden sozialen Nationalstaat, der sich in die Reproduktionsbedingungen der Ökonomie ebenso einschaltet wie in die (Aus-)Bildung der Individuen (z.B.: auf familiärer Ebene.) Es war ein zwiespältiger Prozess: einerseits wurden Freiheit und Aufklärung garantiert, andererseits aber auch für ein „disziplinarisches Ethos“ gesorgt, „das aus der Vorstellung entsprang, die ‚Jugend‘ sei gefährlich und müsse gebändigt werden.“⁹⁸

Durch die „tiefgreifende[n] Institutionalisierung der sozialen Beziehungen“ in der *Dritten Republik* änderte sich die Bedeutung von Staatsangehörigkeit. Was zuvor durch „wolkige Unterscheidung“ geprägt war, erfuhr nun eine klare Trennung: Der „Ausländer“ wurde nun auf juristischer, administrativer und ideologischer Ebene mit Leben erfüllt, Staat und Nation „unauflöslich miteinander verstrickt“⁹⁹:

„Der Staat wurde (...) zur ‚juristischen Personifizierung der Nation‘. Die Macht des nationalen Staates (oder besser: der durch den Staat hegemonisierten Nation) bewirkte, daß Ausländer nicht mehr ‚die außerhalb der Grenzen des Staates geborenen Personen, sondern, in viel einschneidenderer Weise, diejenigen waren, die nicht zum Körper der Nation, zu ihrer Gesamtheit gehörten‘ (...) Die Konstruktion des ‚Staatsangehörigen‘ und des ‚Ausländer‘ (...) war Teil des gleichen historischen Prozesses.“¹⁰⁰

Wurden die Grenzen nach außen hin strenger gezogen, so wirkte sich das auch nach innen auf die bereits Eingewanderten aus. Zwischen 1883 und 1914 gab es sie betreffend rund fünfzig Gesetzesvorlagen (propositions de loi).¹⁰¹ In den 1880er Jahren kam es nicht nur zu einer wichtigen Parlamentsdebatte, in der es um eine Steuer für „Ausländer“ ging, die die Arbeitsplätze für französische Arbeiter sichern sollte, sondern auch die Verabschiedung von Gesetzen, die zu einer systematischen Erfassung der „Ausländer“ an Hand ihrer Beschäftigung und zur Meldepflicht des Wohnsitzes bei der Kommunalverwaltung führen sollten. 1889 kam das erste Gesetzbuch zur Staatsangehörigkeit heraus. 1890 beinhaltete ein Gesetz zur Vermeidung von Arbeitsunfällen nur französische Staatsbürger, was zu einem Aufschrei in Belgien führte (damals waren viele

⁹⁷ Silverman 1994: 39

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Silverman 1994: 39f.

¹⁰¹ Silverman 1994: 40

Belgier in Frankreich ansässig). 1917 wurde ein Personalausweis für „Ausländer“ eingeführt.¹⁰²

Wenn Arendt von der französisch-revolutionären Idee der „Menschheit als Familie“ spricht, meint Balibar, dass es auch die Vorstellung des französischen „Volkes als Familie“ bzw. als „Gemeinschaft französischer Familien“ gebe. Die Familie wird vielen Gesetzen unterworfen, der Prototyp darunter der Code Napoléon/code civil. Die erweiterte Elternschaft („parenté élargie“), d.h. die Großfamilien, werden zur modernen „famille nucléaire“ („Kernfamilie“, also Eltern und Kinder)¹⁰³ „verkleinert“. Die Genealogie (Familienaufzeichnung, -forschung) wird, abgesehen von vereinzelten Fans oder ‚Nostalgikern‘ der Aristokratie, nicht mehr privat betrieben, sondern zur Staatsangelegenheit. Der Staat unterhält große Archive (z.B. auf Standesämtern) über die Familienverhältnisse (z.B. in Geburtsurkunden). Der scheinbar „private Raum“, das „intime Familienleben“ (Ehe als „Keimzelle“ der Gesellschaft; sexuelle Reproduktion) ist zutiefst Produkt bzw. im Visier der Politik:

„Dem menschlichen Geschlechtsleben wurde im Naturalisierungsprozess vor allem auch deshalb besondere Aufmerksamkeit zuteil, weil die weibliche und männliche Reproduktionsfähigkeit im Laufe des 18. Jahrhunderts zur ‚Staatsaffäre‘ avancierte. Eine gesunde, arbeitsfähige und vermehrbare, insgesamt ‚qualitativ‘ hochwertige, statt massenhaft und unkontrolliert sich ausbreitende ‚Bevölkerung‘ war in den Augen der Ökonomen, der herrschaftlichen Bürokratien und auch der bevölkerungspolitisch denkenden Humanwissenschaftler zum wichtigsten Garanten des Gemeinwesens geworden. Neben den bürgerlichen Mittelständen (...) sollte diese ‚Bevölkerung‘ vor allem jene Personen umfassen, die sich als arbeitsfähig und für den ‚Wettbewerb der Nationen‘ rekrutierbar erwiesen. Die Erforschung und Pflege des ‚Bevölkerungs-Körpers‘, genauso wie die Ab- und Ausgrenzung jener Gruppen, die wie Arme, Sträflinge oder ‚Irre‘ an seinen devianten Rändern angesiedelt waren, wurde zum wichtigen Anliegen des zentralistischen Staates und seiner Institutionen.“¹⁰⁴

Balibar spricht sinngemäß von der „Nationalisierung der Familie“, die zur Identifizierung der nationalen Gemeinschaft als „symbolische Elternschaft“, als von „gemeinsamer Herkunft“, führt.¹⁰⁵ Nach Balibar stellte Louis Althusser in seinem Definitionsversuch des Repressionsapparates fest, dass der Kern der dominanten Ideologie bürgerlicher Gesellschaften sich vom „Paar Familie-

¹⁰² Silverman 1994: 40; Für eine detaillierte Ausführung siehe Noiri 1992, S.71-94.

¹⁰³ Per beachte, dass für diese Kernfamilie früher – im Deutschsprachigen – auch der Ausdruck „französische Kleinfamilie“ (Eder 2002: 185) gebräuchlich war.

¹⁰⁴ Eder 2002: 137f.

¹⁰⁵ Balibar 1988: 138; Balibar spricht in diesem Zusammenhang auch davon, dass es hierdurch verständlich wird, warum „sexuelle Devianz“ inhärent subversiv ist, und dass nicht klar ist, inwiefern sich die Nationsform unendlich reproduzieren wird können, sobald die Transformation der Familie „abgeschlossen“ ist, d.h. die sexuellen und prokreativen Beziehungen dem „genealogischen Regime“ entkoppelt sind. (Vgl. Balibar 1988: 138f.)

Kirche“ zum „Paar Familie-Schule“ verschoben hatte. Balibar übernimmt diese These, ergänzt sie jedoch dahingehend, dass erstens nicht diese oder jene Institution den „einen Repressionsapparat des Staates“ konstituiere, sondern dass vielmehr viele dominante Institutionen ineinandergreifen; und zweitens hält er fest, dass die große Bedeutung, die der „scolarisation“ (Schulbildung) und der „cellule familiale“ (Familienzelle) beigemessen wird, nicht nur daherröhrt, dass sie die Funktion hat, Arbeitskraft zu reproduzieren, sondern dass diese Reproduktion der Konstitution einer „fiktiven Ethnizität“ untergeordnet wird, d.h. der Artikulation einer linguistischen Gemeinschaft als Gemeinschaft durch Vererbung des „race“, die in der Bevölkerungspolitik impliziert wird.¹⁰⁶ Das ist, was Michel Foucault „bio-pouvoirs“ (Biomacht) nannte.¹⁰⁷ Während die linguistische Gemeinschaft offen ist, ist die des „race“ prinzipiell geschlossen; sie kann bis zum „Ende der Generationen“ diejenigen ausschließen oder an ihren „inferioren“ bzw. „fremden“ Rändern halten, die nach ihren Kriterien nicht „authentisch national“ sind.¹⁰⁸ Dieser Symbolismus des „race“ kombiniert das Element der (anthropologischen) Universalität, auf das er sich stützt (die Generationenkette, die Menschheit als Familie) mit einem Bild der Segregation und der Verbote. In der Praxis werden solche Grenzen und Verbote jedoch ständig überschritten, selbst in den Gesellschaften, die die „métissage“ („Vermischung“) unter Strafe stellen. Daher kommt es auch, dass die „Erbsubstanz“ solcher Ethnizitäten ständig neudefiniert werden muss – einst biologisch, dann kulturell: Gestern der „race française“, heute die „europäische Identität“, morgen die „mediterrane Zivilisation“.¹⁰⁹ Was laut Balibar jedoch noch unüberwindbarer ist, sind die Klassenunterschiede. Während formell Gleichheit hergestellt werden soll, so führt die – über die Schule mediatisierte – Zugehörigkeit zur Sprachgemeinschaft sofort zu Spaltungen und unterschiedlichen Normen, die die Klassenunterschiede reproduzieren. Je stärker skolarisiert die bürgerlichen Gesellschaften sind, desto wichtiger werden die (literarischen, „kulturellen“, technologischen) Kompetenzen, sich in und mit dieser Sprache auszudrücken. Diese Kompetenzen funktionieren wie Kastenunterschiede, die den jeweiligen Mitgliedern unterschiedliche Lebensläufe zuschreiben bzw. ermöglichen. Die

¹⁰⁶ Balibar 1988: 139

¹⁰⁷ Vgl. Balibar 1988: 139f.

¹⁰⁸ Balibar 1988: 139

¹⁰⁹ Vgl. Balibar 1988: 141

(linguistische) Kompetenz wird so (quasi) zu einem Stigma des „race“ und wichtiger Bestandteil des „Rassismus der Klassen“: die Sprechweise gibt Auskunft über familiäre, geographische, soziale Herkunft und macht verortbar; dabei handelt es sich dann um „ausländischen“ oder „regionalen“ Akzent, um „populäre Sprechweise“, um „Sprachfehler“, etc. Oft „vermischen“ sich aber die Verortung solcher „Sprachfehler“, die Verortung von „Klassenzugehörigkeit“ mit der Verortung von „Herkünften“ und „Andersheit“.¹¹⁰ In diesem Sinne wird Renans Zitat hinsichtlich der Tatsache, dass es Frankreich hoch anzurechnen sei, die Sprache niemals mit Gewalt durchgesetzt zu haben, ad absurdum geführt.¹¹¹

Die angesprochene stärkere Skolarisierung setzt ein Jahrzehnt nach der Gründung der *Dritten Republik* ein. Die Bildung wurde verallgemeinert, allgemein. Die École publique, die „Volksschule“, in der, könnte per sagen, das Volk gemacht wird, fungierte als die zentrale Assimilationsinstitution, daher die enge historische Korrelation zwischen der Nationsbildung und der Entwicklung der Schule als „populärer“ Institution. Die Regierung führte sie unter Jules Ferry am 16. 06. 1881 ein, zunächst in Form einer gratis Primärstufe. Weniger als ein Jahr später wurde dann am 28. 3. 1882 die Schulpflicht eingeführt und festgelegt, dass der Unterricht säkular, also *laizistisch*, zu sein hat. Das Gesetz über den *Laizismus* als im Recht verankertes, allgemeines Prinzip – durch das das Konkordat mit dem Vatikan aufgelöst und Staat und Religion strikt getrennt wurde – wird erst 1905 verabschiedet¹¹² – wohl auch als „Retourkutsche“ gegenüber den Vertretern des

¹¹⁰ Balibar 1998: 141

¹¹¹ Es ist natürlich festzuhalten, dass die allgemeine Schulpflicht erst in dem Jahr, in dem er den Vortrag hielt, eingeführt wurde. Hinsichtlich der großen Aufmerksamkeit seitens der Revolutionäre und besonders der Jakobiner für das Problem der Sprache und der *patois* (Dialekte), erscheint die Behauptung aber schon da mehr als zweifelhaft.

¹¹² „Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État. TITRE PREMIER Principes. ARTICLE PREMIER: - La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public. ART. 2. – La République ne reconnaît, ne finance ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1er janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimées des budgets de l'Etat, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes.“ (Assemblé Nationale 2008): „Gesetz vom 9. Dezember 1905 betreffend die Trennung zwischen den Kirchen und dem Staat. ERSTER TITEL Prinzipien. ERSTER ARTIKEL. – Die Republik garantiert die Gewissensfreiheit. Sie garantiert die freie Ausübung der [religiösen] Kulte unter den einzigen hier nachfolgend erlassenen Restriktionen im Interesse der öffentlichen Ordnung. ART. 2. – Die Republik erkennt keine Konfession an, bezahlt oder subventioniert sie. In Folge dessen werden ab dem 1. Jänner, der der Verkündung dieses Gesetzes folgt, alle Budgets des Staates, der Bezirke und der Kommunen, die für die Ausübung der Kulte ausgegeben wurden, abgeschafft.“ (Übersetzung MM)

„alten“ Frankreichs während der *Affäre Dreyfus* (vgl. 1.4.). Hier wird die absolute Trennung zwischen Staat und Kirche geregelt, die Religion als absolute Privatsache definiert – Frankreich hat ab diesem Moment – im Gegensatz zu Österreich auch heute noch – kein Konkordat mehr mit dem Vatikan. Die Ausnahme bildet hier Alsace-Lorraine/Elsaß-Lothringen, das zur Zeit der Einführung zu Deutschland gehörte und erst nach dem Zweiten Weltkrieg wieder zu Frankreich kam. Mit Suzanne Citron könnte per sagen, dass „Frankreich selbst zur Religion“ wurde.¹¹³ In der Schule wird nicht nur die Alphabetisierung und die Verbreitung der französischen Sprache betrieben, sondern auch über die neuen Geschichtsbücher die modernen Vorstellungen von französischer Identität, die Kontinuität und Einheit der französischen Nation, verbreitet. Aus den gestrigen „Soldaten Gottes“ werden die „Soldaten des Ideals“.¹¹⁴ Interessant in diesem Zusammenhang – und aufschlussreich für später, wenn per bedenkt, dass das französische Bildungssystem auch heute, auch vierzig Jahre nach 1968, immer wieder dafür kritisiert wird, die soziale Mobilität nicht entscheidend zu fördern – ist folgender Vermerk François Dubets über die staatliche Schule, die

„sich (...) unabhängig von der Religion zuvörderst als Bildungseinrichtung [definiert]; sie vermittelt ein gemeinsames Elementarwissen, eine nationale Kultur und die republikanischen Werte. Die kulturellen, religiösen und sozialen Unterschiede bleiben ausschließlich der bürgerlichen Gesellschaft überlassen. Diese Schule wird nicht als Instrument der sozialen Mobilität oder zur Herstellung von Chancengleichheit verstanden, denn ihre zentrale Aufgabe ist es, die gesellschaftliche Integration sicherzustellen.“¹¹⁵

Neben der Armee war es die Schule, in welcher „aus den Bauern (...) Franzosen gemacht werden“ sollten.¹¹⁶ Das war ihre Hauptaufgabe.

Diese Entwicklungen vollziehen sich im Rahmen des *republikanischen Nationsverständnisses* und entlang eines universalistischen Kulturbegriffes. Gleichzeitig vollziehen sie sich aber auch mit einem weiteren Aspekt der französischen Nationalisierung, der oft nicht so stark beleuchtet bzw.

¹¹³ Vgl. Citron 1989: 17

¹¹⁴ Citron 1989: 24; vgl. Noiriel 1992: 41

¹¹⁵ Dubet 1993: 106f.

¹¹⁶ E. Weber zit. nach Kymlicka 2005: 164; Zur Rolle der Schule in Frankreich als Mikrokosmos bzw. auch als Fabrik der Gesellschaft siehe ganz aktuell den Film „Entre Les Murs“. Auch hier ist das Thema der Sprache zentral, so wird hier unter anderem gezeigt, wie „die Konjugation der unregelmäßigen Verben zum Streit zwischen Französischlehrer und der Schulkasse führt und die Zeitform des „subjonctif imparfait“ als Sprechweise von „Snobs“ und „Homosexuellen“ von den Jugendlichen zur sozialen Frage stilisiert wird.“ (Ramón Reichert: Die Alltäglichkeit der Revolte. Im Falter 42/08.)

ausgeklammert wird – es handelt sich um den Kolonialismus während der *Dritten Republik*. Auf der theoretischen Ebene handelte es sich beim universalistischen Kulturbegriff um die Weiterentwicklung des Evolutionismus, der sich gut mit den Prinzipien der *Dritten Republik* verbinden ließ:

*„Inspiriert vom Geist der Aufklärung, sehen ihre Vertreter in der Kultur einer menschlichen Gruppe, die in einem bestimmten Moment betrachtet wird, bestimmte eigenständige Charakteristiken, die es erlauben, dieser Gruppe auf der Bahn des Fortschritts einen Ort zuzuweisen. Aus dieser Sicht können alle Gesellschaften entsprechend ihrer relativen Position auf ein und derselben Stufenleiter bewertet werden, die vom Zustand ihrer Wildheit über die Barbarei zur Zivilisation führt, welche ihrerseits mehrere Stufen umfaßt – und zwar laut Lewis H. Morgan drei (untere, mittlere und obere). Da die Gesellschaften untereinander vergleichbar, hierarchisierbar und lokalisierbar sind, wären sie somit mehr oder weniger fortgeschritten in einer Moderne, die selber am Maßstab des Universalen gemessen wird. Eine solche Auffassung kann sich durchaus mit dem Kolonialismus und dem Rassismus abfinden, die sie oft gerechtfertigt hat: Die Geringsschätzung und Ausbeutung von angeblich minderwertigen Völkern beruhen hier auf der Idee, daß sie zwar eintreten können, aber nur von unten und weil die Herrschenden ihnen eine Kultur bringen, die sie selber nicht besitzen. So konnten sich in Frankreich am Ende des 19. Jahrhunderts republikanische Politik und Kolonialismus ausgezeichnet verstehen. Im Grunde wollte die *école publique* von Jules Ferry den Kindern des Mutterlandes wie auch der Kolonien Zugang zum Universalen ermöglichen: Sie ließ die einen aus dem beschränkten Universum der Dialekte, des Dörflichen und der Kleinstädte heraustreten und die anderen aus dem Stand ihrer Wildheit. Es ist also nicht erstaunlich, daß der Vater der republikanischen Schule auch ein wichtiger Akteur bei der Kolonialisierung war und daß seine Schul- und Kolonialpolitik in engem Zusammenhang standen.“¹¹⁷*

Der Kolonialismus wird an die essenziellen republikanischen Werte gekoppelt: den Fortschritt – der Positivismus Auguste Comtes ist die Philosophie, die das republikanische Lager am besten charakterisiert –, die *Égaliberté* (Balibar 2007), die Größe der Nation.¹¹⁸ Daher wird der sozialistische Präsident Jules Ferry nicht von ungefähr gleichzeitig der „*défenseur de l'école laïque*“ („Verteidiger der laizistischen Schule“) und „*partisan de l'expansion coloniale*“ („Partisan der kolonialen Expansion“) genannt. Um dessen Sichtweise zur Kolonialisierung als zivilisatorische Mission durch Erziehung zu verdeutlichen, führe ich hier ein Zitat Ferrys im Zuge einer Parlamentsdebatte 1885 an:

„Il y a un second point, un second ordre d'idées que je dois également aborder (...) : c'est le côté huperitaire et civilisateur de la question. (...) Messieurs, il faut parler plus haut et plus vrai! Il faut dire ouvertement qu'en effet, les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures... [Rumeurs sur plusieurs bancs à l'extrême gauche.] Je répète qu'il y a pour les races supéries un droit, parce qu'il y a un devoir pour elles. Elles ont le devoir de

¹¹⁷ Wieviorka 2003: 23f.

Im Zusammenhang dieser „Kompatibilität“ siehe auch den sehr interessanten Artikel Balibars: *Ist der Rassismus ein Universalismus?* In: Der Schauplatz des Anderen. 2006: S. 229-243. Balibar belässt es nicht bei einer Kompatibilität, vielmehr streicht er hervor, dass der Rassismus ein Universalismus ist, dass er seine Gegenseite darstellt.

¹¹⁸ Blancel/Blanchard 2005: 36

civiliser les races inférieures. (...) Est-ce que vous pouvez nier, est-ce que quelqu'un peut nier qu'il y a plus de justice, plus d'ordre matériel et moral, plus d'équité, plus de vertus sociales dans l'Afrique du Nord depuis que la France a fait sa conquête?“¹¹⁹

Insofern wurde auch die Schulpflicht, ein Jahr nach allgemeiner Einführung, auf die algerische Bevölkerung ausgedehnt. Neben den Bauern sollten auch „Ausländer zu Franzosen gemacht werden“. Allerdings wurde die „Zivilisierung“ in Wirklichkeit „nicht besonders systematisch betrieben; in Algerien besuchte nur eine sehr geringe Anzahl von ‚Eingeborenen‘ französische Schulen“.¹²⁰ Es war laut Silverman auch gar nicht/nie der Plan, (die) ganze Bevölkerung(en)

„zu assimilieren, und für diejenigen, die sich diesem Prozeß unterzogen, stellte er eine sehr ambivalente Erfahrung dar. Sicher war Assimilation im kolonialen Kontext ein juristischer Vorgang (der die betraf, die ihre Bürgerrechte einforderten, statt weiterhin im Untertanenstatus zu verbleiben), und unterschied sich in dieser Hinsicht vom politischen Begriff der Assimilation von Ausländern in Frankreich. (...) Dennoch war der geforderte kulturelle Konformismus in beiden Fällen der gleiche.“¹²¹

Abseits der „zivilisatorischen Mission“ schuf der Kolonialismus vielmehr und vor allem einen Migrationsraum, der Frankreich zur „Beschaffung ausländischer Arbeitskräfte“ diente. Dadurch wurden das Wirtschaftssystem internationalisiert und politische, juristische und kulturelle Strukturen hervorgebracht, „mittels derer die Unterscheidung zwischen Staatsangehörigen und ‚Eingeborenen‘ (indigènes), bzw. zwischen Staatsbürgern und Untertanen institutionalisiert werden konnte.“¹²² Auf den geschaffenen Migrationsraum

¹¹⁹ „Es gibt noch einen zweiten Punkt, eine zweite Perspektive, die ich ebenfalls ansprechen möchte (...): Das ist die humanitäre und zivilisatorische Seite der Frage. (...) Meine Herren, man muss darüber lauter und ehrlicher sprechen! Man muss offen sagen, dass die höheren Rassen ein Recht gegenüber den niedrigeren besitzen... (Rumoren auf mehreren Bänken der extremen Linken.) Ich wiederhole, dass die höheren Rassen ein Recht besitzen, weil es eine Aufgabe für sie gibt. Sie haben die Aufgabe, die niedrigen Rassen zu zivilisieren. (...) Können Sie, kann irgendjemand verneinen, dass es in Nordafrika ein Mehr an Rechten, an materieller und moralischer Ordnung, an Gerechtigkeit und an sozialen Tugenden gibt, seit Frankreich es erobert hat?“ Ferry 2008 (1885); Übersetzung MM.

Ein Verweis auf die „zivilisatorische Mission“ des französischen Empire findet sich auch bei Stephen Howe: „In modern imperial systems (and perhaps in many ancient ones too), however, it was typically believed that the dominant core people were clearly culturally different from, and superior to, the politically subordinate, peripheral ones. The crucial markers of difference might vary widely on different circumstances: including language, religion, physical appearance, types and levels of technology, even sexual behavior. There was a huge variation, too, as to whether imperial rulers tended to emphasize such differences or to downplay them, to see them as fixed for all time or as things that should be gradually erased by educating the colonized in the colonizers' ways. (The standard view, which is partly accurate, is, that ancient Roman and modern French imperialists stressed the latter, the British the former.)“ (Howe 2002: 18f)

¹²⁰ Silverman 1994: 41

¹²¹ Ebd.

¹²² Silverman 1994: 40

und Frankreich als klassisches Einwanderungsland komme ich später in Kapitel 2.2. zurück. Vor Beginn der *Dritten Republik* dominiert die Vorstellung vom Klassensgegensatz zwischen den „*classes laborieuses*“ („arbeitssamen, fleißigen Klassen“) und den „*classes dangereuses*“ („gefährlichen Klassen“)¹²³.

Das ändert sich:

„*Im Laufe des 19. Jahrhunderts hat man es zugleich mit einer Verschiebung der inneren politischen Grenze zwischen Staatsbürgern und Untertanen und mit einer Verschiebung der Kennzeichen von Gefährlichkeit, Erblichkeit, von körperlicher Hypertrophie oder Atrophie zu tun, die von ‚arbeitenden Klassen‘ insgesamt auf die Fremden übergehen, insbesondere auf die Einwanderer und Kolonialisierten. Es ist kein Zufall, wenn in Frankreich und England das allgemeine nationale Wahlrecht und die imperialistische koloniale Expansion Hand in Hand gehen. (...) Diese Verschiebung ist charakteristisch für den Konstitutionsprozeß des modernen Nationalismus.*“¹²⁴

¹²³ Louis Chevalier 1978 zit. nach Noriel 1988: 74

¹²⁴ Balibar 1992: 75

2. Modell der Nation, Modell der Integration

„Das Prinzip der Nationen ist unser.“
. Ernest Renan

Wie jetzt erläutert wurde, war die *Dritte Republik* ein enormer „Katalysator“ für die Nationalisierung Frankreichs. Im diesem Kapitel will ich zeigen, welches *Modell*¹²⁵ der Nation sich in diesem Prozess herausgebildet hat und welche Prinzipien in Bezug auf Einwanderung, in Bezug auf Gleichheit, Assimilation und Differenz wesentlich wurden. Im Weiteren soll herausgearbeitet werden, wie das, was allgemein als das „*republikanische Integrationsmodell*“ bezeichnet wird, ausgestaltet wurde. Synthese und Prognose. Aufschlussreich für die unterschiedlichen *Modelle* ist die *Affäre Dreyfus*. In Bezug auf Assimilation und Integration ist die *Affäre* exemplarisch für die *Dritte Republik* – und wenn jene als Katalysator gilt, dann kann die *Affäre Dreyfus* als Turbokatalysator betrachtet werden bzw. als der Moment, in dem sich das Katalysierte und die Mankos – das Scheitern bzw. die Ambivalenz von Integration/Assimilation und Ausgrenzung – aufs Offensichtlichste zeigen.

2.1. Gleichheit, Assimilation und Differenz am Beispiel der Affäre Dreyfus oder Von „Jüdischen Nationen“ zu „französischen Israelit_innen“

„Lebn vi Got in Frankraykh“
Jiddisches Sprichwort¹²⁶

Mehr als hundert Jahre danach ist die *Affäre Dreyfus* nach wie vor fest und zentral im französischen Diskurs um Gleichheit, Differenz und Assimilation sowie insbesondere im antirassistischen Diskurs verankert.¹²⁷ Das arbeitete insbesonders auch Catherine Lloyd heraus. Die britische Politologin Lloyd hat intensiv zu Antirassismus und ethnischen Beziehungen in Frankreich und

¹²⁵ Zum Begriff „Modell“ sei hinzugefügt, dass er etwas Ambivalentes innehat, insofern als er einerseits einfach „Abbild“, Muster, Gerüst bedeutet, deskriptiv ist, ihm aber andererseits oft auch etwas Normatives, Suggestives, Vorbildhaftes anhaftet. Genau diese Ambivalenz gilt es auch in der folgenden Thematisierung der Nationsmodelle und Integrationsmodelle im Blick zu behalten.

¹²⁶ Angeblich geht die Redensart auf einen Ausspruch des Kaisers Maximilian I. zurück, der sinngemäß in etwa lautete: „Wenn es möglich wäre, dass ich Gott wäre und zwei Söhne hätte, so müsste der eine mein Nachfolger als Gott werden, der andere in Frankreich leben.“

¹²⁷ Vgl. u.a. Lloyd

Britannien geforscht. Besonders eingehend hat sie sich in ihrem 1998 veröffentlichten Buch *Discourses of antiracism in France* mit der französischen Antirassismusbewegung befasst. Vom französischen Philosophen André-Pierre Taguieff wird die *Affäre Dreyfus* als Katalysator der Entstehung antirassistischer Ideen bezeichnet und hat einen entscheidenden Beitrag dazu geleistet, die Positionen der Intellektuellen in Frankreich zu konsolidieren und die Initiativen gegen Rassismus mit denen gegen andere Formen von Ungerechtigkeit (*injustice*) in Verbindung zu bringen.¹²⁸ Die Affäre, die 1894 ihren Ausgang nahm, spaltete Frankreich tief in zwei Lager: Auf der einen Seite das der Modernisierer_innen, Säkularen, Republikaner_innen, der „Dreyfusards“, auf der anderen das der Traditionalist_innen, Katholik_innen und Monarchist_innen. Doch ich will zunächst einmal klären, was es mit der Affäre rund um den Hauptmann Alfred Dreyfus, einen Offizier der französischen Armee, auf sich hatte; einer Affäre, die vom US-amerikanischen Soziologen und Historiker Richard Sennett als „ein doppeltes Drama aus Verbrechensaufklärung und ideologischem Konflikt“¹²⁹ bezeichnet wird. Am Anfang steht ein Spionagefall und die Frage, ob/der Verdacht, dass Dreyfus mit Italien und/oder Deutschland konspirierte habe. Und wenn nicht, wer ihm dies unterjubeln wollte und warum? Welche Bedeutung hat das Beweismaterial? Alles in diesem Fall war/ist sehr verwickelt, hier der Versuch einer kurzen, an Sennett und der Philosophin Hannah Arendt¹³⁰ angelehnten

Chronologie:

- September 1884: ein Brief (borderau), der angeblich für den deutschen Militärattaché in Paris bestimmt war und heikle Informationen über das französische Militär enthielt, wird entdeckt; er scheint von einem französischen Offizier geschrieben worden zu sein, die Handschrift wird Dreyfus zugeschrieben; er wird verhaftet. Nach der Festnahme taucht weiteres belastendes Material auf, u.a. ein Brief des deutschen Militärattachés an dessen italienischen Kollegen, darin die Rede von einem Spion mit der Initialie „D.“.
- Dezember 1884: Der Prozess gegen Dreyfus findet vor einem Pariser Kriegsgericht unter Ausschluss der Öffentlichkeit statt.

¹²⁸ Vgl. Taguieff 2000

¹²⁹ Sennett 2004: 306

¹³⁰ Sennett 2004: 307ff.; Arendt 1991: 164f.

- 5. 1. 1885: unter Einschluss aller Öffentlichkeit wird Dreyfus degradiert, es werden ihm die Ehrenzeichen abgenommen, der Offiziersdegen zerbrochen; er wird zu lebenslanger Haft auf den Teufelsinseln verurteilt.
- März 1896: Major Picquart erhält von einer als Putzfrau arbeitenden französischen Agentin einige zerrissene Dokumente aus dem Papierkorb des deutschen Militärattachés, darunter auch einen handgeschriebenen, sichtlich nicht abgeschickten Brief („le petit bleu“), adressiert an einen weiteren französischen Offizier, Major Esterhazy, den Picquart nun für einen möglichen Spion hält. Weitere Nachforschungen folgen, in Handschriftenproben von Esterhazy glaubt Picquart die Schrift des borderau wiederzuerkennen, für welches Dreyfus beschuldigt wurde. Nach weiteren Untersuchungen kommt er
- Ende August 1896 zu dem Schluss, dass in beiden Fällen Esterhazy der Spion gewesen sein musste, Dreyfus wurde demnach zu Unrecht verurteilt.
- 1897: Weitere Enthüllungen und Bemühungen seitens der Familie Dreyfus folgen, darauf beginnt sich auch der Vizepräsident des Senats für Dreyfus einzusetzen. Unentschlossenes Manövrieren, kaum Weiterkommen in der Aufklärung des Falles.
- 10. 1. 1898: Der Prozess gegen Esterhazy, der auf Grund des öffentlichen Drucks unumgänglich geworden war, beginnt und endet tags darauf mit dem Freispruch Esterhazys.
- 12. 1. 1898: Picquart wird wegen Untreue gegenüber der Armee verhaftet und später für schuldig erklärt.
- 13. 1. 1898: Auf Grund dieser herben Rückschläge für die Dreyfusards veröffentlicht Émile Zola seinen berühmten offenen Brief an den Präsidenten: *J'accuse*¹³¹
- 13. 10. 1898: Regierungsbeamte entdecken, dass eines der Beweisstücke gegen Dreyfus gefälscht war. Nur Oberstleutnant Henry, ein hoher Offizier, war in der Lage gewesen, das zu tun; daraufhin zur Rede gestellt, gibt er das auch zu.
- 31. 08. 1898: die Öffentlichkeit erfährt, dass Henry, auf den Prozess wartend, sich umgebracht hat; Esterhazy, der auf einen neuen Prozess wegen Fälschung blickte, nach England geflohen und General Boisdrefe, ein Chef der französischen Armee zurückgetreten ist.

¹³¹ „Ich klage an.“

- August 1899: In Rennes findet die Revision des Falles Dreyfus statt, die nicht mehr zu verhindern gewesen ist. Dreyfus wird nicht freigesprochen, sondern zu zehn Jahren Haft unter mildernden Umständen verurteilt. Wenige Tage später jedoch wird er begnadigt, alle in dieser Affäre anhängigen Prozesse werden durch Amnestie erledigt.
- 1903 reicht Dreyfus ein neues Revisionsgesuch ein, doch erst im Jahre
- 1906, unter der Regierung Georges Clemenceau, wird das Urteil von Rennes kassiert, Dreyfus rehabilitiert und in den Rang eines Majors erhoben.¹³²

Dreyfus war Jude und das war auch das gewichtige Argument des Verratverdachts seitens seiner Gegner_innen – nicht zu thematisieren, wäre genauso widersinnig, wie sie zum Hauptaspekt zu machen, bzw. entspinnt sich genau an dieser Frage das Konfliktpotenzial, das Interessante der Affäre.

Assimilation und Antisemitismus. In der etablierten „jüdischen Gemeinde“ überwog nach der Inhaftierung Dreyfus' und dem Prozess gegen ihn ein ähnlicher Grundtonor, wie in der öffentlichen Meinung der Mehrheit. Gängige Meinung war, dass auf Grund der Assimilationsbedingungen der Antisemitismus mit der Zeit verschwinden würde. Entsprechend zögerten französische Jüd_innen – mit wenigen Ausnahmen – sich in die *Affäre Dreyfus* besonders einzumischen und offen Kritik an den republikanischen Institutionen zu üben. Das geschah zum Teil aus Angst vor Repressalien, aber auch aus Loyalität:

„Throughout the nineteenth century they remained deeply loyal to the country that accorded them civic equality. Their patriotism never diminished, despite an ever-present, growing hostility within French society toward the Jews. The consistorial leadership, the rabbis, and the régénérateurs all shared the belief that what had been achieved in France was an unprecedented and unequalled symbiosis of two mutually enriching civilisations.“¹³³

Es gab aber einen Preis für die Emanzipation, und der hieß *Assimilation*. In der Öffentlichkeit mussten jegliche *Differenzen* aufgegeben werden, die einzigen, die beibehalten werden durften, waren die *privaten, religiösen Differenzen*. Die Ambiguität der Emanzipation, wie sie während der Revolutionszeit verstanden wurde, zeigt sich deutlich im berühmten Zitat Stanislas Clermont-Tonneres, der in einer Parlamentssitzung 1791 meinte:

¹³² Vgl. Sennett 2004: 308; Vgl. Arendt 1991: 164f.

¹³³ Berkovitz 1989 zit. nach Lloyd 1998: 73

„Il faut tout refuser aux Juifs comme Nation, et tout leur accorder comme individus“¹³⁴

„we should mistrust their judges, they should have only ours; we should refuse legal recognition of their so-called laws; they should not become a political body or an order within the State; they must be individual citizens.“¹³⁵

Insofern war es Jüd_innen, unter denselben Bedingungen wie anderen religiösen Gemeinschaften, möglich, „akzeptierte“ Mitglieder der französischen Gesellschaft zu werden. Jean-Loup Amselle arbeitet in *Multiculturalism in France*, genauer im Teil *From the Jewish Nations of France to the Israelite French*, das Paradox besonders gut heraus. Die Gemeinschaft wurde erstmals anerkannt, um sie nach erfolgter Anerkennung wieder in Individuen aufzuspalten, sie zu individualisieren. Laut Amselle produzierte der Staat in einem „dual mouvement“¹³⁶ sowohl eine Gemeinschaft als auch eine Gruppe von Individuen. Aus zuvor existierenden verschiedenen „Nationen“ – der „German Nation“ (deutsch-jüdischer Imigrant_innen) und der „Portuguese Nation“ (portugiesisch-jüdischer Imigrant_innen), die zuvor in großer Distanz zueinander aufgrund anderer Bräuche, Riten und Sprache standen – wurde eine neue Einheit, die der „französischen Israelit_innen“.¹³⁷ Diese Gruppe durfte aber keine partikularistischen Forderungen stellen. Die „jüdische Gemeinschaft“ wurde also allein durch das Kriterium religiös definiert, nicht-religiösen Jüd_innen stand *trotz* bzw. *wegen* des *Säkularismus* nur eine religiöse Selbstdefinition offen. Für den Großteil des 19. Jahrhunderts stiftete Assimilation ein Sicherheitsgefühl, es kam kaum zu einer Organisierung entlang partikular(istisch)er Linien. Dadurch wiederum entstand eine Art „politischer Neutralität“, sie verneinte „the legitimacy – indeed the very existence – of political, as distinct from religious Jewish interests“.¹³⁸ Jüdische Organisationen bekamen ihre Legitimität vom *Consistoire centrale* zu- oder abgesprochen, einer Art Dachorganisation der jüdischen, religiösen Organisationen, die von Napoléon I per kaiserlichem Dekret vom 15. 03. 1808 eingeführt worden war. Das *Consistoire* muss auch in seiner Funktion als Kontrollorganisation gesehen werden, indem genehme „spokesmen“ definiert

¹³⁴ Zit. nach Erba 2007: 29; Hervorhebung MM: „Juden als Nation muss alles verwehrt werden, als Individuen muss ihnen alles zugestanden werden.“ (Übersetzung MM)

¹³⁵ Archives Parlamentaires 23 décembre 1789 zit. nach Lloyd 1998: 73.

¹³⁶ Amselle 2003: 193

¹³⁷ Vgl. Amselle 2003: 102; Der Abschluss der „Werdung“ ders französischen Israelit_in drückt sich besonders durch die Ersetzung jüdischer durch erfundene/gegebene französischer (Nach-)Namen.

¹³⁸ Hyman 1979 zit. nach Lloyd 2003: 73

bzw. rekrutiert werden, dem Staat wird dadurch eine erhebliche Rolle in der Autorität um religiöse Fragen zugesprochen. Laut Amselle war Napoléon sehr darauf aus, die Emanzipation der Jüd_innen voranzutreiben. Vor der Gründung des *Consistoire Centrale* hatte Napoléon 1807 eine Serie von Fragen an die „jüdische Gemeinschaft“ schicken lassen, in der die Vereinbarkeit der jüdischen Bräuche ausgelotet werden sollte und in der auch gefragt wurde, ob die Juden sich den Gesetzen des *Empires* verpflichtet fühlten.¹³⁹ Interessant ist dass die Einteilung des *Consistoire Centrale* in verschiedene *consistoirs* für verschiedene religiöse Strömungen, die alten „Nationen“ des Ancien Régime, wieder erstehen ließ – nur nicht mehr national, sondern jetzt religiös (definiert) und aufgespalten in Sephard_innen und Aschkenas_innen.¹⁴⁰

Die *Alliance Israélite Universelle* wiederum, die im Jahre 1860 gegründet wurde, hatte die Aufgabe, die Interessen jüdischer Menschen in anderen Ländern zu verteidigen, sowie die bürgerliche Emanzipation und französische Kultur zu fördern.¹⁴¹ Sie ist ein gutes Beispiel dafür, wie sehr sich französische Jüd_innen mit französischer Kultur und Politik identifizierten, sie „diffused French culture in its educational network, introducing foreign Jews to modernity in its French guise and served French political aims abroad.“¹⁴² Es gab eine „Dankbarkeit“ gegenüber Frankreich, die die „jüdische Gemeinde“ am hundertjährigen Jubiläum der Republik auch öffentlich zum Ausdruck brachte. Ausgegangen wurde davon, dass Frankreich Jüd_innen emanzipiert, ihnen politische und bürgerliche Freiheiten gegeben hatte, aus Jüd_innen Staatsbürger_innen gemacht habe. Dies wurde als Leistung der Revolution und der Debatten der Aufklärung über religiöse Toleranz gesehen. Die etablierte, bürgerliche „jüdische Gemeinde“, der auch Dreyfus angehörte, hatte Ende des 19. Jahrhunderts eine säkulare und assimilationistische Perspektive. Insofern identifizierte sich die etablierte Gemeinde auch nur ungern mit der großen Anzahl jüdischer Flüchtlinge aus Osteuropa. Die 10.000 Jüd_innen, die 1892

¹³⁹ Vgl. Amselle 203: 104. Die Gründung des *Consistoire* erinnert sehr an die Gründung des CFCM (*conseil français du culte musulman*), der als Dachorganisation der Moscheen in Frankreich fungieren soll und welchen Nicolas Sarkozy, damals noch in seiner Funktion als Innenminister, im Jahr 2003 ins Leben rief; die Fragebögen wiederum erinnern an jene, die heute in einigen Staaten an Immigrant_innen verteilt werden, um deren Integrationswilligkeit und –fähigkeit abzufragen.

¹⁴⁰ Vgl. Amselle 2003: 102

¹⁴¹ Vgl. Lloyd 1998: 73

¹⁴² Hyman 1979 zit. nach Lloyd 1998.: 74

vor den Pogromen in Russland nach Frankreich flüchteten, wurden als durch andere Sprache, Bräuche, Politik und soziale Stellung sich sehr von der „ansässigen“ Gemeinde unterscheidend wahrgenommen und dargestellt. Auf diese assimilationistische Perspektive weist Hannah Arendt hin, mit besonderem Bezug auf

„die elsässischen Juden, die wie Dreyfus nach der Abtrennung von Elsaß-Lothringen nach Paris gekommen waren, [und] einen besonders starken Anteil an der Formierung dieses extrem chauvinistischen Judentums [hatten], das seinen Patriotismus vor allem in einer stark antisemitisch gefärbten Distanzierung gegen neu zugezogene Elemente zu erhärten suchte. „Les Dreyfus de 1894 – mais ils étaient antisémites!“ Die Dreyfus gehörten in der Tat zu jener jüdischen Gruppe, die versuchte, sich an den Antisemitismus zu assimilieren.“¹⁴³

Es gab ein großes Vertrauen in die öffentlichen, staatlichen Institutionen: Viele Jüd_innen arbeiten in der Verwaltung, besuchten die Regierungsschulen. Das brachte sie allerdings auch „unangenehm nahe“ an die Republik und deren Institutionen, verband sie mit ihnen. Kam die Republik von der extremen Rechten unter Beschuss, dann bekam das die „jüdische Gemeinde“ stets unmittelbar auch zu spüren.¹⁴⁴ In diesem Sinne war der relative Erfolg der jüdischen Mittelklasse „one of the causes of their future misfortunes of which the Dreyfus Affair was the striking example“.¹⁴⁵ Gleichzeitig wurden viele Jüd_innen durch vermehrt anti-klerikale Debatten in den 1880- und 1890er Jahren insofern isoliert, als hier die Ambiguitäten der „säkularen Vereinbarung“, der sie ihre Emanzipation verdankten, aufgezeigt wurde und es für sie, als Jüd_innen religiös definiert, schwierig war, sich mit säkularen Gruppen zu vereinigen, deren Unterstützer_innen alles Religiöse als abergläubisch kategorisch ablehnten.¹⁴⁶ Dies erklärt, warum es sich bei der *Affäre Dreyfus* um „quelque chose dont les juifs ne doivent pas se mêler“¹⁴⁷ handelte, wie Léon Blum die zögerliche Haltung der jüdischen Gemeinschaft

¹⁴³ Arendt 1991: 183

¹⁴⁴ Vgl. Arendt 1991

¹⁴⁵ Benda 1967 zit. nach Lloyd 1998: 74

¹⁴⁶ Vgl. Lloyd 1998: 74

¹⁴⁷ Blum 1935 zit. nach Lloyd 1998: 74: „eine Sache, in die sich die Juden nicht einmischen dürfen“ (Übersetzung MM). Léon Blum (1872-1950), aus einer jüdischen Familie der französischen Bourgeoisie, war Jurist, Schriftsteller (Kontakte während der Schulzeit mit dem Schriftsteller André Gide), (sozialistischer) Politiker und mehrmals französischer Premierminister (während zweier kurzer Phasen in den 1930er und –40er Jahren (1936 wurde er erster sozialistischer Premierminister Frankreichs), dann noch ein drittes Mal im Jahre 1946 in der Übergangsregierung). In der Résistance, der Widerstandsbewegung gegen das nationalsozialistische Vichy-Regime, war er einer der führenden Aktivist_innen; 1943 wurde er als Gefangener an die Deutschen ausgeliefert und ins KZ Buchenwald deportiert. (vgl. N.N. 2008b: *Léon Blum*. http://de.wikipedia.org/wiki/L%C3%A9on_Blum am 27. 05. 2008).

zusammenfasste. Abgesehen von wenigen Ausnahmen – z.B. Stellungnahmen isolierter Intellektueller wie Bernard Lazare – dominierte das Schweigen, Nicht-Beachten. Während jüdische Medien wie *L'univers Israélite* über die Pogrome in Osteuropa berichteten, blieb es hinsichtlich Dreyfus bei einem „mépris silencieux“ („stillschweigender Geringschätzung“)¹⁴⁸. Aus Angst vor antisemitischer Repression sollte es nicht so aussehen, als verteidigten Jüd_innen Dreyfus aus einer „solidarité de race“¹⁴⁹ heraus. Jüd_innen aus Dreyfus’ eigener bürgerlichen Klasse sahen den Antisemitismus als eng verbunden mit der französischen Tagespolitik, aber der Grad der Assimilation bewirkte, dass die *Affäre Dreyfus* nicht als eine „jüdische Frage“ als solche, sondern als Spionage-Fall oder ein generellerer Wertekonflikt gesehen wurde, der die gesamte französische Gesellschaft betraf. Die französische Regierung propagierte auch die Ansicht, dass der Antisemitismus höchstens ein minimaler Aspekt der Affäre sei. Zumindest auf der Ebene von jüdischen Organisationen dominierte weiterhin der Glaube an die staatlichen Institutionen, die als „école[s] de tolérance“ („Schulen der Toleranz“)¹⁵⁰ gesehen wurden.

Allerdings gab es auch hier erstens Ausnahmen und zweitens wichtige Unterschiede. Es gab jüdische Organisationen, die die *Affäre Dreyfus* als signifikant für ihre weitere Zukunft in Frankreich erachteten. Mit der Zuspitzung der Affäre begann sich nämlich auch die Definition der „Jüd_innen“ zunehmend zu ändern.¹⁵¹ Wurde die jüdische Gemeinschaft in der französischen Gesellschaft zuvor hauptsächlich nach religiösen denn nach ethnischen Kriterien definiert, so verschob sich das in den 1890er Jahren: der Antisemitismus wendete sich von einem religiösen hin zu einem sozio-ethnischen Fokus bzw. der Antijudaismus wandelte sich in einen Antisemitismus. Arendt meinte hierzu, dass „Juden selbst in solch einer Assimilation nicht einfach verschwinden und weder für sich noch für andere

¹⁴⁸ Lloyd: ebd.

¹⁴⁹ Blum 1935 zit. nach Lloyd 1998:74

¹⁵⁰ Rebérioux 1975 zit. nach Lloyd 1998: 74

¹⁵¹ Wobei darauf hingewiesen werden muss, dass die Affäre als solche bereits eine Zuspitzung bedeutet, die Veränderungen geschahen nicht von heute auf morgen. Arendt verweist darauf, dass es nicht die *Affäre Dreyfus*, sondern vielmehr bereits der Panamaskandal (1888-1898) war, über den das erste Mal in großem Ausmaß seitens der Nationalisten Juden als an die staatlichen Institutionen gekoppelte „Verräter an der Nation“ dargestellt wurden (vgl. Arendt 1991: 171ff.).

aufhören, Juden zu sein“¹⁵². Allerdings hielten die gut situierten Jüd_innen der Bourgeoisie weitgehend die Augen verschlossen, schwiegen und hegten weiterhin Vertrauen in die Republik. Die Mitglieder der jüdischen Arbeiter_innenklasse hingegen, darunter ein großer Teil der erst kürzlich zugezogenen Immigrant_innen aus Osteuropa, bekamen Antisemitismus in ganz anderer Weise, auf der Straße und in Form von offener Gewalt zu spüren. Daraufhin formierten sich erste jüdische Arbeiter_innenverbände. Einer rief in einem Brief die Sozialistische Partei um Hilfe an:

*„we look upon you as continuing the work of those who proclaimed the Rights of Man, of those who made the French Revolution and whose powerful hand has been touched us who remain at the bottom of the ladder of oppressed peoples.“*¹⁵³

1899 wurde die Organisation *Prolétariat Juif* (PJ) gegründet, die Antisemitismus bekämpfen wollte, indem sie aufzeigte, was jüdische Arbeiter mit ihren „frères de misère“ („Brüdern der Misere“)¹⁵⁴ der französischen Arbeiter_innenklasse an Gemeinsamkeiten verband. Entsprechend der marxistischen Interpretation wurde der Antisemitismus als „Nebenwiderspruch“ angesehen und „Brüderlichkeit“ in internationalistischer Weise interpretiert. Das PJ appellierte an die Vernunft und die Ideale der *Französischen Revolution*. In einer vom PJ organisierten Versammlung im September 1899 wurde von Jüd_innen und Nicht-Jüd_innen gemeinsam folgende Resolution verabschiedet:

*„We citizens (...) declare that for every man of goodwill there can be no race war, that anti-semitism is an infamous trap by which the proletariat forget their ideas of emancipation and instead succumb to the mercy of their worst enemies. We denounce the wretched perpetrators of this plot, and call for the international fraternity of all human beings without distinction of race“.*¹⁵⁵

Von den *Ouvriers Juifs* (Jüdischen Arbeitern) wurde in einem offenen Brief 1898 allerdings auf den „Nebenwiderspruch“ expliziter bzw. als weniger nebensächlich hingewiesen:

*„We find that our anger cannot be exhausted by the reasoned revolt of Karl Marx and his disciples. They channel it in too narrow a sphere, that of class struggle and our anger does not stop there“.*¹⁵⁶

¹⁵² Arendt 1991: 183

¹⁵³ zit. nach Lloyd 1998: 75

¹⁵⁴ Lloyd 1998: 75

¹⁵⁵ Lloyd 1998: 75

¹⁵⁶ Lloyd 1998: 76

Hier wird deutlich, wie wichtig die Klassenunterschiede für unterschiedliche Erfahrungen mit und Interpretationen von Antisemitismus und nachfolgend für eine Mobilisierung dagegen waren. Insofern konnte die „jüdische Gemeinschaft“ ab den 1890er Jahren nicht mehr als religiöse, einheitliche Gruppe definiert werden.¹⁵⁷

Nach der Chronologie der Ereignisse und einem Einblick in die Vorstellung von „jüdische Gemeinde“ möchte ich nun eine Interpretation der Affäre und ihres Vermächtnisses leisten. Worum ging es bei dieser Affäre, warum konnte sich aus dem Fall überhaupt eine Staatsaffäre entwickeln, und wieso hatte sie das Potential, Frankreich sosehr in Aufruhr zu versetzen, dass François Mauriac¹⁵⁸ noch 1965 sagen konnte: „Zur Zeit der Affäre Dreyfus war ich ein Kind, aber sie hat mein Leben erfüllt“ und Blum in ihr die „Grundfrage‘ [sah], aus der alle politischen Fragen des modernen Frankreichs erwachsen sind“¹⁵⁹. Schnell ging es nicht mehr um den Tatverdacht an sich, denn je länger

„die Affäre dauert, desto weniger interessieren sich die beteiligten Parteien für das, was dieses Beweismaterial über mögliche Spionagehandelungen aussagt; immer mehr geht es ihnen darum, mit Hilfe des Materials zwei miteinander im Konflikt liegende Gemeinschaften zu definieren. Von einem bestimmten Punkt an verliert die Spionagegeschichte selbst jedes Interesse, sie dient nur mehr als Brennstoff, um den Konflikt weiter anzuheizen. Dieser Punkt ist im Januar 1898 erreicht.“¹⁶⁰

Vielmehr standen sich zwei miteinander verfeindete Lager gegenüber, die eine unterschiedliche, gegensätzliche Deutung und Vorstellung vom französischen Staatswesen hatten. Meist wird der zu Grunde liegende ideologische Konflikt „als Zusammenstoß zwischen dem ‚alten Frankreich‘, verkörpert in Armee, Kirche, Großbourgeoisie, und dem ‚neuen Frankreich‘, dessen Vertreter das Erbe dreier französischer Revolutionen angetreten hatten, gedeutet.“¹⁶¹ Das

¹⁵⁷ Vgl. Lloyd 1998: 76

¹⁵⁸ François Mauriac (1885-1970) war ein wichtiger französischer Romancier der Zwischenkriegszeit und seit 1933 Mitglied der Académie Française. Ausgehend von seiner Anhänger_innenschaft einer linkskatholischen Politik der Erneuerung (des „renouveau catholique“) wurde er zum Antifaschisten (offene Kritik an Spanien, Italien der 1930er Jahre), was ihm dann auch Probleme mit dem Vichy-Regime Pétains brachte, weswegen er sich der Résistance (intellectuelle) anschloss (für die er unter dem Pseudonym Forez schrieb). Nach dem Krieg (bis zu seinem Lebensende) war er hauptsächlich als politischer Publizist und Kommentator (in Le Figaro, L‘express) tätig, wo er unter anderem die französische Kolonialpolitik stark kritisierte (Niederschlag des Aufstandes in Marokko, 1952; Algerienkrieg 1954-1962). 1952 erhielt Mauriac den Nobelpreis für Literatur (vgl. Académie Française 2008: *François Mauriac*. <http://www.academie-francaise.fr/immortels/base/academiciens/fiche.asp?param=562> am 27. 05. 2008.

¹⁵⁹ Sennett 2004: 308

¹⁶⁰ Sennett 2004: 306f.

¹⁶¹ Sennett 2004: 309

stimmt zwar, die Erkenntnis der Gespaltenheit reicht laut Sennett hingegen nicht dazu, die Leidenschaft¹⁶² zu erklären, die speziell dieser Konflikt entfachte:

„Bei zahlreichen Gelegenheiten in den Jahren nach der Commune und dem Deutsch-Französischen Krieg waren diese Kräfte aneinandergestoßen, aber kein Fall hat die Gemüter so erhitzt wie die Affäre Dreyfus. Es war die Herausbildung einer Kollektiv-persönlichkeit, die die Leidenschaften auf die Spitze trieb.“¹⁶³

Die Niederlage Frankreichs gegenüber Deutschland im Deutsch-Französischen Krieg (1871) konnten sich viele Menschen unterschiedlicher politischer Überzeugung nur durch grobe Mängel in der Armeeführung erklären. Der Armee wurde „schiere Unfähigkeit“ unterstellt, später – nach weiteren Enttäuschungen – gar der „Verrat an der Nation“. Auch in der Armeeführung waren diese Zweifel zu spüren und sie war erpicht darauf, sich in ein besseres Licht zu rücken.¹⁶⁴ Laut Sennett ist dieses Aufspüren „verräterischer Elemente“ und hernach die Reinigung bzw. „Säuberung“ dessen, was anders ist, gar zur einzigen Aktion geworden, zu der die Gesellschaft als Kollektivpersönlichkeit, die „destruktive Gesellschaft“, in der die Gemeinschaft zu einer Dimension von kollektivem Sein anstatt von kollektivem Handeln wird, und die sich in der *Affäre Dreyfus* zum ersten Mal in ihrem ganzen Ausmaß offenbart, (noch) fähig ist.¹⁶⁵

¹⁶² Als Beispiele für die Leidenschaft führt Sennett folgende Bilder an: „Ab 1898 führte jede Wendung, die die Affäre nahm, in Paris und einigen Provinzstädten zu Straßenunruhen. Zwischen 1898 und 1900 kam es in den Cafés mehrfach zu tödlichen Auseinandersetzungen, wenn ein Parteigänger der einen Seite einen Anhänger der Gegenseite am Nachbartisch über die Affäre sprechen hörte. Eine berühmte Karikatur, die am 14. Februar im Figaro erschien, zeigt eine Familie, die am Mittagstisch in ein Handgemenge gerät, als sich das Gespräch der Affäre Dreyfus zuwendet; aus den Erinnerungen zahlreicher Zeitgenossen wissen wir, daß diese Karikatur nicht sonderlich übertrieben hat.“ (2004: 308f.) Ad „Kollektivpersönlichkeit“: „In den letzten hundert Jahren, in denen sich Gemeinschaften mit einer Kollektivpersönlichkeit herausgebildet haben, ist es nun dahin gekommen, dass eine gemeinsame Vorstellungswelt bei den Menschen geradezu ein Hindernis für gemeinsames Handeln darstellt. So wie Persönlichkeit selbst zu einer antisozialen Kategorie geworden ist, so hat sich aus Kollektivpersönlichkeit eine Gruppenidentität entwickelt, die sich nur schwer in Gruppenhandeln umsetzen lässt. Gemeinschaft ist zu einer Dimension von kollektivem Sein statt von kollektivem Handeln geworden – außer in einer Hinsicht. Die einzigen Aktionen, zu denen sich die Gruppe zusammenfindet, sind solche der Reinigung, der Ausschließung, der Bestrafung derer, die ‚anders‘ als die anderen sind. Weil das symbolische Material, das für die Bildung einer Kollektivpersönlichkeit verwendet werden kann, selbst instabil ist, wird dieser Reinigungsakt zu einer kontinuierlichen unendlichen Suche nach dem loyalen US-Bürger, dem ‚wirklichen Arier‘, dem ‚echten‘ Revolutionär. Kollektivpersönlichkeit bedeutet in der Konsequenz Säuberung, Bekämpfung aller Bündnisse, aller Kooperationsversuche, aller ‚Einheitsfronten‘ zwischen unterschiedlichen Gruppen. Anders ausgedrückt, wenn Menschen heute emotional offene Beziehungen zueinander anstreben, dann gelingt ihnen das nur um den Preis der gegenseitigen Verletzung. Es ist dies die logische Folge einer ‚destruktiven Gemeinschaft‘, die mit dem Auftritt der Persönlichkeit in der Gesellschaft Gestalt annahm.“ (Sennett 2004: 286)

¹⁶³ Sennet 2004: 309

¹⁶⁴ Sennett 2004: 309

¹⁶⁵ Das passt auch wieder zu den oben beschriebenen Entwicklungen zu einer Vorstellung der „Gesellschaft als Familie“ (Balibar 1988: 138f.) und eines „Körpers der Nation“ (Silverman 1994: 40)

Der berühmte *Discours* des Comte Gobineaus, sein *Essai sur l'inégalité des races humaines* (*Essay über die Ungleichheit der menschlichen Rassen*), der in Frankreich zwischen 1853 und 1855 erschien und als Grundstein der Rassentheorie gewertet wird, fand zunächst nur geringen Widerhall. Es handelt sich bei der „Theoretisierung der Rassen“ nach Ulrich Bielefeld um die „Rationalisierung einer gleichsam primären Heterophobie“, um eine (natur-) wissenschaftliche „Umwandlung der ‚Vorurteile‘ und ‚Affekte‘ in ‚Urteile‘“. Daraus folgt die „Praxis“, die „praktisch-politische Seite“, die gewissermaßen als „wichtiger ‚Modernisierungsschritt‘ der Vorurteile“ angesehen werden kann. Diese folgt aber in Frankreich eben noch nicht in den 1850er Jahren, Gobineaus Text fehlt noch jegliche „politische Perspektive“, bspw. im Sinne eines Projektes zur Verhinderung einer „Rassenvermischung“.¹⁶⁶ Per könnte sagen, „die Zeit sei noch nicht reif gewesen“. Die starke Rezeption folgt dann aber während der *Affäre Dreyfus*. Analog dazu verhält es sich in der vom Rassismus „prototypischen“, aber auch radikal zu unterscheidende[n] Form“¹⁶⁷ des Antisemitismus, der im Gegensatz zum bis dahin verbreiteten Antijudaismus, der sich aufs Religiöse beschränkte, als „wissenschaftliche Theorie“ „rassistische und soziale Theorien inkorporierte“.¹⁶⁸ Es war ein klar antisemitisches Werk, Edouard Drumonts Propagandaschrift *La France Juive* (1886), das am Höhepunkt der *Affäre Dreyfus* 1898 in kürzester Zeit die hundertste Auflage erreichte.¹⁶⁹ Der religiöse Antijudaismus entwickelte sich zu einem „modernen“ Antisemitismus, der in die zukünftige Richtung der liberalen Republik verwickelt wurde. Drumont, der auch der Gründer der rechtsextremen, antisemitischen Zeitung *La Libre Parole* (*Die freie Rede*)¹⁷⁰,

¹⁶⁶ Bielefeld 1998: 111

¹⁶⁷ Bielefeld 1998: 112

¹⁶⁸ Dieser Übergang vom Religiösen zum Rassischen (durch die Wegebung Gobineaus) wird besonders gut von Collette Guillaumin in Kapitel II: *Le rapport aux „autres“*, in: Teil I: *La notion de race*, in: *L'idéologie raciste*. auf S.42 –67 dokumentiert.

¹⁶⁹ Vgl. Bielefeld 1998: 112; Vgl. Lloyd 1998: 86

¹⁷⁰ Bei diesem Fall der „freien Rede“, der Meinungsfreiheit also, musste ich sofort an die „Mohammed-Karikaturen“ in Dänemark im Jahre 2006 denken. Ich meine zwar, dass es möglich sein muss, offen Kritik beispielsweise an einer Religion zu üben, die Tendenz zur Islamophobie ist aber nicht von der Hand zu weisen. Es ist wichtig klarzustellen, wer da wie über wen redet und aus welcher Position heraus und in welchen Interessen genau diese Reden stehen. Und wem überhaupt welche Kanäle zum öffentlichen Reden (und Gehört-Werden) offen stehen bzw. verschlossen bleiben. Aufschlussreich und erfrischend finde ich in diesem Zusammenhang folgendes Zitat Terry Eagletons: „Kulturen, die um Anerkennung kämpfen, können es sich in der Regel nicht leisten, differenziert oder selbstironisch zu sein, und für diesen Mangel muß man diejenigen verantwortlich machen, die sie unterdrücken. Differenziertheit und Ironie bleiben jedoch Vorzüge. Daß jemand, der gerade in eine Schlangengrube

eines Sprachrohres für Gesinnungsgenoss_innen, war, ist Stellvertreterin für diese gegen Ende der 1880er Jahre entstandene, von den

„Führern des alten Frankreich, aber auch von den gläubigen Bauern und breiten Schichten des städtischen Kleinbürgertums getragene Bewegung zur Befreiung Frankreichs von den Juden. (...) Die Kampagne (...) war von der Überzeugung getragen, der Verfall des alten Frankreich sei das Werk fremder, ,verräterischer' Elemente.“¹⁷¹

Die Gegenseite, das Lager der Modernisierer_innen, der Dreyfusards, die hinter Dreyfus standen, war sich zwar einig gegen dieses „alte Frankreich“, in sich aber noch einmal gespalten: Da waren einerseits diejenigen, die eine partikularistische Deutung der Affäre bevorzugten und in ihr ein deutliches Beispiel für Antisemitismus sahen; andererseits jene, die durch sie die republikanischen, demokratischen und fortschrittlichen Werte der Republik generell in Gefahr sahen.¹⁷² Die Affäre führte zu einer bis dato ungekannten Mobilisierung auf beiden Seiten. Bei den Dreyfusards war das eine Mobilisierung der Intellektuellen (unter anderem von Victor Hugo, Bernard Lazare), welche in Frankreich in diesem Moment zum ersten Mal auf der politischen Bühne auftauchten und die damit auch die Basis für die Institutionalisierung und Professionalisierung der Antirassismusarbeit in Frankreich legten.¹⁷³ Zentral war Zolas berühmte Intervention nach dem Freispruch Esterhazys und der Verhaftung Picquarts in Form eines offenen Briefes an den Präsidenten Félix Faure 1898. Zola konnte sein Ansehen, das er sich als Schriftsteller erarbeitet hatte, „für die Sache der Dreyfusards“ gut einsetzen, galt als ihr zentraler Vertreter – gilt es bis heute.¹⁷⁴ Er verband

geworfen wurde, keinen Sinn für Ironie aufbringen kann, sagt nur über seine Lage etwas aus, aber nicht über das Wesen der Ironie.“ (2001: 93)

¹⁷¹ Sennett 2004: 309

¹⁷² Émile Durkheim, um ein prominentes Beispiel zu geben, sah den Antisemitismus in Frankreich zur Zeit der *Affäre Dreyfus* als oberflächliches, weil hauptsächlich verbales Phänomen. (Vgl. Noiriel 2001: 222). Im Übrigen gibt es diese Deutungsunterschiede bis heute, die einen meinen, dass es sich um eine generelle Gefahr handelte; ein Beispiel für die andere Seite, die die Affäre partikularistisch deutete, findet sich 1994 in der Zeitschrift *Differences*: „The Dreyfus Affair would not have happened if the victim had not been called Dreyfus. Antisemitism led to Dreyfus' condemnation. Today we should realise that the level of racism in our society opens the way to all kinds of excesses“ (zit. nach Lloyd 1998: 68).

¹⁷³ Vgl. Taguieff 2000

¹⁷⁴ Und er wird von mir hier gerade wieder ins Zentrum geschoben. Es sollte doch darauf hingewiesen werden, dass Zola auf vielen Vorbereitungen vieler anderer aufbaute. Er schaltete sich in einem entscheidenden Moment in die Affäre ein. Es wird ihm aber – neben Antisemitismus (s.o.) – eben genau dieser Moment als sehr spät vorgeworfen. Das Auftreten der Intellektuellen auf der politischen Bühne, und besonders der offene Brief Zolas sind für Sennett der Beweis für die Herausbildung der Kollektivpersönlichkeit, die Herausbildung der Gemeinschaft: „Zola gelang es die Vorstellung eines ‚Wir‘ der Dreyfusisten im Gegensatz zu den Anti-Dreyfusisten plastisch zu machen. Dabei bedient er sich Techniken des Melodramas und entwarf das Bild des Dreyfusisten als Person.“ (2004: 312) Sein

seinen Angriff gegen den Antisemitismus mit der Auffassung, dass die fundamentalen Werte der Republik im Allgemeinen in Gefahr waren: „the question is whether France is still the France of the Rights of Man, which gave liberty to the world and was to give it justice.“¹⁷⁵ Wissenschaftler_innen von allen Seiten „legten sich ins Zeug“, es galt gleichermaßen Dreyfus zu unterstützen, wie die Wissenschaft generell in ihrer Integrität zu beschützen. Das Einnehmen einer Pro- oder Antidreyfusposition

„signified not merely the moral imperative of truth and justice, but the demands of free inquiry against blind fanaticism, scientific method against impassioned improvisation, scruples against arbitrariness. It was, in a pure state, a revolt of intelligence, aware of its own authority. That public intervention of uncommitted intellectuals – in the name of freedom of inquiry and logical rigour in order to defend truth and justice – would recur in the twentieth century only at a few rare junctures“.¹⁷⁶

Die Unterstützung war in den Geistes- und Naturwissenschaften größer als in Medizin und der Rechtswissenschaft, am größten war sie in den Sozialwissenschaften unter der intellektuellen Anleitung Émile Durkheims. Auch in der Sekundarstufe (in den *lycées*) war die Unterstützung verbreitet. Die Mobilisierung der Intellektuellen steht vielleicht auch mit einer Unzufriedenheit mit der *Dritten Republik* in Zusammenhang, insofern diese es nicht schaffte, Änderungen an der Rekrutierung der Elite vorzunehmen und weiterhin Geld und Prestige den Vorrang gab, war aber vor allem eine Revolte der Vernunft und Modernität gegen die Reaktion. Die *Dritte Republik* wurde von ihren Gegner_innen als der selbst ernannte Champion der Moderne gesehen, als das offensbare Angriffsziel, das alle(s) Andere(n) repräsentierte. Nach Lloyd verkörperte die Republik den unpersönlich rationalen Zugang zur Rechtsprechung als das Charakteristikum der Moderne. Die Werte der scientific community – Nationalismus, das Vertrauen in die wissenschaftliche Methode, die Suche nach „Wahrheit“ – stimmen mit dem modernistischen Projekt der *Dritten Republik* überein, dem Projekt, das vom „alten Frankreich“ angegriffen wurde.¹⁷⁷ Eine weitere Übereinstimmung ist die Bildung, auf die ein großes Augenmerk seitens der Dreyfusards und später der Antirassismusbewegung gelegt wird. Für die Entstehung letzterer sei hier

Brief läuft durchwegs auf der persönlichen Ebene, was besonders in dem Satz „Es ist meine Pflicht zu sprechen, ich will nicht Komplice sein“ (Zola zit. nach Sennett 2004: 313) zum Ausdruck kommt, und ist durchzogen von Angriffen auf die Anti-Dreyfusisten als Personen/Persönlichkeiten.

¹⁷⁵ Zola 1898 zit. nach Lloyd 1998: 78

¹⁷⁶ Bredin 1986 zit. nach Lloyd 1998: 78

¹⁷⁷ Vgl. Lloyd 1998: 79

stellvertretend die Gründung der bis heute existierenden *Ligue des Droits de l'Homme* (LDH) am 4. 6. 1898 nach Zolas Prozess auf Grund von „*J'accuse*“ erwähnt.¹⁷⁸ Diese Liga hat große Arbeit geleistet, was die Konsolidierung und die Organisation der sonst diffusen Sympathiebekundungen betrifft, sie half die Mobilisierung zu steuern und die Brücken zu anderen Kreisen zu schlagen.

Abseits der (zumeist bürgerlichen) Intellektuellenkreise gestaltete sich die Mobilisierung deutlich schwieriger. Die Sozialist_innen mussten ihre eigenen Methoden in Frage stellen. Einige zögerten (zuerst), sich in diesen „bürgerlichen Bürgerkrieg“¹⁷⁹ einzumischen. Es war Jean Jaurès, der es aber schließlich schaffte, die meisten Sozialist_innen in das Lager der Dreyfusards zu bekommen. Generell wird diese Mobilisierung für Dreyfus und gegen das rechte, konservative Frankreich als wichtiges Moment dafür gesehen, den Einfluss des Antisemitismus unter den Linken in Frankreich deutlich reduziert zu haben.¹⁸⁰ Und sie führte zu einem „historischen Kompromiss“ zwischen der republikanischen Ordnung (der liberalen Bourgeoisie) und dem Sozialismus, welcher dadurch die Möglichkeit bekam, sich den Kampf um antirassistische Gerechtigkeit auf die Fahne zu heften. Gewerkschaften, Genoss_innenschaften, Arbeitsverbände und akademische Vertretungen begannen vermehrt zusammenzuarbeiten. Sozialistinnen gründeten die erste sozialistische Frauengruppe Frankreichs und die ausschließlich von Frauen publizierte dreyfusardische Zeitung *La Fronde*. Wenn der Antisemitismus teilweise auch Erwähnung fand, so war es hauptsächlich das Streben nach Gerechtigkeit – als kleinstem gemeinsamen Nenner –, das diese Allianz ermöglichte:

„Justice‘ subsumed all other ideas Dreyfusards thought to be at issue in the Affair. (...) despite differences, they all believed that every citizen had to be guaranteed rights and fair treatment, that Government should exist primarily to establish those guarantees and that the Third Republic was the best means yet for providing sich Government! This vision of justice demanded that it be universal, rational, lawful and never subordinated to other political considerations.“¹⁸¹

¹⁷⁸ Vgl. Lloyd 1998: 79

¹⁷⁹ Guesde 1898 zit. nach Lloyd 1998: 78; Übersetzung MM

¹⁸⁰ vgl. Lloyd 1998: 78f. In diesem Zusammenhang ist interessant, dass heute von manchen antiisraelischen und/oder antizionistischen und/oder anti-US-amerikanischen Gruppierungen das Kürzel der Parti Socialiste, P.S., mit Parti Sioniste aufgeladen wird. (Damit soll aber nicht allen dieser Gruppierungen Antisemitismus unterstellt werden.)

¹⁸¹ Hoffman 1980 zit. nach Lloyd 1998: 85

Auch Arendt lenkt das Augenmerk einmal mehr auf die Bedeutsamkeit der Gerechtigkeit und der Recht sprechenden (oder sprechen sollenden) Justiz, und sie erkennt – wie andere hinsichtlich des „modernen Projektes“ der *Dritten Republik* und wie Sennett, der das auf Grund eines anderen Fokus’ an anderen Kriterien festmacht – in der *Affäre Dreyfus* das Charakteristikum der „Modernität“; sie sieht Frankreich einen Schritt in ihr voraus bzw. diesen früher setzen, wenn sie meint, dass

„[i]m achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert (...) das Herz Europas am vernehmlichsten in Frankreich [schlägt]. (...) Der Dreyfus-Prozeß selbst gehört noch ganz dem neunzehnten Jahrhundert, das an Prozessen so leidenschaftlich interessiert war, weil seine größte Errungenschaft, die Gleichheit vor dem Gesetz in jedem Urteil neu ausgeprobt werden konnte. Charakteristisch ist, daß gerade an einem Justizirrtum sich die politischen Leidenschaften entzündeten, und daß diese sich in einem Rattenschwanz von Prozessen austobten, begleitet von einer Unzahl von Duellen. Die Gleichheit vor dem Gesetz war noch so stark in dem Rechtsbewußtsein der zivilisierten Welt verankert, daß die Empörung über den Justizirrtum von Moskau bis New York die öffentliche Meinung erregte; nur die französische öffentliche Meinung war bereits modern genug, sich nur nach politischen Erwägungen zu richten. Das Unrecht, angetan einem jüdischen Hauptmann in Frankreich, hat die Welt zu einer vehementeren und einheitlicheren Meinung veranlaßt als alle Verfolgungen der deutschen Juden ein Menschenalter später. Erst die Ausrottungen in den Gaskammern haben dann noch einmal eine ähnliche Empörung gezeitigt. Damals warf selbst das zaristische Russland Frankreich Barbarei vor, und Beamte des deutschen Kaisers schlugen einen Ton der Entrüstung an, den nur sehr linksliberale Blätter in den dreißiger Jahren gegen Hitler riskiert haben“¹⁸²

Arendt weist außerdem auf die interessante Tatsache hin, dass die *Affäre Dreyfus* niemals zu einem Ende gekommen, „das Urteil, das den Justizirrtum reparieren sollte, niemals von dem ganzen Volke anerkannt worden“¹⁸³ ist, insofern als er 1906 zwar vom Kassationsgericht freigesprochen wurde und eine Wiederaufnahme des Verfahrens vor einem Militärgericht veranlasst wurde, die Revision und der Freispruch aber außerhalb der Befugnisse dieses Gerichtes lagen. Es war nicht – nicht einmal unter der Regierung Clemenceau – möglich die Unschuld Dreyfus legal zu bestätigen. Dass

„ein Justizspruch in dieser Sache nie anerkannt worden ist, bleibt in der Tat das Entscheidende. Es bedeutete, daß kein Gerichtshof im Frankreich der Dritten Republik genügend Autorität besaß, um wirklich Recht zu sprechen. Clemenceau hat gewußt, daß dies das Ende des Rechtsstaates ist, wie er wußte, daß das Ende des Rechtsstaates der Untergang des Nationalstaates sein musste.“¹⁸⁴

¹⁸² Arendt 1991: 163ff.

¹⁸³ Arendt 1991.: 165

¹⁸⁴ Ebd.

Und dieses Untergehen kann mit dem Einmarsch der Deutschen und dem Einsetzen der Vichy-Regierung Pétains 1940 datiert werden und wird folglich von Arendt so charakterisiert:

„Zugrunde gegangen ist die Republik daran, daß es keine Dreyfusards mehr in ihr gegeben hat, keine Männer mehr, die daran glaubten, daß Demokratie und Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit in der Form dieser Republik verteidigt und verwirklicht werden können. Als Clemenceau am Ende seines Lebens sagte: „Espérer? C'est impossible! (...) Je ne le puis plus, moi qui ne crois plus à qui m'a passioné: la démocratie“¹⁸⁵], da war das Schicksal der Republik besiegt. Sie fiel schließlich der alten Anti-Dreyfusard-Clique, die in Frankreich immer den Kern der Armee gebildet hatte, wie eine verdorbene Frucht in den Schoß – zu einer Zeit, da sie nur sehr wenige Feinde, aber so gut wie keine Freunde mehr hatte.¹⁸⁶

Frankreich wurde von der Pétain-Clique erfolgreich an Deutschland verraten. Sie ging dabei sehr „altmodisch“ – nicht im Sinne eines „modernen Faschismus“ – vor, hielt sich an (ver)alt(ete) Rezepte. Die Demarkationslinie, die Deutschland nach der französischen Niederlage gezogen hatte, um „die um Paris zentrierte Nation aufzuspalten, hinderte sie nicht daran, das alte Barrèsche Rezept von den autonomen Provinzen durchzuführen und so Frankreich weiter freiwillig zu zerstückeln.“¹⁸⁷ Auch bei der Einführung der „Judengesetze“ war die Vichy-Regierung schneller „als alle anderen Quisling-Regime (...), weil sie – wie sie den Deutschen mit Stolz versicherte – es nicht nötig hätte, den Antisemitismus aus Deutschland zu importieren.“ Allerdings „hinkte“ auch diese Gesetzgebung fünfzig Jahre hinterher, so mussten sich die Französ_innen „von den Deutschen auch noch sagen lassen, sie hätten den Sinn des Antisemitismus nicht verstanden.“ Die Vichy-Regierung baute auch darauf, den katholischen Klerus, sich an dessen Rolle während der *Affäre Dreyfus* erinnernd, gegen die Jüd_innen zu mobilisieren, doch musste sie „feststellen, daß der Klerus nicht mehr antisemitisch war und der moderne Antisemitismus, vertreten durch den Nationalsozialismus, nicht mehr gewillt, sich von der katholischen Kirche dreinreden zu lassen.“¹⁸⁸ Frankreich war (wieder einmal) zutiefst – nicht nur durch die Demarkationslinie – gespalten. Es gab die eifrig – doch in gewissem Sinne „altmodisch-unzureichend“ – kollaborierende Vichy-Regierung, es formierte sich aber auch eine starke **Widerstandsbewegung** – die „Résistance“.

¹⁸⁵ „Hoffen? Das ist unmöglich! (...) Das kann ich nicht mehr, ich, der ich nicht mehr an das glaube, das mich begeisterte: die Demokratie.“ (Übersetzung MM)

¹⁸⁶ Arendt 1991: 168

¹⁸⁷ Arendt 1991: 169

¹⁸⁸ Arendt 1991: 169

„erlag Frankreich der deutschen Aggression in der nationalsozialistischen Form so leicht, weil die Hitler-Propaganda eine ihm vertraute Sprache sprach. Daß der ‚Cäsarismus‘ der Action Française, der nihilistische Chauvinismus von Barrès und Maurras nie siegten, ist zwar auch negativen Faktoren geschuldet, ihrer Unfähigkeit, die Intellektuellenphantasien in eine Massenbewegung umzusetzen; nicht zuletzt aber hat Frankreich jener jakobinische Patriotismus, für den die Menschenrechte immer Teil des Ruhmes gerade der Nation waren und dessen letzter Vertreter Clemeneau war, vor der Schande eines einheimischen Faschismus bewahrt. Mit diesem Patriotismus hat Frankreich noch den Ersten Weltkrieg gewonnen; den Frieden zu gewinnen reichte er nicht mehr aus.“¹⁸⁹

Frankreich als Republik, sollte erst wieder nach dem Zweiten Weltkrieg entstehen. Nach diesem Modellbeispiel für die Diskussion über, den Umgang Frankreichs mit dem „Fremden“ und *Assimilation* will ich mich nun einem weiteren wichtigen Aspekt widmen. Nämlich dem Zugang zum Gemeinwesen bzw. auf welcher Rechtsgrundlage dieser beruht. Das ist für die Formulierung von „Integrationsmodellen“ und für das Spannungsfeld von *Gleichheit* und *Differenz* von entscheidender Bedeutung.

¹⁸⁹ Arendt 1991: 170

2.2. Zwei Modelle von Nation? – *Ius soli, ius sanguinis*

Ius soli („Droit du sol“, „Recht des Bodens“) und *Ius sanguinis* („Droit du sang“, „Recht des Blutes“). In der modernen rechtlichen Definition sind Fremde diejenigen, die nicht zum Staat gehören, dem wir angehören, die nicht dieselbe Nationalität haben wie wir.¹⁹⁰ Oder gar keine, d.h. Staatenlose. Wie aber diese Zugehörigkeit begründet ist/wird, folgt den zwei unterschiedlichen Rechtstraditionen oder „Modellen“ von *Ius soli* und *Ius sanguinis*. Unter *Ius soli* wird verstanden, dass die Zugehörigkeit zum politischen Gemeinwesen, also der Zugang zu bzw. die Teilhabe an der Staatsbürger_innenschaft, im Boden – im wahrsten Sinne des Wortes – begründet liegt: die Geburt auf dem Territorium des Gemeinwesens wird zur Grundlage der Staatsangehörigkeit erhoben. Laut Dan Diner werden die auf diesem Prinzip beruhenden politischen Systeme auch als „westlich“ beschrieben, sie sind „historisch aus Revolutionen hervorgegangen“ und werden von „Ideen universeller Ausstrahlungskraft“ legitimiert. Der Zugang zu diesen Gemeinwesen ist insofern durchlässiger bzw. erleichtert,

„als er nicht ‚genealogisch begründet ist, sondern einer Art politischer ‚Adoption‘ folgt. Auf dem Territorium des Gemeinwesens geboren, wird man im Idealfalle automatisch Bürger des Staates. Das jus soli findet sich also in solchen Gemeinwesen verbreitet, die vornehmlich einem Patriotismus der Werte und politischen Institutionen folgen. Die Geburt innerhalb des territorial und insofern auch abstrakt als Staat verfaßten Gemeinwesens wird als Naturrecht auf Teilhabe aufgefaßt, das die Herkunft im Sinne einer ethnischen, religiösen oder wie auch immer spezifizierten Zugehörigkeit insoweit zurückstellt, als diese aus der Sphäre des Politischen verbannt wird. Kurz: Gemeinwesen, die auf einem jus soli gründen, neutralisieren mittels eines einzigen positiven Kriteriums – die Geburt am Ort – die besonderen und herkunftsbezogenen Merkmale ihres Staatsbürgers.“¹⁹¹

Klassische Beispiele für diese Tradition sind Frankreich, die USA, Kanada, Britannien, aber auch Spanien und Portugal.¹⁹² Bei der anderen Tradition, der des *Ius sanguinis*, wird die Staatszugehörigkeit im Blut begründet, und das Recht auf sie wird an die von einheimischen Eltern geborenen Kinder „vererbt“ (ethnisches Abstammungsrecht). In dieser Tradition ist

„gemeinhin davon auszugehen, hier handele es sich um ein Gemeinwesen, das vornehmlich auf einem Gründungsmythos basiert, in dem herkunftsbezogene Legitimitäten und Loyalitäten ursprünglich waren. Dies will keineswegs heißen, ein solches Gemeinwesen kenne keine demokratischen Institutionen oder begründe seine Verfassung nicht auf politische Werte. Nur verweist das jus sanguinis auf den historischen Umstand, das Gemeinwesen bzw. das ihn

¹⁹⁰ Vgl. Kristeva 1990: 104

¹⁹¹ Diner 1993: 31

¹⁹² Vgl. Singer 1997: 101

*tragende souveräne Subjekt kenne kein politisch relevantes Ereignis, das Ausdruck einer Idee universellen Anspruchs gewesen wäre und so über sich selbst hinaus wiese – auch wenn ihr in der Realität nur partikular oder national Erfolg beschieden sein mochten. Auf dem jus sanguinis fußende Gemeinwesen sind Fremden gegenüber, die Teil des Kollektivs zu werden wünschen, relativ verschlossen. Der Bittsteller erwirbt die Zugehörigkeit wesentlich durch Wohlverhalten, die das Gemeinwesen nicht etwa aufgrund eines absoluten rechtlichen Anspruchs, sondern aufgrund einer Gewährung, der Privilegiencharakter zukommt, überträgt.*¹⁹³

Das klassische Beispiel hierfür ist Deutschland (auch Österreich verfolgt dieses Prinzip). Wenn ich schreibe „klassisch“, dann deshalb, weil sich die Rechtssysteme u.a. im Rahmen der EU mehr und mehr angleichen und vermengen und nicht (mehr) so klar klassisch abgrenzbar sind. So hat Deutschland im Jahr 2000 sein Staatsangehörigkeitsrecht (StAG) reformiert und orientiert sich nun neben dem Abstammungsprinzip verstärkt auch am Geburtsortprinzip. Und Frankreich hat heute genauso auch das „Blutprinzip“ in seinem Code Civil: „des français par filiation“ („Franzosen durch Abstammung“; Kapitel 3, Sektion 1, Artikel 18 bis 18-1.) Ein Kind ausländischer Eltern, das in Frankreich geboren wurde, bekommt nicht automatisch die Staatsbürger_innenschaft, hat jedoch nach Erreichung der Volljährigkeit Rechtsanspruch darauf, wenn es ab dem elften Lebensjahr zumindest fünf Jahre (nicht notwendigerweise ununterbrochen) in Frankreich gelebt hat. Die Eltern können im Einverständnis mit dem Kind allerdings auch schon ab dessen dreizehnten Lebensjahr um die französische Staatsbürger_innenschaft des Kindes ansuchen. Dann verschieben sich die fünf Jahre Aufenthalt auf französischem Territorium auf ab dem achten Lebensjahr. Was hier jedenfalls ersichtlich wird: Der klassische Unterschied zwischen dem einen und dem anderen Modell als Basis für eine Unterscheidung zwischen Kultur- und Staatsnation lässt sich nicht so einfach aufrechterhalten.¹⁹⁴

In Frankreich beruhte die Staatsbürgerschaft klassischerweise „natürlich“ auf dem *Ius soli*. Das „kontraktuelle Modell“ Frankreichs, also das Modell der „Nation als freiwillige Vereinigung oder Vertrag zwischen autonomen

¹⁹³ Diner 1993: 31; Allerdings, wie auch Diner gleich anmerkt, ist „die technische Seite des Erwerbs der Staatsangehörigkeit auf der Basis von *jus soli* oder *jus sanguinis* für die Immunisierung des Gemeinwesens vor xenophobischen Schüben und Affekten bzw. seiner Affizierung mit Fremdenfeindlichkeit [nicht] allein ursächlich“ (Diner 1993: 32)

¹⁹⁴ Vgl. Légifrance 2008b; darin: Titel 1: De la nationalité française (über die französische Nationalität); im besonderen Kapitel 2 und 3.

Individuen“¹⁹⁵, steht im Einklang dazu und geht auf die *französische Revolution* zurück.¹⁹⁶ Das *Ius soli* selbst war sogar noch zuvor im *Ancien Régime* eingeführt worden und wurde dann durch die *Revolution* bestätigt. Allerdings war Frankreich seit damals keineswegs durchgehend und exklusiv durch dieses Rechtsverständnis ausgezeichnet. Erstmals ausgehebelt wurde das *ius soli* durch den *Code Civil/Code Napoléon* im Jahr 1804, und durch das *ius sanguinis* ersetzt. Nationalität wurde als persönliches Attribut definiert, das durch Vererbung weitergegeben wird, also durch Abstammung („*filiation*“). Kinder ausländischer Eltern wurden nicht mehr als Franzosen betrachtet. Diese von Napoléon vorangetriebene Definition setzte sich über die Grenzen Frankreichs hinweg über weite Teile Europas fort. Zwar konnte nach dem Erreichen der Volljährigkeit um die Staatsbürgerschaft angesucht werden, aber die administrativen Schritte waren sehr mühsam und kostspielig und wurden daher kaum gesetzt. Noch mühsamer und kostspieliger und daher noch seltener in Anspruch genommen, war es für Ausländer_innen, die französische Staatsbürger_innenschaft zu erlangen. Hier wurde auch das System der sogennanten „*admissions à domicile*“ eingeführt, das eine Art Zwischenstufe der Integration, zwischen Ausländer_innen und Französ_innen darstellte. Die sich zu Integrierenden wurden mit den bürgerlichen Rechten und Pflichten, nicht aber dem politischen Wahlrecht ausgestattet. In der *Zweiten Republik* beschloss die provisorische Regierung im März 1848 ein Dekret, dass die Naturalisierung aller Personen vorsah, die mehr als fünf Jahre auf französischem Boden verbracht hatten. Im Dezember 1849 wurde dieses Dekret im *Second Empire* durch Louis-Napoléon Bonaparte (Napoléon III) bereits wieder geschwächt, indem die *admission de domicile* wieder eingeführt wurde.¹⁹⁷ Zwei weitere Gesetze, eines im Jahr 1851 und eines im Jahr 1874 bereiten den Boden wieder stärker für das „Bodenrecht“¹⁹⁸. Nach Noiriel beginnt sich die „kontraktuelle Definition“ aber so richtig erst in der *Dritten Republik*, und hier erst nach der *Affäre Dreyfus* durchzusetzen und stellt hier gewissermaßen den „Sieg“ der universalistischen Werte dar. Da passt es auch, dass das Gesetz, durch das die „großzügigste“ Formulierung/Auslegung des *ius*

¹⁹⁵ Silverman 1994: 29

¹⁹⁶ Vgl. ebd.; Noiriel 2001: 222

¹⁹⁷ Vgl. Noiriel 1988: 72

¹⁹⁸ Silverman 1994: 57

soli (zurück-) kam, am 26. 06. 1889 verabschiedet wurde.¹⁹⁹ Die französische Staatsbürger_innenschaft wird allen, die auf französischem Territorium geboren werden und die bis zur Volljährigkeit dort leben, verliehen. Das System der *admissions de domiciles* wurde abgeschafft. Silverman betont, dass es weniger die universalistischen Werte denn demographische und ökonomische Gründe waren, die für eine liberalere Gesetzgebung sorgten, und die Entwicklung mehr vor dem Hintergrund der Industrialisierung und Nationalisierung in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts als vor dem Hintergrund der Sorge um das Ideal der Freiheit, Gleichheit und Gewährung von Asyl gesehen werden müsse. Sähe per diesen Hintergrund nicht, würde per die historische Entwicklung des Gesetzes entproblematisieren und dem kontraktualistischen/assimilationistischen Mythos aufsitzen. Zu erwähnen ist außerdem in diesem Kontext, dass sich zwischen den beiden Weltkriegen die Naturalisierung für unterschiedliche Ausländer_innen unterschiedlich schwierig gestaltete und dass im fremdenfeindlichem Klima der 1930er Jahre eine Regelung – ähnlich den *admissions de domiciles* – eingeführt wurde, die naturalisierten Ausländern fünf Jahre lang die Ausübung politischer Rechte vorenthielt (Ausländerinnen wurde dies als Frauen ohnehin vorenthalten).²⁰⁰ Neben diesen rechtlichen Offensichtlichkeiten stößt per, wie Noiriel meint, bei genauerer Untersuchung der „*pensée française*“ (französischen Meinung) unweigerlich auf eine Permanenz des „ethnischen Gedankens“.²⁰¹ Auf diese Permanenz werden wir im weiteren Verlauf der Arbeit noch einige Male stoßen.

Vorerst „begnügen“ wir uns mit einer kurzen Betrachtung des vom „Opportunisten Renan“²⁰² verfassten, oben zitierten Textes, dessen „Mehrdeutigkeit“ „ein Schlüssel für die Verwirrung [ist], die den Begriff der Nation umgibt.“²⁰³ Diese Betrachtung drängt sich auf, wenn per bedenkt, dass für den gemeinhin als entscheidend formulierten Unterschied zwischen dem Französischen Verständnis der Nation als Staatsnation (beruhend auf *Ius soli*) und dem Deutschen als Kulturnation (beruhend auf *Ius sanguinis*) stets auf

¹⁹⁹ Noiriel 2001: 222

²⁰⁰ Vgl. Silverman 1994: 157f.

²⁰¹ Noiriel 2001: 222

²⁰² Ebd.

²⁰³ Silverman 1994: 29

den Vortrag Renans und sein kulturnational orientiertes Konzept der Nation als „*tägliches Plebisit*“ zurückgegriffen, das den Thesen Johann Gottlieb Fichtes und Johann Gottfried Herders („*Volksgeist*“) gegenübergestellt wird. Die Dichotomie zwischen dem „kontraktuellen“ und dem „ethnischen Modell“ wird

„*als Gegensatz zwischen den universalistischen Ideen der französischen Aufklärung und den partikularistischen Vorstellungen der deutschen Romantik dargestellt (deren raison d'être nicht die Vernunft ist, sondern das Gefühl, nicht der Individualismus, sondern der Begriff des „Volkes“, nicht der Vertrag, sondern die Herkunft).*“²⁰⁴

Renan analysierte und kritisierte in seinem Vortrag die am gängigsten aufgelisteten konstitutiven Faktoren, die eine Nation angeblich ausmachen. Er dekonstruierte den zum Nation stiftenden Faktor erklärten Begriff der „Rasse“, er widerlegt den Faktor der einigenden, gemeinsamen Sprache, er hinterfragt die Natürlichkeit „natürlicher Grenzen“, er deckt den Mythos der Nation auf – er räumt mit all dem auf.²⁰⁵ Einerseits. Andererseits spricht neben seinen Schlussfolgerungen eines Kontraktualismus seine Bilderwelt nämlich eine deutlich andere Sprache: „Vaterland“ und „Staatsbürger“ erlangten im 18.

²⁰⁴ Silverman 1994: 29

²⁰⁵ Vgl. Singer 1997:88; Renan räumt folgendermaßen auf: „Frankreich ist keltisch, iberisch, germanisch. Deutschland ist germanisch, keltisch und slawisch. Italien ist das Land mit der verwirrendsten Ethnographie. Gallier, Etrusker, Pelasger, Griechen, nicht zu reden von einer Reihe anderer Elemente, kreuzen sich dort zu einem unentwirrbaren Geflecht. (...) Die Wahrheit ist, daß es keine reine Rasse gibt und daß man die Politik auf eine Chimäre bezieht, wenn man sie auf die ethnographische Analyse gründet. Die edelsten sind jene Länder - England, Frankreich, Italien - , bei denen das Blut am stärksten gemischt ist. Ist Deutschland in dieser Hinsicht eine Ausnahme? Ist es ein rein germanisches Land? Welche Illusion! Der ganze Süden war gallisch, der ganze Osten, von der Elbe an, ist slawisch. Und sind die Teile, die angeblich rein sind, es wirklich? Wir rühren hier an eines jener Probleme, über die man sich unbedingt klare Vorstellungen bilden und bei denen man Mißverständnissen vorbeugen muß. Die Diskussion über Rassen ist endlos, denn das Wort "Rasse" hat für den Historiker und Philologen eine ganz andere Bedeutung als für den Physio-Anthropologen. Für den Anthropologen bedeutet Rasse dasselbe wie in der Zoologie; sie bezeichnet eine wirkliche Abstammung, eine Blutsverwandtschaft. Das Studium der Sprachen und der Geschichte führt nicht zu denselben Einteilungen wie die Physiologie. (...) Was man philologisch und historisch die germanische Rasse nennt, ist innerhalb der menschlichen Spezies gewiß eine Familie für sich. Aber ist sie eine Familie im anthropologischen Sinn? Sicherlich nicht. Die germanische Individualität erscheint in der Geschichte erst wenige Jahrhunderte vor Christus. Offensichtlich sind die Germanen damals nicht aus der Erde gestiegen, aber vorher, als sie mit den Slawen in der großen unterschiedslosen Masse der Skythen aufgingen, besaßen sie keine Individualität für sich. Ein Engländer ist im ganzen der Menschheit ein eigener Typus. Doch der Typus dessen, was man sehr unpassend die angelsächsische Rasse nennt, entspricht weder dem Bretonen der Zeit Cäsars noch dem Angelsachsen des "Hengist" noch dem Dänen der Zeit Knuts oder dem Normannen Wilhelm des Eroberers: Es ist die Resultante aus all dem. Der Franzose ist weder Gallier noch Franke noch Burgunder. Er ist aus dem großen Brutkasten hervorgegangen, in dem, unter dem Vorsitz des Königs von Frankreich, die verschiedensten Elemente gärten. Ein Bewohner von Jersey oder Guernsey unterscheidet sich seiner Herkunft nach in nichts von der benachbarten normannischen Bevölkerung. Im 11. Jahrhundert hätte das schärfste Auge auf beiden Seiten des Kanals nicht den geringsten Unterschied wahrgenommen.“ (Renan 1993: 300ff.) Und weiter unten: „Was wir von der Rasse gesagt haben, müssen wir auch von der Sprache sagen.“ (303). Und von der Religion. (305) Und von der Gemeinschaft der Interessen und der Geographie (306).

Jahrhundert endlich wieder ihre ursprüngliche Bedeutung; der Nationalisierungsprozess als ein Versuch, „einen Körper in seiner ursprünglichen Identität lebendig zu erhalten, nachdem man ihm Gehirn und Herz entnommen hat“, der „Ruhm Frankreichs“, die Nation als „Seele“, als „geistiges Prinzip“, gemeinsame Vorfahren einer heroischen Vergangenheit, Opfer und Leiden – diese Bezugnahmen machen eine so strikte Abgrenzung zur verklärten, romantischen deutschen Definition nicht mehr so leicht.²⁰⁶

„Das soll nicht heißen, Kultur sei ein Euphemismus für den Begriff der Rasse, oder Renans Theorie der Nation beruhe implizit auf rassistischen Kriterien. Gemeint ist, daß sein Kulturbegriff höchst ambivalent ist (...), fast unmerklich zwischen einer essentialistischen und einer voluntaristischen Perspektive oszilliert.“²⁰⁷

So verwundert es auch nicht, dass der rassistische Nationalist Mauric Barrès einen Versuch unternahm, Renans Diskurs auf die 1870 von Deutschland vollzogene Abtrennung Alsace-Lorraines/Elsass-Lothringens anzuwenden, seine Position ist klar essentialistisch und dabei stark von bestimmten Elementen (besonders den metaphorischen) des Diskurses von Renan durchzogen.²⁰⁸ Laut Noiriell war Renan aber schon selbst „le porte-parole“ (das Sprachrohr)²⁰⁹ der Politik. Es war ein Novum, dass die Plädoyers für die Nation beiderseits polemisch den Interessen des Staates unterstellt wurden. So findet sich in Was ist eine Nation? auch ein klarer Bezug auf den französischen Besitzanspruch auf Alsace-Lorraine/Elsass-Lothringen und eine Antwort an den deutschen Historiker Strauß:

„Es ist klar, dass ab dem Moment, an dem man das Prinzip dynastischer Legitimität abstreift, es, um die Grenzen des Territorialstaates zu begründen, nur noch das Recht der Nationalitäten gibt, also das natürlicher Gruppen, die durch ihre ‚Rasse‘, Geschichte und den freien Willen bestimmt sind.“²¹⁰

²⁰⁶ Silverman arbeitete auch heraus, dass Renan vor seiner „Bekehrung“ zum Kontraktualismus explizite rassistische Anschauen vertrat. So stattete er beispielsweise den Discours des Grafen Gobineaus (Siehe Seite 58) mit einem Anmerkungsapparat und ließ sich von diesem Werk inspirieren: „Die edelsten Rassen, so meinte er, seien die semitischen und die arische, doch mindere sich der Wert der ersteren aufgrund ihrer Bindung an Religion und Vergangenheit, während letztere mit dem wissenschaftlichen und dem künstlerischen Genie und mit der Zukunft im Bunde stünden.“ (Silverman 1994: 31) Renan verstand allerdings „Rasse“ „weniger anhand von körperlichen Eigenschaften, (...) sondern in bezug auf allgemein verbreitete soziale Eigenschaften, mittes derer sie sich von anderen Gruppierungen unterschieden.“ (Guillaumin 1972 zit. nach Silverman 1994: 31), was typisch für den Rassismus des 19. Jahrhunderts war, der hauptsächlich auf kulturelle und soziale Charakterzüge in der Formulierung von „Rasse“ rekurrierte (siehe auch Neorassismus 3.1.).

²⁰⁷ Silverman 1994: 30.

²⁰⁸ Silverman 1994: 31

²⁰⁹ Noiriell 2001: 95

²¹⁰ Renan zit. nach Noiriell 2001: 94; Übersetzung MM

Die Ambivalenz, die sich in Renans Vortrag ausdrückt, gilt im Allgemeinen für das Nationsverständnis Frankreichs und setzt sich bis heute fort. Renans Unterscheidung zwischen „Rasse“ und Nation beseitigt die Unklarheiten nicht, kaschiert vielmehr, dass Rassismus und Nationalismus eng miteinander verknüpft sind. Der Historiker Jules Michelet war der erste, der aufzeigte, dass sich zur auf die Staatsbürgerschaft rekurrierenden republikanischen Definition eine identitäre Definition hinzugesellte. Er meinte: „la France est une personne“ (Frankreich ist eine Person), sie wurde zur/als „patrie de l'universel“ (Heimat des Universellen) gemacht/formuliert. Diese (ursprünglich jakobinische) Formulierung rekurriert zwar nicht auf Ethnie oder gar „Rasse“, führt aber genauso zu Ausschlüssen. Laut Pierre Guiral führte der

„Jakobinismus (...) ganz selbstverständlich zur Befürwortung der Überlegenheit, nicht aufgrund von ethnischen Eigenschaften, sondern weil das französische Volk als Gruppe Träger jener Botschaft ist, die Napoleon die edle Idee der Zivilisation nannte. Es ist daher die Idee einer – zwangsläufigen – Überlegenheit.“²¹¹

Einer kulturellen, zivilisierten Überlegenheit, die sich in einen staatsnationalen Mantel hüllt. Silverman konstatiert dementsprechend

„.... in der Herausbildung des französischen Nationalstaates die fortwährende Präsenz eines ambivalenten Diskurses über Kultur (...), dessen Wirkung sowohl darin bestand, anhand universalistischer Kriterien die Inklusion zu fordern als auch durch die Rassierung des französischen Gemeinswesens (sic!) und seines Anderen die Exklusion zu praktizieren.“²¹²

Auf dieses ambivalente Ausschluss/Einschlussverfahren weist auch Singer hin:

„Auch wenn sich eine Nation explizit als eine politisch-konsensuale Gemeinschaft im Sinne einer ‚Staatsnation‘ versteht und nicht als eine ‚Kulturnation‘, so kann im Hinblick auf Diskurse der Aus- und Abgrenzung behauptet werden, daß für jede Nation als vorgestellte und dargestellte Gemeinschaft Inklusions- und Exklusionsprozesse konstitutiv sind.“²¹³

Die Kategorie „Rasse“ diente dazu, auf Basis eines biologi(sti)schen Diskurses Bevölkerungsgruppen zu unterscheiden. Im modernen Diskurs der Nation wird mit Hilfe eines *kulturellen* Diskurses zwischen den „verschiedenen“ nationalen Gemeinschaften unterschieden. „Rasse“ und „Nation“ wurden analog zu biologischen und kulturellen Eigenschaften als Dichotomie verstanden, was bei einigen Theoretiker_innen „zu einer strikten begrifflichen Trennung zwischen

²¹¹ Guiral 1977 zit. nach Silverman 1994: 32

²¹² Silverman 1994: 16

²¹³ Singer 1997: 87

dem Nationalismus und dem Rassismus geführt hat.“²¹⁴ In Britannien wurde in den frühen 1980er Jahren ein *Neorassismus* (siehe Kapitel 3.1.) konstatiert, eine „neue Form des Rassismus“. Es handelt sich nicht mehr um einen Rassismus, der mit biologischen Kriterien und Kategorien operiert, sondern um einen „Diskurs des kulturellen Absolutismus und der kulturellen Differenz (d.h. die essentialistische Definition der nationalen Gemeinschaft, in der Unterschiede festgeschrieben und naturalisiert werden).“²¹⁵ Das vorangestellte „Neo“ kann aber – vor allem im französischen Kontext – trügerisch sein, denn zu bedenken ist, dass

„kulturelle Definitionen von ‚Nation‘ (...) schon seit langem ein rassistisches Potential [besitzen]. Dies gilt vor allem für Frankreich, wo biologistische Rassentheorien in Ausschließungsdiskursen immer eine sehr viel geringere Rolle gespielt haben als ein kultureller Diskurs der ‚Nation‘. (...) Die Vorstellung von der Existenz einer gemeinsamen und transhistorischen Kultur, mittels derer die französische Nation definiert werden könne, hat entscheidend dazu beigetragen, das ‚französische Volk‘ zu rassieren. (...) In der neueren französischen Geschichte war der kultur-absolutistische Begriff der nationalen Gemeinschaft für die Idee einer natürlichen, organischen, homogenen und ausschließenden Kollektivität ebenso verantwortlich wie irgendein direkt auf dem Rassenbegriff beruhender Diskurs. Es ist gerade die Ambivalenz des kulturalistischen Begriffs von ‚Nation‘, die den Kern des Rassismus in Frankreich ausmacht.“²¹⁶

Es sind dies die „Widersprüchlichkeiten, die den in der Aufklärung formulierten Theorien vom Zusammenhang zwischen Individuum und Gemeinschaft entspringen“²¹⁷. Insofern stellen die angeführten gegensätzlichen Nationsmodelle, das deutsche (als Kulturnation mit *ius sanguinis*) und das französische (als Staatsnation mit *ius soli*) oder die Gegenüberstellung von Differenz und Assimilation, (angloamerikanischem) Partikularismus und (französischem) Universalismus schließlich nicht absolute – wenn auch durchaus, wie bereits gezeigt wurde und im Weiteren noch wird, wichtige – Unterschiede dar, sondern nur die zwei Seiten derselben Münze: „Vielmehr gehören diese Begriffe zu einem komplexeren Ganzen: Sie sind Bestandteile eines Spannungsverhältnisses *innerhalb* des Gefüges westlicher Nationen.“²¹⁸ Einwanderung und Rassismus lassen sich nur verstehen, „wenn die dem modernen Nationalstaat inhärenten Widersprüche neu bewertet werden“.

²¹⁴ Vgl. Silverman 1994: 14; Silverman sieht eine solche Trennung beispielsweise bei Benedict Anderson.

²¹⁵ Silverman 1994: 14

²¹⁶ Silverman 1994: 15

²¹⁷ Silverman 1994: 12

²¹⁸ Silverman 1994: 11

Denn sie „sind nicht einfach Begleiterscheinungen, sondern grundlegende Bestandteile der Entwicklungen der modernen Nationen“.²¹⁹

Ich möchte noch einmal wiederholen, dass es nicht darum geht, die Unterschiedlichkeiten zwischen dem Modell, nach dem sich Frankreich orientierte, und dem, das für Deutschland entscheidend war, zu nivellieren. Wie oben dargelegt, waren die Unterschiede hinsichtlich des Zuganges zum Gemeinwesen, also zur Staatsbürger_innenschaft oder zum Wahlrecht durchaus bedeutsam und sind dies auch heute noch. Alleine in welcher Form heute Fragen gestellt und Positionen zu Fremden formuliert werden, in welcher Form Rassismus, Diskriminierung und Ausgrenzung stattfinden bzw. legitimiert werden, rekurriert auf die unterschiedlichen Perspektiven. Auch soll nicht impliziert werden, es bestünden keine Unterschiede zwischen französischem Modell des Erwerbs „von Rechten durch die individuelle Assimilation und Einbindung innerhalb der Nation“ und dem angloamerikanischen, das auf der „Anerkennung von Differenzen und besonderen Fürsorge oder Gewährung von Minderheitenrechten“²²⁰ beruht. Der Impuls zur vorliegenden Arbeit geht genau auf diese Unterschiede zurück. Es geht aber darum, wie Silverman es formuliert, dass das „Absolutsetzen“ dieser Modelle „in die Irre“ führt.²²¹ Per könnte auch sagen: Die „Verabsolutierung des Gegensatzes“ zwischen den Modellen führt in die Irre.

Im Folgenden will ich mir daher näher ansehen ansehen, wodurch sich das auf dem eben diskutierten Nationsmodell beruhende berühmt-berüchtigte, auf individueller Assimilation beruhende „*republikanische Integrationsmodell*“ auszeichnet, inwiefern es als „Modell“ bezeichnet werden kann, und wie es „funktionierte“.

²¹⁹ Ebd.

²²⁰ Silverman 1994: 10

²²¹ Ebd.

2.3. (Post-)Koloniales Immigrationsland Frankreich oder Das „republikanische Integrationsmodell“... ... und sein „Scheitern“

„Europa kennt keine Einwanderungsländer, obschon die Länder Europas Einwanderung kennen. Bei solch faktischer Einwanderung handelt es sich freilich ausschließlich um einen soziologisch beschreibbaren Sickerprozeß, jedenfalls nicht um einen rechtsförmig verfaßten Vorgang von Migration. Insoweit sind Einwanderungsländer wie die Vereinigten Staaten von Amerika von solchen Gemeinwesen zu unterscheiden, die zwar Einwanderung kennen, sich aber nicht als Immigrationsstaaten verstehen – Frankreich etwa.“²²²

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts ist die Geschichte Frankreichs eng mit Immigration verbunden. Massenmigrationen haben dazu beigetragen, den ökonomischen, politischen und kulturellen Rahmen der Gesellschaft zu verändern. Die Bildung einer nationalen, französischen Identität findet in einem Zug mit der Definition des „étranger“, des „Ausländer“, statt.²²³ Frankreich kann als das klassische Einwanderungsland Europas beschrieben werden.²²⁴ Es „kämpfte“ Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts mit einer nur sehr schleppend vorangehenden Industrialisierung, noch 1930 war die größte Gruppe der aktiven Bevölkerung jene der Bäuer_innen.²²⁵ Dazu kam ein – für damalige Verhältnisse – extrem niedriger Bevölkerungszuwachs.²²⁶ Während Frankreich laut Erba zuvor lange das bevölkerungsreichste Land Europas war, gab es im 19. Jahrhundert einen Bruch. Zwischen 1870 und 1910 beispielsweise nahm die Bevölkerung nur von 36 auf 39 Millionen zu. Im Vergleich dazu wuchs Deutschland in derselben Zeit von 41 auf 67 Millionen

²²² Diner 1993: 29

²²³ Vgl. Simon 2007c

²²⁴ vgl. Dubet 1993: 106

²²⁵ Noiriel beschreibt, wie auch in Frankreichs Industrie die Administration seitens des Staates bei der Zentralisierung, Vereinheitlichung und Klassifikation (der sozioprofessionellen Gruppen) eine unvergleichlich große Rolle spielte. Und auch in den Unternehmen selbst eher eine administrative statt einer professionellen Logik dominierte. Das zeigte sich bereits bei der Ausbildung. Zu Beginn des Ersten Weltkrieges waren 90% der Arbeiter_innen ohne jegliche Ausbildung. Weiters war der Agrikultursektor noch enorm stark ausgeprägt, 1934 zeigte eine Studie, dass in Britannien 5,4% in diesem Bereich tätig waren, während es in Frankreich noch 35,3% waren. Bis heute ist zu spüren, dass die Industrialisierung auf die französische Gesellschaft, ihre Institutionen und Kultur weitaus schwächeren Einfluss ausübt denn auf die Nachbar_innenländer Britannien oder Deutschland; bis heute ist der Agrikultursektor groß und bedeutsam. Zur genaueren Erörterung dieser französischen „Originalität“ und ihrer Ursprünge (im Ancien Régime) siehe Noiriel 1992: Kapitel 4. S. 127-169.

²²⁶ Das erinnert wieder an den Begriff der „französischen Kleinfamilie“. Heute hat Frankreich im Übrigen eine der höchsten Geburtenraten Europas (2007: durchschnittlich 2,0 Kinder/Frau bzw. 13,1 Geborene/1.000 Einwohner_innen)

Einwohner_innen an.²²⁷ In Frankreich lag zwischen 1920 und 1934 die Geburtenrate durchschnittlich bei 1,8 Kindern.²²⁸ Frankreich aber brauchte Arbeitskräfte, die „wahre“ Lösung²²⁹ fand sich in der Einwanderung. In Zeiten, in denen aus Europa im Allgemeinen gen *Neue Welt* emigriert wurde, wurden in Frankreich Einwanderer_innen aus Italien, Spanien und Polen aufgenommen; gleichzeitig war die Frage von Immigration immer, von Anfang an, ein Lavieren, je nach Konjunkturlage, zwischen Anwerbung und Abschiebung von Immigrant_innen.²³⁰ In den 1930er Jahren lag die Einwanderungsquote sogar über jener in den USA. Allerdings verlief dort die Immigration nach einem gänzlich anderen Modell als in Frankreich. Während das Modell der USA, laut Noiriel, einen traditionellen, „archaischen“ Prozess der Immigration widerspiegelt, der typisch ist für die jungen Staaten der *Neuen Welt*, die ihre großen „Wüsten“ (nach deren blutigen Leerfegung) zu bevölkern trachteten, folgte das Modell in Frankreich einem „modernen“ Muster, d.h. nicht dem Ziel einer Bevölkerung, sondern der Befriedigung der Erfordernisse eines industriellen Systems, das der Staat nicht in der Lage war, mit den eigenen „Bürger-Produzenten“ aufrechtzuerhalten.²³¹ Während in den USA schon früh „ethnische Quoten“ eingeführt wurden und offizielle Praktiken der Segregation selbstverständlich waren – sowie nachfolgend Politiken der Reparation, die wiederum auf Quotenregelungen (als Teilmaßnahmen von *affirmative action*) basierten – waren solche Vorgehensweisen in Frankreich „undenkbar“. Es ist das (Selbst-)Bild eines „*creuset français*“, eines französischen Schmelzgiegels, das hier wirksam wird. Es erklärt sich daraus, dass das französische Integrationsmodell das Ziel verfolgte, die Immigrant_innen innerhalb einer Generation in französische Staatsbürger_innen zu „verwandeln“ – letztendlich das Ziel der Assimilation. Es handelt sich um die „Integration von Einzelpersonen“, es liegt eine „Tradition der individuellen Integration von Einwanderern“ vor.²³² Solche Prozesse und deren Grundlagen wurden oben bereits im Zusammenhang mit der „jüdischen Gemeinschaft“ im Kontext der *Affäre Dreyfus* betrachtet. Der *code de nationalité* garantierte durch die Naturalisierung das Verschwinden

²²⁷ Vgl. Erba 2007: 12f.

²²⁸ Vgl. Noiriel 1992: 146

²²⁹ Vgl. Noiriel 1992: ebd.

²³⁰ Vgl. Erba 2007, Ludwig 2007

²³¹ Vgl. Noiriel 1988: 338ff.

²³² Keppel 1993: 82,

der Fremden innerhalb einer Generation („assimilative regeneration“)²³³. Die implizite Doktrin lautete, dass die Immigrant_innen, die (über die Nationalität) Französ_innen wurden, sich nicht mehr von den anderen Staatsbürger_innen (durch ihre Praktiken) unterscheiden würden. Im Gegenzug zur „*invisibilité*“ von kulturellen Praktiken und der Abwesenheit von partikularistischen (Ein-)Forderungen im öffentlichen Raum gewährleistet das System, de jure, die Gleichheit der Staatsbürger_innen vor dem Gesetz und im Zugang zu Rechten unabhängig von der Herkunft. Insofern war in Frankreich von einer „*zweiten Generation*“ die längste Zeit keine Rede – alleine die Idee wirkte gleichsam „verirrt“.²³⁴ Das bringt jedoch auch ein Problem mit sich, denn „Rassismus endet nicht, wie die Statistik, mit dem Erwerb der Staatsangehörigkeit.“²³⁵ Es gab einen richtiggehenden „Kampf“ gegen jegliche kollektive „*Reconnaissance*“ (Anerkennung) einer Immigrant_innenherkunft. Die große Operateurin der Integration/Assimilation war die Schule. Die Kinder der deutschen, belgischen, italienischen oder polnischen Immigration Anfang des 20. Jahrhunderts wurden zwar auf lokaler Ebene als solche identifiziert, aber weder sie selbst noch der Rest der französischen Gesellschaft entwickelte von ihnen eine kollektive Vorstellung einer *zweiten Generation*. Bis in die 1970er erfreute sich das „*republikanische Integrationsmodell*“, dieses System der Assimilation, gewisser „Wirksamkeit“.²³⁶ Genauso wie das System die regionalen Kundgebungen/ Differenzen (baskische, korsische, elsässische, savoyardische, flämische...) „befriedete“/„schluckte“, operierte es hinsichtlich der Integration/Assimilation der Belgier_innen, Portugies_innen, Italiener_innen, Pol_innen. Gab es zwar konjunkturelle „Aufnahmestopps“, Phasen der Blockade, der Xenophobie, der Gewalt, so wurde dennoch gesagt, dass das System im Großen und Ganzen „funktionierte“.²³⁷ Heute aber ist das „*republikanische Integrationsmodell*“ an seine Grenzen gestoßen. Diese Grenzen sind vor allem markiert durch Bevölkerungsgruppen der ehemaligen Kolonien. Hier offenbart sich laut Pascal Blanchard, einem französischen Historiker, der sich auf die Kolonialgeschichte und Blick auf das „Andere“ spezialisierte, eine ganz andere Immigrationsgeschichte. Per muss daher auch

²³³ Amselle 2003: 100ff.

²³⁴ Vgl. Simon 2007c; Vgl. auch Noiriel 2001: Kapitel 9: Les Jeunes d’„origine immigrée“ n’existent pas. (Die Jugendlichen mit Immigrationsherkunft existieren nicht, Übersetzung MM)

²³⁵ Silverman 1994: 47

²³⁶ Vgl. Simon 2007c

²³⁷ Vgl. Blanchard 2005: 174

von „zwei spezifischen Immigrationen“ sprechen. Das bedeutet aber, dass mit dem „Dogma des Schmelztiegels“ gebrochen, dass ein gewisses Kontinuum zwischen Kolonisation und Immigration aufgezeigt werden muss. Während die Integration der europäischen Immigrant_innen heute als Musterbeispiel des französischen Modells gesehen wird, wird die Integration der Immigrant_innen aus den ehemaligen Kolonien als „Problem“ dargestellt.²³⁸

Das *Empire* schuf einen Migrationsraum, der Frankreich Arbeitskraft lieferte. Der französische Historiker und Politologe Patrick Weil arbeitete heraus, dass sich die Mechanismen der französischen Immigrationspolitik zur Zeit massiver kolonialer Expansion herausbildeten. In den 1920er Jahren wurden spezifische Regelungen für *travailleurs coloniaux* (Kolonialarbeiter) getroffen, um die „flux migratoires“ (Migrationsflüsse) zu kontrollieren. Es folgten Quotenregelungen. George Mauco, „Migrationsexperte“ der Zwischenkriegszeit²³⁹, war einer der ersten, der „Massen“migration durch „Qualitäts“migration ersetzen wollte.²⁴⁰ Seine Werke über die „Ausländer“ in Frankreich Anfang der dreißiger Jahre hatten großen Einfluss; seine Thesen sind klar: die „Migrationsströme“ und das Potenzial der Arbeitskräfte sollen je nach Bedarf der Betriebe gesteuert, die Immigrant_innen auf Grund ihrer Eignung und Ethnie selektiert werden.²⁴¹ Hierin ist er explizit: „Parmi la diversité des races étrangères en France, il est des éléments dont l'assimilation n'est pas possible et, au surplus, très souvent physiquement et moralement indésirable.“²⁴² Auf Grund der Wichtigkeit, die die „säkularen Gewohnheiten“ für die „profunde Orientierung unserer Zivilisation“ einnehmen, muss eine gewisse Anzahl dieser „Unerwünschten“ stigmatisiert und darf eine gewisse Anzahl in der Rekrutierung nicht überschritten werden, selbst wenn die Betriebe deren Arbeitskraft benötigen sollten. Das verhinderte jedoch nicht die

²³⁸ Vgl. Blanchard 2005: 174f.

²³⁹ Georges Mauco wurde nach dem Zweiten Weltkrieg von Général de Gaulle als Generalsekretär des *Haut Comité de la population et de la famille* (Zentralausschuss der Bevölkerungs- und Familienpolitik) ernannt, in welcher Funktion er bis 1970(!) blieb. Vgl. Blanchard 2005: 176

²⁴⁰ Vgl. Amselle 2003: 105; Blanchard 2005: 175f. Das lässt eine_n an die neue Losung Sarkozys denken, die da lautet: „immigration choisie“ statt „immigration subie“, also „gewählte Immigration“ statt „erliterner Immigration“. Und an die in europäischen Staaten allgemeinere Tendenz der Anwerbung von qualifizierten Immigrant_innen bei gleichzeitiger stärkerer Verstacheldrahtung der Grenzen gegenüber Unqualifizierten.

²⁴¹ Vgl. Blanchard 2005: 175f.

²⁴² Mauco zit. nach Blanchard 2005: 176: „Unter der Vielfalt der Rassen in Frankreich finden sich Elemente, deren Assimilation nicht möglich, ja, mehr noch, oft moralisch und physisch nicht wünschenswert ist.“ (Übersetzung MM)

Ankunft von mehr als einer halben Million „travailleurs temporaires“ (temporäre Arbeiter = Gastarbeiter) aus den damaligen Kolonien zwischen 1920 und 1937.²⁴³ Die politische, „duale Strategie“ zwischen erwünschten und unerwünschten Immigrant_innen fand sich auch im juristischen Bereich wieder, wo sie auf bereits bestehende, alte Strukturen aufbaute. Über den Status des *indigène* schreibt Emmanuelle Saada: „Les indigènes sont des nationaux, privés des droits du citoyen et soumis à un régime disciplinaire spécifique et extrêmement répressif.“²⁴⁴ Die Nationalität war insofern „denaturalisiert“, als sie den Staatsbürger_innen in den Kolonien dieselben Pflichten wie denen in der Métropole (dem Festland, dem „Mutterland“) aufbürdete, ihnen jedoch nicht dieselben Rechte zuerkannte – sowohl in den Kolonialländern als dann auch (nach erfolgter Immigration) im *Hexagon*. Neben dem „Vollbürger“ (Staatsbürgerschaft ohne politisches Recht der Frauen) und dem „europäischen Einwanderer“ (der bestimmten Regeln und Gesetzen unterworfen war), gab es einen dritten Status, den des „kolonialen Subjekts“. Es wurde klar differenziert zwischen „*Français de France*“ (Französ_innen aus Frankreich) und den „*sujets français*“ („Subjekten“) oder „*ressortissant français*“ (französischen Staatsangehörigen). Dieser „Eingeborenen-Partikularismus“ wird im *Code de l'indigénat* (*Kodex des Eingeborenentums*) 1874 festgeschrieben und 1897 nochmals bestätigt. Die *Indigènes* können somit nicht mit nicht-kolonialen *étrangers* verwechselt werden. Eine Debatte ist besonders aufschlussreich, nämlich als es 1935 zu entscheiden galt, ob die Einwohner Indochinas (des französisch-kolonialen Vietnams *indigènes* oder *étrangers* darstellten.)²⁴⁵ 1925 wird der Status noch einmal durch den Conseil supérieur des colonies (Obersten Kolonialrat) bestätigt:

„On se rend compte qu'un Français, né en France, de parents français, dont les ancêtres sont toujours demeurés sur le sol qu'ont cultivé leurs pères n'est pas même que le sujet qui est né et fixé dans un pays nouvellement annexé, bien que ce pays fasse partie intégrante du territoire national. Il en diffère par l'origine ethnique, l'hérité, les coutumes, la mentalité, le caractère et le degré de civilisation. L'un est sujet de collectivité dominante, conquérante, l'autre sujet d'une collectivité dominée, conquise. Le premier est membre du peuple tuteur, le second membre du peuple placé en tutelle. (...) On peut dire qu'aucune des races qui habitent

²⁴³ Vgl. Blanchard 2005: 176

²⁴⁴ 2005 zit. nach Blanchard 2005: 176; „Die Eingeborenen sind Staatsangehörige, denen die staatsbürgerlichen Rechte vorenthalten sind und die einem spezifischen und extrem repressiven disziplinären Regime ausgesetzt sind.“ (Übersetzung MM)

²⁴⁵ Vgl. Blanchard 2005: 177

nos colonies ne nous est apparentée et par suite assimilable en masse; toutes appartiennent à des collectivités présentant des caractères ethniques irréductibles à notre. „²⁴⁶

Und vor diesem Rat wird drei Jahre später in einem Vortrag des Professoren Bernard Lavergne klargestellt – im Gegensatz zur zivilisatorischen Mission und dem republikanischen Assimilation-durch-Bildungsgedanken: „L’indigène a infinitement plus de mal à s’assimiler à notre culture que les Européens, nos voisins, que des siècles d’éducation greco-latine et chrétienne ont beaucoup rapprochés de nous.“²⁴⁷ Unter der Vichy-Regierung, dem französischen Kollaborationsregime des Nationalsozialismus, werden die Spezifika hinsichtlich der kolonialen Immigrant_innen (wie der Jüd_innen) weiter verschärft. Um zu zeigen, wie sich der ethnische Gedanke aber auch nach dem Zweiten Weltkrieg und der Installierung der *Vierten Republik* hielt, sei hier ein Zitat Charles de Gaulles aus dem Jahr 1945, damals für kurze Zeit Staatspräsident, angeführt:

„Auf der ethnischen Ebene wäre es angemessen, den Zuzug aus dem Mittelmeerraum und aus dem Osten, durch den die Zusammensetzung der französischen Bevölkerung während der letzten 50 Jahre tiefgreifend verändert worden ist, zu beschränken. Wir müssen nicht so weit gehen wie die Vereinigten Staaten und ein starres Quotensystem einführen, aber der Naturalisierung von Immigranten aus dem Norden (Belgien, Luxemburg, Schweiz, Holland, Dänemark usw.) den Vorrang einräumen. Ihr Anteil sollte bei 50 Prozent liegen.“²⁴⁸

Frankreich, das sich klar – und nach der Erfahrung der Schrecken des Nationalsozialismus be- und verstärkt – vom Begriff der „Rasse“ distanzierte, hatte somit gleichzeitig eine ethnische Quotenpolitik, die sich nicht so nannte und offiziell auch nicht dazu bekannte. Allerdings wurden die Quoten dann aber de facto überschritten und ignoriert. Die Betriebe hielten sich nur ungern an die seit 1945 seitens des *ONI (Office National de l’Immigration/Nationales*

²⁴⁶ Zit. nach Blanchard 2005: 178: „Man bemerkt, dass ein Franzose, der in Frankreich geboren ist, von französischen Eltern, deren Vorfahren immer auf dem Boden geblieben sind, den ihre Väter kultiviert hatten, nicht von derselben Natur ist wie ein Subjekt, das in einem kürzlich annektierten Land geboren und festgesetzt wurde, wenn dieses Land auch unbedingt zum nationalen Territorium dazugehört. Er unterscheidet sich von ihm durch die ethnische Herkunft, das Erbe, die Bräuche, die Mentalität, den Charakter und den Grad an Zivilisation. Der eine ist ein Subjekt des dominanten, erobernden Kollektiv, der andere Subjekt des dominierten, eroberten Kollektives. Der erste ist Mitglied des Beschützervolkes, der andere Mitglied des Volkes, das unter Schutz gestellt ist. (...) Man kann sagen, dass keine der Rassen, die unsere Kolonien bewohnen, uns anverwandt ist und folglich in der Masse assimilierbar wäre; sie alle gehören zu Kollektiven, die ethnische Charakteristika aufweisen, die irreduzibel auf unsere sind.“ (Übersetzung MM)

Hier sieht per gut, wie der Boden, auf den das ius soli gründet, be-gründet und familiarisiert werden kann, und das in einem Atemzug mit der annexierenden Inanspruchnahme „fremden“ Bodens.

²⁴⁷ Blanchard 2005: 178: „Der Eingeborene hat unendlich größere Schwierigkeiten, sich an unsere Kultur zu assimilieren als die Europäer, unsere Nachbarn, welche durch Jahrhunderte der griechisch-lateinischen und christlichen Bildung sich uns sehr angenähert haben.“ (Übersetzung MM)

²⁴⁸ Zit. nach Silverman 1994: 113 zit. nach Noiriel 1988; im französischen Original siehe: Noiriel 1988: 39; Hinsichtlich der Bevorzugung europäischer ImmigrantInnen siehe auch Erba 2007: 14

Amt für Einwanderung) eingeführten neuen Regelungen – über „irreguläre Immigration“ oder den Umweg über andere europäische Länder gab es weiterhin genug Rekrutierungsmöglichkeiten von Arbeitskräften. Es war der Kontext der „*Trentes Glorieuses*“ („Dreißig Goldenen“ [Jahre]) von 1945 bis 1974 – ein Kontext des Aufbaus, der wirtschaftlichen Prosperität, der Anwerbung von Gastarbeiter_innen und der offenen Grenzen.²⁴⁹ Der Mangel an Arbeitskraft war schließlich größer als die „ethnischen Bedenken“. Es war diese Immigration (meist alleinstehender Männer) – so wie in anderen Ländern auch – allerdings an den Gedanken gekoppelt, dass diese nicht bleiben würden, nach getaner Arbeit wieder „zurück in ihre Heimat“ gehen würden. Abdelmalek Sayad führte zur Beschreibung der temporären Arbeitsmigration den Begriff der „*noria*“ ein, der heute in Frankreich in der Wissenschaft gebräuchlich ist. „Noria“ ist arabisches Wort für eine traditionelle Methode, Wasser zu schöpfen. Es handelt sich um ein Mühlrad, das sich der Hydraulik bedient und über an das Drehrad angebrachte Schaufeln Wasser an Land fördert – es kommt immer was nach. Abgesehen von angeworbenen Arbeitern kamen mehrere Tausende französischer Bürger_innen aus den Provinzen in Algerien nach Kontinentalfrankreich – alleine zwischen 1947 und 1950 mehr als 320.000. Nach der Einführung des freien Reiseverkehrs zwischen Frankreich und Algerien war dies den Algerier_innen ohne spezielle Formalitäten möglich. 1960 war die Immigration aus den ehemaligen Kolonien erstmals höher als die aus europäischen Ländern.²⁵⁰

Die letzten zwei Sätze erfordern eine Vertiefung. Denn es bricht jetzt eine neue Phase an, die eines *postkolonialen Frankreichs*²⁵¹ und die der – bis heute

²⁴⁹ Vgl. Ludwig 2007: 49; Vgl. Blanchard 2005: 176

²⁵⁰ Vgl. Erba 2007: 15

²⁵¹ Ich entschied mich für den Begriff „postkolonial“ und beispielsweise nicht „neokolonial“, da ich mich auf den Korpus der „postkolonialen Theorien“ (postcolonial theories) beziehe und es m.E. Sinn ergibt, von postkolonial zu sprechen, insofern als damit einen „Bruch“ und eine „neue Weltordnung“ gemeint ist, in der die ehemals kolonialisierten Gebiete eigenständige Staaten und offiziell, z.B. von Frankreich, unabhängig wurden. Damit ist gemeint, dass koloniale Strukturen fortwirken und weiterhin Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnisse nach alt-neuem Muster bestehen. In der Postkolonialen Theorie und mir in der vorliegenden Arbeit geht es genau darum, solche Strukturen zu thematisieren. Der „neokolonialen Theorie“ würde ich allerdings, einfach von der Richtung, die der Begriff für mich weist, beispielsweise Samuel Huntington zuordnen. Es ist nach Stuart Hall „(...) festzuhalten, dass „postkolonial“ nicht auf eine simple zeitliche Abfolge von davor/danach verweist. Die Bewegung von der Kolonialzeit zur postkolonialen Zeit beinhaltet nicht, dass die Probleme des Kolonialismus gelöst oder durch eine Konfliktfreie Ära ersetzt worden sind. Vielmehr markiert das „Postkoloniale“ den Übergang von einer historischen Machtkonstellation oder –konjunktur zu einer anderen (...). Probleme der Abhängigkeit, der Unterentwicklung und der Marginalisierung, die für die Hochperiode der

bestehenden – Fünften Republik, die am 4. Oktober 1958 gegründet wurde. Letzteres ist insofern besonders interessant, als die Vierte Republik in Folge der vielen Probleme im Zusammenhang mit der Dekolonialisierung und insbesondere dem Indochinakrieg (1945-1954) und dem Algerienkrieg (1954-1962) aufgegeben wurde. Die aus französischer Perspektive „unglückliche Lage“ Frankreichs im Algerienkrieg ließ nach einem „starken Mann“ schreien, es wurde intensiv versucht, Général de Gaulle zu einer Rückkehr in die Regierung zu bewegen. Der wollte dies aber nur unter der Voraussetzung einer Ausdehnung seiner Machtbefugnisse, was nur durch eine Verfassungsänderung möglich war. Die weitreichenden Befugnisse des Staatspräsidenten in Frankreich gehen auf die Gründung der *Fünften Republik* als semipräsidentielles Regierungssystem zurück²⁵². Der Kolonialismus ist im Kern der politischen Strukturen der heutigen Fünften Republik verankert.²⁵³

Das oben stehende Zitat de Gaulles definiert *ethnische Distanz* – dadurch im Umkehrschluss aber auch *Nähe*. Es steht für Abgrenzung, gleichzeitig aber ist es repräsentativ dafür, dass die Nachkriegsordnung durch die „Konstruktion eines neuen ‚Europäertums‘“²⁵⁴ geprägt war. Silverman weist darauf hin, dass der Gaullismus mit Vehemenz eine Neubestimmung von Nation und Nationalismus betrieb, um die nach Krieg und Besetzungszeit zutiefst in Widerständler_innen und Kollaborateur_innen gespaltene französische Gesellschaft zu einen. Eine Geschichte der Einheit und Kontinuität sollte

Kolonialisierung typisch sind, pflanzen sich ins Postkoloniale fort. Diese Beziehungen werden jedoch in einer neuen Konfiguration wiederaufgenommen. Einst wurden sie als ungleiche Macht- und Ausbeutungsverhältnisse zwischen kolonisierenden und kolonisierten Gesellschaften artikuliert. Jetzt werden sie deplatziert und als Kämpfe zwischen verschiedenen einheimischen sozialen Kräften, als interne Widersprüche und Quellen der Destabilisierung innerhalb der dekolonisierten Gesellschaften, oder zwischen ihnen und dem größeren globalen System wiederaufgeführt.“ (2004: 192)

²⁵² Frankreich gilt als klassisches Beispiel der semipräsidentiellen Regierungsform. Das bedeutet, dass der Präsident_in den Regierungschef_in (Premier_e) entlassen kann, sier selbst aber auch durch die Nationalversammlung per Misstrauensvotum gestürzt werden kann (gegenseitige Abhängigkeit). Genauso klassisch ist Frankreich dann aber auch als Beispiel für die Frage, ob hier überhaupt von einer eigenen Regierungsform gesprochen werden kann, da es keine sich von parlamentarischen oder präsidentiellen Regierungssystemen kontinuierlich unterscheidende Regierungspraxis gibt, vielmehr kommt es zu sich abwechselnden Phasen zwischen präsidentieller (bei parteipolitischer Übereinstimmung zwischen Präsident_in und Parlamentsmehrheit) und parlamentarischer Regierungsform (bei Nicht-Übereinstimmung, d.h. „Cohabitation“). (Vgl. N.N. 2008d: *Semipräsidentielles Regierungssystem*. http://de.wikipedia.org/wiki/Semipräsidentielles_Regierungssystem am 12. 05. 2008.

²⁵³ Als die sozialistische Partei Frankreichs im Präsident_inenschaftswahlkampf 2007 dafür eintrat nach Wahl die Sechste Republik gründen zu wollen, war das die Ansage einer großen, auch symbolischen, Reform, die gerade auch die Macht der neu gewählten und die Reform einleitende und durchführende Präsidentin deutlich geschwächt hätte.

²⁵⁴ Silverman 1994: 114

geschrieben, Okkupation und Vichy eher an den Rand gedrängt werden. Ein wichtiges Charakteristikum hiervon war die „retrospektive Verwendung des Assimilationsbegriffs“²⁵⁵. Das Bild des französischen Schmelztiegels wurde also teilweise auch hier gezeichnet, zumindest fett unterstrichen.²⁵⁶ Waren zuvor Italiener_innen, Belgier_innen etc. die „Anderen“ und rassistischen Angriffen ausgesetzt, so wurde die Grenzlinie hinsichtlich „kultureller Nähe“ nun verschoben:

„Bezeichnenderweise wurde die Nähe definierende Grenzlinie in der Nachkriegszeit vom herrschenden Diskurs gerade zu der Zeit ‚europäisiert‘, als eine zunehmende Anzahl von Nicht-EuropäerInnen und Eingewanderten aus den ehemaligen Kolonien sich in Frankreich niederließen und somit den gleichen geographischen Raum besetzten. Anders gesagt, ihre zunehmende Nähe auf wirtschaftlicher, sozialer, kultureller Ebene – wurde von verstärkten Bemühungen begleitet, sie als Problem darzustellen [bei gleichzeitiger Mybosbildung bezüglich vorangegangener Immigration, Anmerkung MM] und als eine Gruppe, die ‚Frankreich‘ fremd gegenübersteht. Während dieser Zeit wurde die Grenzlinie zwischen ‚zwei Welten‘ – ‚Metropole‘ und Kolonien, Herrschende und Beherrschte – mehr und mehr verwischt (sie war auch in der Vergangenheit nicht unproblematisch gewesen). Das nährt tief sitzende Ängste.“²⁵⁷

Der Ausländer_in kommt „nicht mehr von irgendwo weither, sondern von hier, ist ArbeitskollegIn, NachbarIn im Wohnblock. Noch nie war weit-weg so nah... Somit erhob sich die Frage, wie der/die Fremde auf Distanz gehalten werden kann.“²⁵⁸ Balibar fasst es prägnant zusammen, wenn er meint, dass diejenigen, die vor dem Krieg eingewandert waren, den Französ_innen „nahestehen“, weil sie nie kolonisiert wurden, während die nicht-europäischen Nachkriegsimmigrant_innen den Französ_innen „fernstehen“, weil sie kolonisiert wurden.²⁵⁹ Nach der Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonialländer hatte der Status der fremden *indigènes* jedenfalls keinen Sinn mehr – bzw. konnte diesen nicht mehr haben. Sie wurden entweder zu „ganzen Ausländern“ oder zu „ganzen Staatsbürger_innen“. Damit ist aber die Geschichte des Kolonialismus nicht vorbei bzw. wirken dessen Strukturen nach. Daher mussten die Grenzen neu definiert werden. Dass es neben „ganzen

²⁵⁵ Silverman 1994: 114

²⁵⁶ Insofern müssen auch wir aufpassen, wenn wir – wie oben – sagen, dass die Assimilation früher „funktionierte“ –, oder zumindest bewusst machen, dass auch dieses Argument teilweise ideologisiert ist. Allerdings haben wir in dieser Arbeit ja bereits oft auf Nicht-Kontinuitäten hingewiesen, und durch die vorgeführten Sonderregelungen hinsichtlich der „*indigènes*“ ergibt es dennoch Sinn, von zwei Geschichten zu reden, die jedoch klar zu einer Gesamtgeschichte verwoben werden.

²⁵⁷ Silverman 1994: 115

²⁵⁸ De Rudder 1982 zit. nach Silverman 1994: 115

²⁵⁹ Balibar 1984 zit. nach Silverman 1994: 118

Ausländern“ und „ganzen Inländern“ doch noch Platz für „Andere“ gab, zeigt sich besonders gut am folgenden Beispiel der Algerier_innen:

„Die räumlichen Konstellationen von Nähe und Distanz sind durch die historische Wirklichkeit des Kolonialismus überdeterminiert. Für diese Ambivalenz ist die Position der AlgerierInnen in Frankreich ein klassisches Beispiel. Algerien war Frankreich in Gestalt dreier Departements angegliedert, besaß jedoch einen anderen Status als die Departements des Mutterlandes selbst. Die Ambivalenz wird sichtbar im Problem der Benennung algerischer Eingewanderter: vom Ausdruck ‚Kolonialarbeiter‘ (*travailleurs coloniaux*), der in den ersten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts geläufig war, über die Bezeichnung ‚in der Metropole arbeitende französische Moslems‘ (*français-musulmans travaillant en métropole*) bis hin zum heute geläufigen Terminus ‚Moslems‘ oder ‚Araber‘ sind die algerischen Eingewanderten – als zugleich Gleiche und Verschiedene – kontinuierlich rassisiert worden. Die koloniale Beziehung zwischen Frankreich und Algerien hat eine hybride Identität geschaffen“²⁶⁰.

„Subjekte, die weder ganz und gar Franzosen, noch ganz und gar Ausländer sind.“²⁶¹ Abgesehen von solchen Bezeichnungen trat ganz allgemein eine neue, andere, gewissermaßen weniger und zugleich zutiefst institutionelle Dimension der Segregation ein. Sie betrifft den Wohnraum, den Zugang zur Staatsbürger_innenschaft, die Abschiebungen, die Arbeitserlaubnis, die Regelungen bezüglich der Nationalität, die *Sans-Papiers*.²⁶² Dass die Dekolonisation ein abgeschlossenes Kapitel der französischen Geschichte sei, dagegen stellt sich Balibar, für ihn ist das ein Mythos:

„[D]as heutige Frankreich hat sich in der und durch die Kolonisation gebildet. Es gerät heute nach wie vor auf dieser Basis in die Krise. (...) Der Rassismus in Frankreich ist seinem Wesen nach kolonial, nicht im Sinne eines ‚Überlebens‘ des Vergangenen, sondern im Sinne einer fortdauernden Produktion gegenwärtiger Verhältnisse.“²⁶³

Zu dieser fortdauernden Produktion rassistischer Strukturen kam die sehr entscheidende Tatsache, dass es nationalökonomisch ab den frühen 1970er Jahren nicht mehr so gut aussah, die Produktion, der industrielle Kapitalismus ins Stocken geriet – die *Trentes Glorieuses* waren vorbei; Frankreich schlitterte in eine Wirtschaftskrise, die französische Gesellschaft konnte bald nicht mehr als eine industrielle bezeichnet werden.²⁶⁴ Die schlechte Lage am Arbeitsmarkt drückte sich auch bald in einem Wechsel der Migrationsordnung durch die neue Politik der *Fermeture des Frontières*(1974-1986), der Schließung der Grenzen. dem Stopp der Anwerbung von Gastarbeiter_innen, aus; ein

²⁶⁰ Silverman 1994: 118

²⁶¹ Sayad 1985 zit. nach Silverman 1994: 118

²⁶² Vgl. Blanchard 2005: 179

²⁶³ Balibar 1993: 50ff.

²⁶⁴ Vgl. Blanchard 2005: 178 und Dubet 1993: 106

Regierungserlass 1974 beendete den legalen Zustrom von Arbeitskräften.²⁶⁵ Es ändert sich die Voraussetzungen für, es änderte sich die Einwanderung nach Frankreich, es kann von „la fin de noria“, dem Ende des Prinzips der „Gastarbeit“ gesprochen werden, es liegt eine „Sedimentierung“ der Immigrant_innen vor – sie bleiben. Es gab einen Familiennachzug (*regroupement familial*), wie er nicht vorausgesehen gewesen war; all dies führte zu einer Feminisierung der Immigration, zu einer „Naturalisierung“ und Alterung der Immigrant_innen in Frankreich.

Neben dem Schließen der Grenzen betraf in Frankreich die Verlangsamung der sozialen Mobilität und die einsetzende Dynamik des „declassement“ (der Herabsetzung) des industriellen Sektors seit den 1970er Jahren verstärkt die Klasse der Arbeiter_innen und dort in besonderem Ausmaß die Nachkommen von Immigrant_innen, die mit diskriminierenden Praktiken konfrontiert waren. Das Bild des Schmelztiegels bekommt Risse, es war gezeichnet worden in einer Zeit, als die Industriegesellschaften von einem Integrationsprinzip beherrscht zu sein schienen: der sozialen Integration in eine „universalistische Arbeiterklasse und Arbeiterbewegung; der institutionellen Integration in die Demokratie und die Herausbildung des ‚Versorgungsstaates‘; der nationalen und kulturellen Integration innerhalb einer starken, selbstbewußten Kultur, insbesondere in den Kolonialreichen, in Richtung einer Gestalt des Universellen. (...) Im Namen des zweifachen Universalismus der Republik und der Arbeiterbewegung verfällt der Rassismus dem Verdikt.“²⁶⁶

Die Arbeiter_innenklasse in Frankreich mit ihren gut und straff organisierten Gewerkschaften hatte eine relativ hohe Integrationskraft. Oftmals integrierten sich Immigrant_innen

„dauerhaft in umfassende soziale Bewegungen. Insbesondere die Arbeiterbewegung, und hier vor allem deren kommunistischer Zweig, zog zahlreiche Einwanderer an, in denen sie ein ‚proletarisches Bewusstsein‘ ausbildeten: Italiener, Polen, Bretonen kämpften gemeinsam gegen die ‚französische Bourgeoisie‘, ‚Unterdrückung der Arbeiterklasse‘ usw. In diesem Sinne, und parallel zur Integrationsideologie der französischen Republik, entstand auf der sozialen Ebene im engeren Sinne eine konkrete ‚Dialektik der Integration‘, die auf dem Protest gegen die bestehende Ordnung basierte, dem sich die ‚autochthonen‘ unterprivilegierten Franzosen anschlossen.“²⁶⁷

Die ökonomiebedingt angeworbenen, in eine „funktionierende“ Ökonomie Eingewanderten fanden Eingang in „funktionierende“ ökonomische Organisationen. Die allgemeine Krise in den Industrie-staaten und ihrer sozialen Absicherungsmechanismen versetzt

²⁶⁵ Vgl. Erba 2007:17; Vgl. Keppel 1993: 93; Vgl. Ludwig 2007: 49

²⁶⁶ Dubet 1993: 108f.

²⁶⁷ Keppel 1993: 92

„den Organisationen der französischen Arbeiterbewegung und verschiedenen Gewerkschaften, die rückläufige Mitgliederzahlen zu verbuchen hatten und sich einem ernsten Problem der Repräsentation gegenübersehen – mit der Folge, daß Frankreich zu den europäischen Ländern mit dem niedrigsten Organisationsgrad gehört –, einen schweren Schlag. Aufgrund des prägenden Einflusses von kommunistischem Gedankengut auf die französische Arbeiterbewegung im allgemeinen sollte der Niedergang des sowjetischen Modells diese Krise weiter verschärfen. Er zog den Kommunismus in Frankreich nach sich, und zwar nicht nur im Hinblick auf seinen ideologischen Einfluß auf einen großen Teil der französischen Linken, sondern auch bezüglich der von ihm ins Leben gerufenen sozialen Einrichtungen für die Unterprivilegierten. ‚Rote‘ Rathäuser, Kulturhäuser, Ferienlager, berufsbildende Schulen: diese Träger der Solidarität und des gesellschaftlichen Aufstiegs verschwanden, und das ausgerechnet in dem Augenblick (...)“²⁶⁸,

als weitere Immigrant_innengruppen nach Frankreich kamen, die diese Angebote dringend gebrauchen hätten können. Doch nun in der Krise und einhergehend mit der „Diversifizierung der Arbeiterqualifikationen“ und der „Diversifizierung der Lebensverläufe“ werden auch die Solidaritätsbande (der Arbeiter_innenklasse) brüchig.²⁶⁹ Von dieser Verschiebung zeugt auch das „Entstehen einer Frage ‚zweiten Generation‘“. Die große Mehrheit der ImmigrantInnen gehört der Arbeiter_innenklasse an, und es sind ihre Kinder und Enkel, Französ_innen (durch Geburt), die ihren Lebenslauf am Beginn des post-industriellen Zeitalters beginnen²⁷⁰: die Aufstiegschancen sind nach einer kurzen Ausbildung und mittlerer Qualifikation gering – die Schule als Ausbildungsinstitution wird laut Dubet durch die „Vermassung des Sekundarschulwesens“ zu einem Instrument der „Hierarchisierung schulischer und sozialer Kompetenz“ und hat keine integrative Funktion mehr, sie gleicht einem „Bildungsmarkt“, von dem die schwächsten Kinder ausgeschlossen sind²⁷¹; der Zugang zum Arbeitsmarkt wurde analog dazu ebenso sehr selektiv. Aufgrund der „Gleichheitsdoktrin“ der Republik gibt es keine eindeutigen, vor allem keine offiziellen Daten, aber verschiedene Studien lassen erkennen, dass die zweite und dritte Generation spezifischen Schwierigkeiten an den Zugängen zum Arbeitsmarkt, zur Schule und zum „logement“ (Wohnen) und verschiedenen anderen Ungleichbehandlungen seitens des öffentlichen

²⁶⁸ Keppel 1993: 94

²⁶⁹ Dubet 1993: 106

²⁷⁰ Simon (2007b): *Qu'est-ce qu'une politique contre les discriminations?* <http://seminaire.samizdat.net/spip.php?article112> (13.5.2006) am 3. 8. 2007.

²⁷¹ Dubet 1993: 106f.; Und das vor dem Hintergrund, dass – wie wir oben gelesen haben – die Schule in Frankreich nicht als Instrument der Chancengleichheit oder der sozialen Mobilität verstanden wird und ihre Zentrale Aufgabe in der nationalen Integration liegt – in gewissem Sinne „schafft“ sie jetzt beides nicht (mehr).

Dienstes, insbesondere seitens der Politik und der Justiz ausgesetzt ist.²⁷² François Dubet bemerkt, dass

„die jungen Ausländer [die eigentlich meist keine Ausländer_innen, sondern Französ_innen sind, Anmk. MM] sich (...) offenbar in die großen Entwicklungen der aktiven Bevölkerung und insbesondere der Arbeiterschaft ein[fügen], aber sie werden auch in stärkerem Ausmaß von den Krisenerscheinungen getroffen, wie die höhere Arbeitslosenrate vor allem bei den Nordafrikanern belegt.“²⁷³

Ihm zufolge sind die „Ausländer“ „gut integriert“, allerdings gut integriert in die Krise, ins Krisenhafte. Es ergibt sich die heutige paradoxe Situation aus der Mischung von kultureller Assimilation und sozialer Desintegration:

„Insgesamt lässt sich feststellen, daß die jungen Ausländer den jungen Franzosen immer „ähnlicher“ werden, daß sie in der allgemeinen Bevölkerung aufgehen und sie zugleich verändern. Das Kernproblem dieser Generation liegt in der Diskrepanz zwischen dieser starken kulturellen Assimilation und der schwachen sozialen Integration, die bei einem Teil sogar einem Ausschluss gleichkommt.“²⁷⁴

Es liegt ein Spalt vor zwischen gesellschaftlicher Gleichheit und wirtschaftlicher und ideologischer Marginalisierung. Insofern knüpfen auch Rassismus und Fremdenfeindlichkeit

„eher an die Nähe an („sie sind überall“, „sie sind uns zu ähnlich“, „sie nehmen uns die Frauen weg“) als an den absoluten Unterschied und die Isolation des Ghettos. (...) [D]ie jungen „beurs“ [sind] in der Gesellschaft, und der Rassismus versucht, die Distanz und den Unterschied wiederherzustellen, die durch die Assimilation der Tendenz nach ausgelöscht werden.“²⁷⁵

Per könnte sinngemäß beim gegenwärtigen Rassismus in Frankreich von einem „Rassismus aus Nähe“²⁷⁶ sprechen. In diesem Sinne lassen sich auch die Bezeichnungen wie „zweite Generation“ verstehen; sie drücken Nähe aus, es

²⁷² Vgl. Simon 2007b

²⁷³ Dubet 1993: 109

²⁷⁴ Dubet 1993: 112f

²⁷⁵ Dubet 1993: 112f.

Das Wort „beur“ ist die verlanisierte Version von „arabe“ („Araber“), d.h. die Silben sind umgedreht. Es handelt sich dabei um eine „Umkehrung des Stigmas“ und die „stolze“ Aneignung des Begriffes (vgl. „queer“, „black“...) von sonst dadurch Ausgeschlossenen. „Beur“ ist allerdings selbst in den allgemeinen Diskurs übergegangen, ohne dass sich gleichzeitig ein anderes bzw. positiveres Bild der „beurs“ eingestellt hätte, was mittlerweile zur nochmaligen Verlanisierung (also Verdrehung), zu „rebeu“ geführt hat. Es ist der mir einzige bekannte Begriff, der zweimal verlanisiert wurde.

Dubets Argumentationsweise ist in sich manchmal ein bisschen unschlüssig. Das bemerkt per bereits daran, dass er andauernd von „Ausländern“ schreibt, obwohl es doch darum geht, dass das eben keine Ausländer sind. Einerseits spricht er durchgehend davon, dass die „Ausländer“ gut integriert sind, jedoch in die Krise und dass es mit die Diskriminierungen der allgemeinen Exklusion und Marginalisation der Arbeiter_innenklasse entsprächen, andererseits davon, dass die „Ausländer“ aber den Diskriminierungen dennoch in weitaus stärkerem Ausmaß ausgesetzt sind. Meredith Doran wirft ihm vor, „ethnische Differenz“ zu Gunsten einer ökonomistisch-marxistische Reduktion und „republikanischer Assimilation“ auslöschen zu wollen. (Vgl. 2002: 144ff.).

²⁷⁶ Balke et. al 1993: XIV

soll aber doch Distanz aufrecht erhalten werden, es geht um Leute, die da sind und es doch nicht ganz sein können.

„Der alten Kategorie des ‚Wanderarbeiters‘ können die Jugendlichen nicht mehr subsumiert werden. Die für sie verwendeten Termini zielen alle in die gleiche Richtung: Eingewanderte der zweiten Generation, Kinder eingewanderter Eltern usw. sind Kategorien, die einen ambivalenten Status zwischen den Nomadischen und dem Ansässigen, zwischen dem (‘ethnisierter’) Ausländer und dem (‘nicht-ethnisierter’) Staatsangehörigen ausdrücken.“²⁷⁷ Hierin liegt das grundlegende Paradoxon der Immigrantin, „dort wo er anwesend ist, nicht vollständig anwesend zu sein.“²⁷⁸

Die Erfahrungen der Diskriminierungen, des Rassismus werfen für die „kulturell Assimilierten“ viele Fragen auf. Sie stehen für eine gänzlich neue „Integrationsfrage“, sie stellen die zentralen universalistischen Prinzipien der Republik in Frage. Emmanuel Todd meint, dass die Migrationsbewegungen der 1970er Jahre den Triumph des *Französischen Universalismus* (zer-)stören:

„L’universalisme français nie l’importance de la couleur de la peau et avait su imposer durant la première moitié du XXe siècle l’image agréable à certains mais effrayante pour d’autres, d’une France indifférente aux questions raciales (...) Dans l’hexagone, les principes égalitaires de la Révolution triomphent facilement en l’absence de problème concret.“²⁷⁹

Das zeigt allgemeiner wieder die dem modernen Nationalstaat inhärente Ambivalenz zwischen *Gleichheit* und *Differenz* auf:

„Die (in Frankreich geborenen und aufgewachsenen) Jungen, „die ‚den Franzosen‘ ansonsten in jeder Hinsicht gleich sind, [sind] in den Strukturen von Gleichheit und Differenz, Nähe und Distanz gefangen. (...) Sicher werden Begriffe von Identität nicht einfach unwilligen Opfern aufgeprägt; viele haben sich in ihrem Kampf für Identität und Bürgerrecht um den einen oder anderen Terminus in diesen Dichotomien oder um eine Mischung aus beiden geschart. Aber dies hat zu einem beständigen Hin- und Hergleiten zwischen den Sprachen von Gleichheit und Differenz geführt, die dem Antirassismus einiges an Kopfzerbrechen bereitet hat. (Zu seinem gravierenden Problem gehört ja, daß er bisweilen seinen Diskurs nicht mehr eindeutig gegen den der Neuen Rechten abgrenzen kann.)“²⁸⁰

²⁷⁷ Silverman 1994: 117

²⁷⁸ Sayad 1985 zit. nach Silverman 1994: 117

²⁷⁹ Todd 1994 zit. nach Blanchard 2005: 180; „Der französische Universalismus verneint die Bedeutung der Hautfarbe und verstand es, während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts das – manchen angenehme, anderen grauenhafte – Bild eines Frankreichs zu vermitteln, das indifferent gegenüber ‚questions raciales‘ (‘Rassenfragen’) ist. (...) Im Hexagon haben die egalitären Prinzipien der Revolution angesichts der Abwesenheit konkreter Probleme leicht triumphieren können.“ (Übersetzung MM) An dieser Stelle noch eine Anmerkung zum Begriff „Hexagon“: Es ist auffallend, dass der Begriff besonders dann gerne im Diskurs auftaucht, wenn versucht wird, eine Abgrenzung zwischen dem ehemaligen kolonialen „Mutterland“ auf europäischem Boden (und seinen „Ur-Einwohner_innen“) und den Überseegebieten Französisch-Guyana, Guadeloupe, Martinique, Réunion (DOM-TOMs [départements und territoires outre-mer]) zu machen, ohne auf ebendiese koloniale Beziehung einzugehen/eingehen zu müssen. Es muss dadurch dann nicht „weißer Mann“ gesagt bzw. daran erinnert werden, dass Frankreich weiterhin DOM-TOMs besitzt_besetzt (zur „Lokalisierung“ selbiger siehe z.B. die EURO-Geldscheine). In diesem Zusammenhang siehe auch den Artikel Andreas J. Obrechts Europa in den Tropen im Album des „Standard“ vom 4. 10. 2008. Darin geht es um die ehemalige Strafkolonie Französisch-Guyana und das dort ansässige europäische Weltraumzentrum, von dem aus nun seit einigen Jahren die Kolonisation des Weltraums beginnt.

²⁸⁰ Silverman 1994: 117

Was es mit diesem Hin- und Hergleiten der Sprache um *Differenz* und *Gleichheit*, was es mit dem Abgrenzungsproblem zwischen links und rechts auf sich hat und wie sich der öffentliche Diskurs in Frankreich hinsichtlich des Themas um Ungleichheit und Diskriminierung in den letzten Jahren verändert hat und im Begriff ist, weiter zu verändern, will ich im folgenden, letzten Kapitel über *Frankreich als multikulturelle und postkoloniale Nation* ansehen.

3. République française, République multiculturelle et postcoloniale

„Sans même un besoin de reconnaissance
Mais ni plus ni moins qu'un enfant de la France, de la France
(...)“

*Mais qui fait des histoires vraiment dans ce pays
je viens bien de quelque part mais je suis ici*

*Nouveau français
Un français nouveau
Nouveau français
Sous le même drapeau²⁸¹*
Amel Bent²⁸¹

„Jede Identitätsstiftung und Selbstvergewisserung erfolgt in Unterscheidung zum Fremden. Insofern ist das Fremde von kulturbegründender Wirkung – und sei's nur der Objektivierung innerer Anteile selbstentfremdender Abspaltung wegen. Der Diskurs vom Fremden ist von überzeitlicher Bedeutung (...) und findet überall dort seinen Ort, wo ein Kollektiv sich anschickt, über die Konstituanten seiner selbst zu befinden. So evoziert der allenthalben wiederkehrende Diskurs über das Fremde paradoxe Weise eine jeweils zeithaftig gebundene, historische Aktualität der Krise des eigenen Selbstverständnisses.“²⁸²

Seit den 1980er Jahren tritt in Frankreich verstärkt die Rede von „kultureller Differenz“ in den öffentlichen Raum. Eng damit verbunden ist/wird auch der Aufstieg der rechtsextremen Partei *Front National* unter der Führung Jean-Marie Le Pens. Manche betrachten den Diskurs der *Neuen Rechten* als *konstitutiv* für das Wiederaufflammen des Rassismus bzw. die Entwicklung des *Neorassismus*. Die extreme Rechte hat sich sicherlich insofern modernisiert, als auch von ihr nicht mehr so sehr von „rassischen“ Abgrenzungen bzw. Inkompatibilitäten gesprochen wird, sondern die kulturelle Abgrenzung und Inkommensurabilität in den Vordergrund gerückt wird. Nicht mehr der Verunreinigung des Blutes, wohl aber der Verunreinigung der Kultur und

²⁸¹ Zitat aus dem Popsong „Nouveau Français“ von Amel Bent aus dem Jahr 2007: „Sogar ohne eine Notwendigkeit der Anerkennung. Aber nicht weniger oder mehr als ein Kind aus Frankreich, aus Frankreich/ (...) Aber wer macht wirklich die Geschichten in diesem Land/ sicher komm ich von irgendwoher aber ich bin hier/ Neuer Franzose/ Ein neuer Franzose/ Neuer Franzose/ Unter derselben Flagge.“ (Übersetzung MM) Ich wählte Amel Bent Lied aus, weil ich denke, dass darin einige interessante Aspekte in Bezug auf diese Arbeit und im Besonderen auf die jetzige Lage in Frankreich enthalten sind. Das Lied war wochenlang in den französischen Charts und erfreute sich großer Popularität. Es wird um ein neues Nationalverständnis gesungen, das alle mit den unterschiedlichen Herkünften miteinschließt, unter derselben Flagge. Neben der Flagge ist die Anlehnung an die französische Nationalhymne „La Marseillaise“ interessant: „enfant de la France“ („Kind Frankreichs“) in Anlehnung an „Allons enfants de la Patrie“, musikalisch unterlegt mit dem Teil der Hymne „Aux armes citoyens“. Ganz speziell von Interesse ist, dass Bent ausdrücklich die Nicht-Notwendigkeit spezifischer „Anerkennung“ anspricht, sie betont, dass sie lediglich gleich wie alle anderen französischen Kinder behandelt werden will. Egal wo per herkomme, jetzt sei per hier und schriebe die Geschichten gemeinsam – als „neue Französ_innen“.

²⁸² Diner 1993:20

Tradition (die das Blut dann praktisch miteinschließt) wird entgegengewirkt. Andere, wie der Philosoph Pierre-André Taguieff, sehen den Aufstieg des *Front National* als *Symptom* dafür, dass das „Reden von der kulturellen Vielfalt“ im Allgemeinen Eingang in den öffentlichen Diskurs fand – und besonders seitens der Antirassist_innen ins Spiel gebracht wurde. Er nennt diese einen einen Wandel der französischen Mentalität, den er als „*lepénisation*“²⁸³ („Verlepenisierung“) bezeichnet. Laut Taguieff handelt es sich hierbei um das Problem, dass Rassismus und Antirassismus teilweise mit demselben Vokabular arbeiten würden.

In die Geschichte des Antirassismus ist der *Marche pour l'égalité* (Marsch für die Gleichheit) im Jahre 1984 und die nachfolgende Gründung des bis heute bestehenden und in der Öffentlichkeit stark wahrgenommenen Vereins „SOS-Racisme“ eingegangen. Bei dem Marsch formierten sich zum ersten Mal Staatsbürger_innen mit Migrationshintergrund. Sie versammelten sich, um auf speziell sie betreffende Ungleichbehandlungen aufmerksam zu machen und dagegen zu demonstrieren. Dass per sich an den Marsch heute als *Marche des Beurs* erinnert bzw. er nur noch so genannt wird, ist bezeichnend. Die Kluft zwischen der formalen, gesetzlichen Gleichheit aller Staatsbürger_innen und der erlebten, alltäglichen Realität großer Ungleichheiten und Diskriminierungen wurde immer größer und kann nicht mehr übersehen werden. Gegen diese Ungleichbehandlungen wird seit Beginn der 1980er Jahre und noch mal verstärkt in den letzten Jahren an verschiedensten Ecken und Enden von verschiedenen Seiten und Gruppen vorgegangen. Am Bild des republikanischen *creuset* wird gekratzt. Das führt gleichzeitig zu einer *visibilisation* der immigrierten Bevölkerungsgruppen oder deren Nachkommen bzw. zu ihrer Wahrnehmung als kollektive Akteur_innen in der Öffentlichkeit. Mit der bis dahin gewohnten „*invisibilisation par diffusion sociale*“ (Unsichtbarmachung durch soziale Diffusion), die durch das „*republikanische Integrationsmodell*“ geleistet werden sollte, wird dadurch ganz offensichtlich gebrochen. Dadurch wird auch sichtbar gemacht, dass sich die Fusion der als

²⁸³ Taguieff (2008): *Universalisme et Racisme évolutionniste: le dilemme républicain hérité de la France coloniale*. In: Hommes et Migrations. Première revue française des questions d'immigration. *Imaginaire colonial: figures de l'immigré*. Nr.1207, Mai/Juni 1997. Unter: <http://www.hommes-et-migrations.fr/articles/1207/1207a.html> am 13. 09. 2008.

²⁸⁴ Ebd.

exogen Wahrgenommenen mit dem Rest der Gesellschaft in Folge ihrer *Integration* – eben auf Grund dieser Wahrnehmung – nicht realisiert hat. Das Bewusstwerden von Diskriminierungen unterstreicht die Tatsache, dass neue bzw. bis dato nicht in Betracht gezogene Formen der Ungleichheit mit einer Identifikation über ethnische Herkunft oder auf Grund von „race“ in Frankreich vorliegen; dass es Diskriminierungen von Bürger_innen auf Grund von Attributen oder Eigenschaften gibt, die offiziell – bei der Einstellung in einen Betrieb beispielsweise – nicht herangezogen werden dürfen: Geschlecht, ethnische Herkunft oder „Rasse“, Hautfarbe, Religion, Behinderung, sexuelle Orientierung. Das spezifische Problem in Frankreich ist, dass offiziell auch nicht gegen diese Diskriminierungen vorgegangen werden kann, da es sie offiziell ja nicht gibt. Statistiken beispielsweise, um gegen Diskriminierungen vorzugehen, können nicht erstellt werden, weil sie gegen den Gleichheitsgrundsatz verstößen:

„Il y a donc une sorte de contradiction initiale entre le refus de catégoriser les individus pour éviter de les traiter différemment et la nécessité d'observer les conséquences des sélections lorsque les catégories ont été mobilisées, de façon invisible. Ce qui rend légitime la catégorisation, c'est le caractère systémique de la prise en compte des critères prohibés.“²⁸⁵

Motive für die Diskriminierung sind für laut dem französischen Migrationsforscher und Historiker Patrick Simon Ausdruck der „verkrusteten Ungleichheiten“ insofern als sie im „*impensé*“, also dem Ungedachten der Gesellschaft, verankert sind. Diese Anker sind gesetzt in einer schlecht verdauten Geschichte von Dominierung, Ausbeutung und Ausgrenzung. Die Diskriminierungen sind Ungleichheiten, die sich „naturalisiert“ haben und so aus dem Bewusstsein der Gesellschaft verschwunden sind, wie eine unsichtbare Form von Hierarchie, die durch die sozio-ökonomische Schichtung zugedeckt wurde. D.h., dass gesellschaftliche Randpositionen „nur“ als „sozio-ökonomische Schieflagen“ gesehen und verhandelt werden, obwohl auch andere Faktoren wie z.B. eine dunkle Hautfarbe in Kombination mit der Nichtaufarbeitung der kolonialen Vergangenheit Frankreichs für manche sich

²⁸⁵ Simon 2007b: *Qu'est-ce qu'une politique contre les discriminations?* <http://seminaire.samizdat.net/spip.php?article12> (13.5.2006) am 3. 8. 2007: „Es gibt also eine Art Urwiderspruch zwischen der Ablehnung, die Individuen zu kategorisieren, um zu vermeiden, sie anders zu behandeln und der Notwendigkeit, die Konsequenzen von Selektionen zu beobachten/beschreiben, die sich ergeben, wenn solche Kategorisierungen heimlich (unsichtbar) gemacht wurden. Die Kategorisierung wird dadurch legitimiert, dass das Heranziehen der ‚verbotenen Kriterien‘ in systematischer Weise stattfindet.“ (Übersetzung MM)

in diesen Randpositionen Befindlichen eine konkrete und spezifische Rolle spielen. Bzw. andere als die sozio-ökonomische Hierarchien Leute betreffen, die eben sozio-ökonomisch nicht am Rand stehen, aber dennoch an (andere) gesellschaftliche Ränder gedrängt werden. Wo also an diesen Schichten gekratzt wird, kommen andere Hierarchien ans Tageslicht, deren Stärke in ihrer praktischen Effizienz besteht, den Zugang zu Machtpositionen und Rechtsgenüssen zu regeln. Nicht in Statistiken erfasst, weiß per jedoch wenig über die Lebens(ver)läufe der „zweiten Generation“ und bis vor kurzem war sie kein pertinentes Objekt soziologischer Forschung. Bis vor kurzem gab es in Frankreich kein statistisches Material, um die Lebensverhältnisse der Immigrant_innen und ihrer Nachkommen zu beschreiben. (Volks-)Zählungen beinhalten nur Variablen relativ zur Nationalität und/oder dem Geburtsland der Befragten. Die administrativen Quellen umfassen keine detaillierteren Informationen. Auch mit/aus der Variable „Nationalität“ wird meist keine Information zu gewinnen gesucht, und demnach nichts publiziert. Die Kategorie „Immigrant_in“ war lange Zeit von der juristischen Nationalität bestimmt und das änderte sich erst vor kurzem. Mit 1990 bekam sie eine Neudefinition: „Person, die im Ausland geboren wurde“.²⁸⁶

Die *Visibilisierung* offenbart aber ebenso das Problem der Forderung nach Anerkennung der Differenzen aufgrund von Herkunft einerseits und nach der vollen und ganzen Ausübung der Staatsbürger_innenschaft andererseits. Dieses Problem, von dem per dachte, es würde mit der Erlangung der französischen Nationalität und der „*francisation*“ („Französisierung“) verschwinden, bricht nun hervor. Wie ist es möglich, sich als Träger_innen verschiedener Herkünfte zu sehen und sie in entsprechenden Praktiken, Referenzen, Affinitäten zum Ausdruck zu bringen, ohne dass dies die nationale Einheit in Gefahr bringe oder die Staatsbürger_innenschaft in Zweifel ziehe? Dass sich diese Anerkennung in theoretischem Stadium befindet, zeigen beispielsweise vorgebrachte Argumente in der Diskussion um das Kopftuch an der Schule. Ein Verdacht der Illegitimität oder der „*non-francité*“ („Nicht-Französischheit“) liegt immer auf denjenigen, die durch ihre Praktiken oder ihre Bekundungen Zugehörigkeiten aufweisen, die als Konkurrentinnen zur

²⁸⁶ Vgl. Simon 2007b

nationalen gesehen werden. Die „Français à trait d’union“ oder „Bindestrichfranzos_innen“ (in Ahnlehnung an Bezeichnungen aus dem nordamerikanischen Raum, wie beispielsweise African-American oder Japanese-Canadian) werden (noch) nicht als „volle“ StaatsbürgerInnen betrachtet.²⁸⁷

Die verstärkte Entwicklung des *Kampfes gegen die Diskriminierung* Ende der 1990er Jahre wird auch durch ihre Identifizierung durch die öffentliche Politik markiert. Im Jahre 1999 sprach erstmals Martine Aubry in der Funktion einer Ministerin von der Kategorie „jeunes issus de l’immigration“ („Jugendliche mit Migrationshintergrund“). Damit wurde ein Grundstein für den *Kampf gegen die Diskriminierungen* gelegt. Es handelt sich hier nicht nur um eine neue Idee im Kampf gegen die Ungleichheiten oder eine einfache Rekonfiguration des öffentlichen Handelns (action publique), sondern um eine neue Form des Verständnisses der sozialen Beziehungen und um das Wahrnehmen einer Problematik, die bis dahin der philosophischen und politischen Tradition in Frankreich sehr fremd waren. Diese Dispositive und Thematiken entwickeln sich derzeit in vielen europäischen Staaten und sind zum Teil geprägt von Diskussionen in Nordamerika, dessen Gesellschaften oft als „multikulturell“ qualifiziert werden.²⁸⁸

Was „multikulturell“ für Frankreich bedeutet und was dieser Begriff an Diskussionen auslöste, soll nun näher betrachtet werden. In diesem Sinne möchte ich zunächst einen „Ausflug“ in die *Banlieues* machen. Wie die Ausführungen zur *Affäre Dreyfus* dient auch diese Analyse dazu, bereits Gesagtes noch einmal an Hand eines konkreten Beispiels darzulegen und eine Zuspitzung nachzuzeichnen. Im Diskurs über den Wohnraum nämlich, über die *Banlieues*, die Vorstädte, über „Toleranzschwelle“ und „Ghettos“, verdichten diskriminierende Praktiken und rassistische Rhetorik. Wohnungspolitik und wirtschaftliche Faktoren führten zur Bildung von Gegenden mit einer „hohen Dichte“ an sozial schlecht gestellten Migrant_innen bzw. deren Kindern, den Jugendlichen der zweiten Generation. In den „sensiblen Zonen“ auftretende Probleme wie z.B. ein hohes Maß an

²⁸⁷ Vgl. Simon 2007b; Vgl. auch De Wenden

²⁸⁸ Vgl. Simon 2007b

Kriminalität und Gewalt werden dann aber nicht als ein staatliches Scheitern bzw. Problem, als Folge der Wohnraum- und Arbeitsmarktpolitik oder als Symptom des kriselnden Wirtschaftssystems, sondern in der „Dichte an Migrationshintergrund“ per se gesehen – in einer Dichte an (jugendlichen) Migrant_innen in ihren „Andersheiten“ und „kulturellen Differenzen“. Die „émeutes dans les banlieues“ (die „Unruhen in den Vorstädten“) stellten die Spitze eines Eisberges dar, sie waren denn auch ein wichtiger Beweggrund für mich, die vorliegende Arbeit zu verfassen.

3.1. (Vor-)Orte der Diskriminierung oder „In Frankreich haben wir keine ‚Ghettos‘“ oder La Banlieue – Schauplatz des „kolonialen Theaters“

„Tu connais la, l'histoire d'un keum qui tombe d'un building de 50 étages?
Et à chaque étage, pour se rassurer, le keum, il se repète tout le temps:
Jusqu'ici, tout va bien.
Jusqu'ici, tout va bien.
Jusqu'ici, tout va bien.
(...)
Tu vois, c'est comme nous à la ti-cé.
Jusqu'ici, tout va bien.
Mais ce qui compte, c'est pas la chute.
C'est l'atterrissement.“
Hubert²⁸⁹

Eine besonders ausgeprägte Form des Rassismus in Frankreich zeigt sich in der *spatialen Segregation* (des urbanen Raums) – und in der (öffentlichen, politischen, medialen) Thematisierung bzw. Inszenierung dieser Segregation. Die Wohnpolitik war schon vor dem Zweiten Weltkrieg, wie Patrick Weil herausarbeitete, von einander widersprechenden Logiken durchsetzt. So gab es auf theoretischer Ebene die Idee der „Dispersion“, auf der praktischen wurde jedoch auf Separation/Segregation und Konzentration hingearbeitet. Vor dem Zweiten Weltkrieg war es oftmals üblich, dass Betriebe – oft in paternalistischer Weise – „le logement“ (den Wohnraum) für ihre Arbeiter organisierten und bereitstellten. Besonders die – über die patronale Vermittler_inorganisation SGI (*Société générale d'Immigration*/Allgemeine Gesellschaft der Immigration) – angeworbenen Immigrant_innen waren oft in unmittelbarer Nähe des Arbeitsplatzes logiert. Mit der Auflösung dieser Gesellschaft nach dem Zweiten Weltkrieg und der Gründung des ONI (*Office National de l'Immigration*) kam es nur noch in wenigen Ausnahmen vor, dass Betriebe den Wohnraum organisierten.²⁹⁰ Die Mehrheit der Einwanderer_innen lässt sich nunmehr in heruntergekommenen Vierteln der

²⁸⁹ Hubert in La Haine 1995: „Kennst du sie, die Geschichte vom Typen (mec → Verlan: keum), der von einem 50-stöckigem Gebäude fällt? Um sich zu ermutigen, sagt er sich andauernd: Bis hier geht alles gut. Bis hier geht alles gut. Bis hier geht alles gut. (...) Verstehst du, das ist wie mit uns in der ‚Siedlung‘/Vorstadt‘ (cité → Verlan: ti-cé). Aber das Problem ist nicht das Fallen. Das Problem ist das Landen.“ (Übersetzung MM)

²⁹⁰ Eine solche Ausnahme bilden die – von der auf muslimische Arbeiter aus Algerien spezialisierte Vermittler_inorganisation Sonacotra gebauten und verwalteten – Foyers/Heime, die Ende der 1950er für alleinstehende Einwanderer aus Algerien errichtet werden und welche auch die Aufgabe haben, den Familiennachzug zu unterbinden. (Vgl. Weil 2005: 50)

Innenstädte nieder. Dort kamen sie in verwahrlosten Häusern unter, die teilweise billig erworben bzw. besetzt werden konnten, bzw. auch in „möblierten Hotels“, wo sie die „proie des marchands de sommeil“ („die Beute von Händlern des Schafes“) darstellen.²⁹¹ Als Anfang der 1960er Jahre die Renovation von den Innenstädten begann, wurden zahlreiche Bewohner_innen solcher Gegenden an die – damals entweder noch agrikulturell geprägten ländlich-dörflichen oder traditionell-industriell geprägten „dörflichen“ – Stadtränder, in die *banlieue*²⁹² verschoben bzw. abgeschoben. Dort siedelten sich die eingewanderten Arbeiter_innen in provisorischen „*bidonvilles*“ (Barackenstädten) an – oft „regroupiert“ als nationale oder regionale „Herkunfts“-Gruppe (so gab es beispielsweise eine portugiesische *bidonville* in St. Denis und eine maghrebinischische in Nanterre, etc.). 1966 lebten laut einer Studie des Innenministeriums in der Pariser Region 46 827 Personen in 119 verschiedenen *bidonvilles*. Sie entstehen gleichermaßen an den Rändern der Städte Marseille, Bordeaux und Nizza.²⁹³ Zeitgleich mit der Aufwertung der Innenstädte und der ungeplanten und ungelenkten, aber politisch bedingten Entstehung der *bidonvilles* gab es noch andere große Veränderungen an den Stadträndern. Überall entstanden nämlich auch die *cités* – riesenhafte Wohnkomplexe des sozialen Wohnbaus (für sozial schlechter gestellte Französ_innen, aber nicht für (neue) Immigrant_innen). Die *cités* waren „Symbole des Fortschritts“²⁹⁴, „die moderne Stadt“, „die autofreie Stadt“ und Hochburgen der – damals sehr einflussreichen – PCF (*Parti communiste de France*) – ausgestattet mit ‚Roten‘ Rathäusern, Kulturhäusern, berufsbildenden Schulen.²⁹⁵ Zwischen 1962 und 1969 wurden durchschnittlich 500.000 Sozialwohnungen pro Jahr gebaut.²⁹⁶ Wenn der Staat auch bereits 1964 beschließt, mehr finanzielle und juristische Mittel bereitzustellen, um Immigrant_innen zu relogieren – *célibataires* (Alleinstehende) in für sie

²⁹¹ Vgl. Weil 2005: 51; Wenn es auch nicht mehr viele von diesen heruntergekommenen Vierteln in den Innenstädten gibt, so existiert diese Version der (ersten Phase) der Installation auch heute noch. Die im Vorwort genannten Todesfälle von Immigrant_innen auf Grund von Bränden im Sommer 2005 gehen genau auf das Konto der extremen Lebensbedingungen in solchen verwahrlosten Häusern und so genannten „Hotels“.

²⁹² La „banlieue“ als Begriff für den einzelnen Vorort, aber auch als Generalbegriff für den gesamten Vorortgürtel um eine beliebige Stadt. Per könnte sagen, dass die Rede von den „ghettos“ und „cité-ghettos“ heute durch die Rede von den „banlieues“ abgelöst wurde.

²⁹³ Vgl. Weil 2005: 51

²⁹⁴ Silverman 1994: 105

²⁹⁵ Vgl. Keppel 1993

²⁹⁶ Vgl. Jandi 2006

gedachte Heime, Familien in die *cités de transit*, so läuft die Umsetzung dieser Pläne nur sehr schleppend an. Erst als in der Nacht auf den 1. Jänner 1970 ein verheerender Brand in einem taudis (Elendsquartier) fünf tote Arbeiter aus Mali hinterlässt, beginnt die „*resorption*“ (Beseitigung) der *bidonvilles* sich zu beschleunigen. Die GIP (*Groupe d'intervention publique pour le résorption de l'habitat insalubre*/Gruppe der öffentlichen Intervention zur Beseitigung des gesundheitsschädigenden Wohnraums) wurde im Jahre 1970 gegründet und sollte die Mehrheit der *bidonvilles* innerhalb von vier Jahren beseitigen. Dass dabei – mittlerweile interessant gewordener – Stadtrandbaugrund frei wurde, war ein agreeabler Nebeneffekt.²⁹⁷

Die Integration der Einwanderer_innen in den sozialen Wohnbau verlief über eine Zwischenstufe – der Name macht es deutlich – in den „*cités de transit*“. Das waren dem Prinzip nach provisorische *logements*, die der – auf Kampagnen des Abbé Pierre zurückzuführenden – 1952 eingeführten Kategorie des „Notwohnraums“ (*l'habitat de l'urgence*) angehörten. Dort sollten die Familien lernen „à se conformer à un modèle de vie et d'habitat perçu comme dominant dans la société français.“²⁹⁸ Erst nach dieser „Transitlösung“ sollten die Immigrant_innen in das französische Sozialwohnsystem aufgenommen werden. Für die Bereitstellung der Wohnungen führte der Staatssekretär für Immigration Paul Djoudi die sogenannte „0,1% logement“-Steuer ein. Seit 1953 waren Betriebe mit mehr als zehn Mitarbeiter_innen verpflichtet, 1% Prozent des auszuzahlenden Gesamtjahressalärs als Beitrag an den sozialen Wohnbau abzugeben. Die Abgaben erfolgten an ein zentrales, interprofessionelles Komitee, das sie auf die verschiedenen HLM-Organismen²⁹⁹ aufteilte. Letztere wiederum verpflichteten sich, ein Kontingent an Plätzen für die beitragenden Betriebe zu reservieren. Paul Djoudi nahm also 10% dieses Beitrags von 1%, eben 0,1%, und verwendete ihn vornehmlich für das Wohnen von Immigrant_innen – ein Ziel war die Dekonzentration von ausländischen Familien in manchen Wohnkomplexen. Zwischen einer Politik der Konzentration und einer Politik der Dispersion entschloss per sich schnell für die Dispersion, was die Idee,

²⁹⁷ Vgl. Weil 2005: 52

²⁹⁸ Zit. nach Weil 2005: 53; „sich an das französische Lebens- und Wohnraummodell, das als das dominante der französischen Gesellschaft erachtet wird, anzupassen“ (Übersetzung MM)

²⁹⁹ HLM = *habitation à loyer modéré* = Wohnraum zu gesenkter Miete = sozialer Wohnbau

wenn nicht eines „*seuil de tolérance*“, einer „Toleranzschwelle“, dann zumindest die einer „Schwelle der Integration“ impliziert. Es wurde davon ausgegangen, dass die „Ausländer“ nur in „homöopathischen Dosen“ integrierbar waren und sich an die französische Mehrheitsgesellschaft anpassen würden. Zwischen „*Ghettos*“ und Quoten entschied sich die Politik eindeutig für Quoten. Die Verwaltung der Sozialwohnungen wurde zur Einhaltung der Quoten angehalten: Somit wird „[l]a garantie, mais aussi le non-dépassement d'un certain seuil de présence de familles culturellement étrangères dans chaque immeuble, (...) devenir un des fondements de la politique nationale du logement des immigrés.“³⁰⁰ Für die HLM-Organismen bedeuten die 0,1% eine Goldgrube. Im Gegenzug verpflichten sie sich, die Quoten einzuhalten. Was sie auch tun, allerdings lediglich relativ zur Gesamtzahl der von ihnen verwalteten Wohneinheiten, nicht hinsichtlich einzelner Häuser, Wohnkomplexe oder gar ganzer Viertel. Im Großen und Ganzen werden die Immigrant_innen ohne jegliches Zögern oder Beachtung der Bewohner_innenzusammensetzung und der Quoten in die leer stehenden Wohnungen der heruntergekommenen Wohnkomplexe gesteckt. Leer stehend und heruntergekommen, weil zu diesem Zeitpunkt der Öffnung des sozialen Wohnbaus für Immigrant_innen „die glorreiche Zeit“ der *cité* längst wieder vorbei war. Die Gehälter der Mittelklassen hatten angezogen und wer konnte, verließ die komplexen Stadtrandsiedlungen der *cités* Richtung größerer und modernerer Wohnungen, Richtung besserer, „bürgerlicher“ Gegenden. Verstärkt wurde diese Tendenz aber auch noch dadurch, dass Politiken der „*aide personnalisée au logement*“ (APL), d.h. personalisierte, individuelle Wohnbeihilfen eingeführt worden sind – als weitere, zweite Säule des sozialen Wohnbaus, die aber gleichzeitig das System ins Wackeln bringt, da sie dazu verhilft, die Strukturen des sozialen Wohnbaus schnellstmöglich – und die Gegend – zu verlassen.³⁰¹ Es gab ein starkes Auseinanderdriften von Angehörigen der Mittelschicht, die in der Position waren, aktiv am öffentlichen und modernen Leben zu partizipieren, einerseits, und einer Gruppe von

³⁰⁰ Weil 2005: 54; „die Garantie, aber auch die Nicht-Überschreitung einer gewissen Schwelle der Anwesenheit von kulturell fremden Familien in jedem Gebäude wird zu einem Fundament der nationalen Politik hinsichtlich des Wohnens der Immigranten.“ (Übersetzung MM)

³⁰¹ Vgl. Wieviorka 1992: 155; Ich weiß, es ist ein wenig weit hergeholt, individuelle Wohnbeihilfen mit dem Programm des Thatcherismus, Arbeiter_innen über Kreditvergabe zu ermöglichen, d.h. sie zu ermutigen, ihre „council houses“ der Gemeinde abzukaufen, zu vergleichen, dennoch erinnern mich die individualisierenden Maßnahmen und die einhergehende Segregierung und Desolidarisierung daran.

schlechter gestellten, oft älteren Personen, Familien und Bevölkerungsgruppen mit Migrationshintergrund anderseits. Die soziale und ethnische Segregation des urbanen Raumes spiegelt sich auch in einer schulischen Segregation wider, sie basiert auf der Logik des Wohnungs- und Schulmarktes sowie den Funktionsweisen der Institutionen (wie eben der Verwaltung des sozialen Wohnbaus). Gleichzeitig ist die Segregation auch der Verfahrensweise mancher (reicher) Gemeinden (*municipalités*) zuzurechnen, sich überhaupt aus der Verantwortung zu sozialem Wohnbau auf dem eigenen Gemeindegebiet zu ziehen bzw. davon freizukaufen.³⁰² All diese Maßnahmen führten entgegen den ursprünglich formulierten Zielen – bis heute – zu einer hohen Konzentration von Immigrant_innen in den Vorstädten. Der Zerfall der Arbeiter_innenklasse und die Diversifizierung der Lebensläufe drücken sich analog in der Veränderung der Vierteln aus. Gut nachvollziehen lässt sich der gesamte Prozess anhand folgenden Zitats Dubets.:

„Die Ablösung der alten Arbeiterviertel durch die heterogenen Hochhaussiedlungen bewirkt zugleich die Öffnung und den Zerfall dieser traditionellen Welt [der Arbeiter_innen]. (...) Die Ausländer wohnen weiterhin insgesamt schlechter als die Franzosen, und vor allem die zuletzt Hinzugekommenen sind gezwungen, in den heruntergekommenen Vierteln der Innenstädte zu leben. (...) [zwar] finden vor allem Ausländerfamilien relativ leicht Zugang zu den Sozialwohnungskomplexen an den Rändern der Großstädte (...)

Aber auch was diesen diesen Zugang betrifft, ähnlich wie hinsichtlich der Integration in den Arbeitsmarkt gezeigt, finden die Immigrant_innen (bzw. ihre Kinder) zwar leichter Eingang in das System, doch in eines, das in der Krise steckt.

„Allerdings finden auch hier die Ausländer zu einem Sozialwohnungswesen, das sich in der Krise befindet. Die Franzosen, die dazu in der Lage sind, verlassen die großen Wohnkomplexe; zurück bleiben nur jene, die keine andere Wahl haben. Die alten lokalen Solidaritätsbeziehungen sind zerbrochen, und die großen Sozialwohnungskomplexe, die einst für Fortschritt und Integration standen, haben sich zu Symbolen eines schwierigen Lebens und der Isolation verkehrt. Die jungen Ausländer teilen die Wohnbedingungen jener Franzosen, denen es am schlechtesten geht.“³⁰³

³⁰² So wies beispielsweise Neuilly-sur-Seine, ein westlicher Vorort von Paris, der als „Reichenghetto“ bekannt ist und dessen Bürgermeister von 1983 bis 2002 der heutige Staatspräsident Nicolas Sarkozy war, 2000 nur eine Quote von 1,3% HLM-Wohneinheiten (von 100% Wohneinheiten im Ort insgesamt) aus, während der nationale Durchschnitt bei 22% lag. (Serafini 2008)

Zwischen 2002 und 2006 wurden von 1.324 prognostizierten lediglich 181 solcher Wohneinheiten finanziert (N.N. 2008c). Brisant auch eine Studie, die im Jänner 2008 von LeMonde2 in Auftrag gegeben wurde und durch die sich herausstellte, dass ein großer Teil der HLM-Plätze in Neuilly an Zugehörige der sozialen Elite (Rechstanwält_innen, Mediziner_innen, Gewerkschafter_innen, Beamte_innen, etc.) der Republik vergeben sind. (N.N. 2008a)

³⁰³ Dubet 1993: 108

Diese Veränderung drückt sich auch politisch aus. Während die *Banlieue* traditionell kommunistisch war und Hochburg der PCF - die Pariser *Banlieue* war bekannt als der „rote“ Gürtel um die Stadt –, so konnte dort später Jean-Marie Le Pen mit seinem rechtsextremen *Front National* besonders hohe Wahlerfolge verbuchen.³⁰⁴ Seit 1981 baut die Politik eher auf Erneuerung der Vorstädte und Verbesserung der Lebensbedingungen vor Ort, anstatt die Bevölkerungsgruppen in Bewegung zu halten. Aber die Arbeitslosigkeit bleibt in diesen Gegenden – besonders unter den Jugendlichen – sehr hoch. Es herrscht weiterhin eine Segregation vor, die sowohl sozial als auch ethnisch als auch spatial ist.

Habe ich nun die konkreten politischen Maßnahmen betrachtet, die zur räumlichen Segregation geführt haben, so will ich nun das Augenmerk auf den öffentlichen, medialen und politischen Diskurs legen. Wie oben festgestellt, handelt es sich beim gegenwärtigen Rassismus in Frankreich um einen „Rassismus aus Nähe“; auf Grund der neuen Nähe musste gewissermaßen versucht werden, neue Formen zu finden, um die Distanz wieder herzustellen. Das Bild der „Wanderarbeiter_innen“ war durch deren Niederlassung, deren Sesshaftigkeit zerstört,

„denn nun scheint es auf einmal eine Art Erdverbundenheit zu geben, eine Verwandtschaftsstruktur und eine soziale Existenz, Entitäten, die im Klischee des männlichen Wanderarbeiters nicht vorkommen (oder unterdrückt werden). Es ist somit bezeichnend, daß der Diskurs über ‚Barackenstädte‘, ‚Toleranzschwelle‘ und ‚Ghetto‘ vor allem in Zusammenhang mit dem primären sozialen Raum, dem Wohnraum, verwendet wurde.“³⁰⁵

Die Frage neuer Distanzierungsmöglichkeiten im Raum stehend, hatte ihn auch schon gefunden bzw. besetzt. Den Raum nämlich. Der sozialistische Staatspräsident François Mitterrand meinte am 10. Dezember 1989 im Rahmen eines Interviews, dass „*le seuil de tolérance*“ (die „Toleranzschwelle“) für Immigrant_innen bereits in den 1970er Jahren erreicht, d.h. überschritten, worden wäre. Daher die Notwendigkeit, hinsichtlich (vor allem „illegaler“) Immigration strikter zu sein, bei gleichzeitiger Verstärkung einer Integrationspolitik – so wurde im selben Jahr auch der *Haute Conseil à l’Intégration* (Hoher Rat für Integration) ins Leben gerufen. Mitterrand sprach sich im selben Atemzug auch für die Idee aus, dass Immigrant_innen auf

³⁰⁴ Zu einer genauen Auseinandersetzung siehe Jandi 2006: Vom „roten“ zum „braunen“ Gürtel?

³⁰⁵ Silverman 1994: 116

kommunaler Ebene wählen können sollten; ein dahingehendes Referendum jedoch lehnte er ab.³⁰⁶ Mitterrand distanzierte sich später vom Begriff der „Toleranzschwelle“ – es entbrannten heftige Diskussionen. Ex-Premierminister Raymond Barre legte nach und meinte, eine „konsistente Einwanderungspolitik“, die auch die (finanzielle) Motivation zur Repatriation beinhalte, solle die „Konzentration der Immigranten in bestimmten Stadtteilen oder Städten“³⁰⁷ abwenden und soziale Spannungen abbauen. Jacques Chirac, damals konservativer Ex-Premierminister, folgerte daraus sogleich, dass Frankreich im Begriff wäre,

„die vom Präsidenten anerkannte Toleranzschwelle zu überschreiten. Es zeugt nicht von Feingefühl, sie im Namen dieser oder jener antirassistischen Ideologie zu leugnen... Wir brauchen ein sofortiges Moratorium zur Familieneinwanderung.“³⁰⁸

Die Aussage Mitterrands kam zu einem denkwürdig ungünstigen Zeitpunkt, stellte sie doch einen eher undiplomatischen Beitrag zur „Kopftuchaffäre“ dar – wieder einmal eine Affäre, die Frankreich 1989 tief in zwei Lager spaltete. Der Begriff brachte aber vor allem die Sozialist_innen in Verlegenheit, weil er zuvor von ihnen „als Bestandteil des Einwanderungsdiskurses der Rechten auf den Müllhaufen unbrauchbarer (und rassistischer Begriffe) zur Beschreibung ‚ethnischer Beziehungen‘ geworfen“³⁰⁹ worden war. Er brachte insofern ein Problem auf den Punkt, nämlich dass sich Linke und Rechte in den 1980er Jahren in Fragen der Einwanderung nicht so sehr voneinander unterschieden. Nur wenige Tage nach Mitterrands Aussage, meinte sein Premierminister Michel Rocard etwa: „Nous ne pouvons accueillir toute la misère du monde.“³¹⁰ Der Begriff der „Schwelle“ übertrat auch eine Schwelle im Diskurs, die Aussage Roccards war bereits sozialistischer Usus. Die Gleichung lautete: Die steigende Anzahl von Immigrant_innen aus der „Dritten Welt“ sei verantwortlich für die spezifischen Probleme Frankreichs. Das zeigte sich vor allem im auftretenden Diskurs über die *bidonvilles*, als das „Einwanderungsproblem“ erstmals wieder zunehmend konstruiert wurde. Über die *bidonvilles* wurde ein Zusammenhang zwischen „unterentwickelten“ Wohnverhältnissen und „unterentwickelten Völkern“ konstruiert und von „importierten

³⁰⁶ Vgl. Erba 2007: 23f.

³⁰⁷ Zit. nach Libération (12.1.1990) zit. nach Silverman 1994: 104

³⁰⁸ Chirac (1991) in: Le Monde (22.2.1991) zit. nach Silverman 1994: ebd.

³⁰⁹ Silverman 1994: 104

³¹⁰ am 7.1.1990 zit. nach Erba 2007: 24; „Wir können nicht das ganze Elend dieser Welt aufnehmen.“ (Übersetzung MM)

Lebensbedingungen einer importierten Bevölkerung³¹¹ gesprochen. Mit der „Toleranzschwelle“ einhergehend tauchte auch der Begriff des „*Ghettos*“ oder des „*cité-Ghettos*“ auf. Die auftretenden Probleme in diesen „Trabantenstädten“ wurden zunehmend zu einem „Immigrantenproblem“ bzw. zu einem Teil des „Einwanderungsproblems“³¹² gemacht. Der Begriff wurde dann jedenfalls gleichermaßen von links wie von rechts, von „Rassist_innen“ wie von „Antirassist_innen“ benutzt. Der dritte Kongress von *SOS Racisme* (27.-30. 4. 1990) beispielsweise hatte zum Hauptthema, wie die Logik des „*Ghettos*“ durchbrochen werden könne. Harlem Désir, der Obmann von *SOS Racisme*, (und nahezu das gesamte politische Establishment) hatten laut Silverman den Begriff verwendet, um zu beschreiben, dass in Frankreich voneinander getrennte Gemeinschaften bestünden, und ihn in Opposition zum traditionellen, republikanischen Ansatz der individuellen Integration gestellt. Diese dichotome Logik läuft aber für Silverman wieder einmal darauf hinaus, dass die neuen Immigrant_innen anders seien als ihre Vorgänger_innen.³¹³ Repräsentativ dafür ist der erste Jahresbericht des HCI (*Haut Conseil à l'Intégration*), in dem Ratspräsident Marceau Long *Integration* folgendermaßen definiert:

„Es gibt unterschiedliche Konzeptionen. Eine beruht auf dem Recht ethnischer Minderheiten oder Gemeinschaften; ein Modell, das in den angelsächsischen Ländern, aber auch in Europa, vor allem im Osten, vorherrscht. Die andere Konzeption ist die unsere, die in Frankreich, aber auch in Mitteleuropa bevorzugt wird. Sie beruht auf dem Zusammenhalt von Individuen. ... [Wer von Gemeinschaften redet,] ist auf dem falschen Weg. Das ist nur eine andere Methode, um die Menschen in Ghettos einzusperren, statt ihnen das Recht auf ihre Meinung als Individuen zuzugestehen.“³¹⁴

Das „*Ghetto*“ sei der französischen Tradition fremd, es gehöre der angelsächsischen Tradition an, habe in Frankreich als „fremdes Element“ nichts verloren. Auch wurde vor der „Amerikanisierung“ Frankreichs gewarnt. *SOS Racisme* schlug vor, ein Ministerium für Integration einzurichten. Auch in der Forschung spiegelte sich diese Konzeption wider, so meinte Dominique Schnapper:

„Es ist wichtig, dem zu widerstehen, was den eigenen Werten nicht entspricht, und England gelingt, das nicht immer. (...) Seit der Einwanderung großer Menschenmengen aus den ehemaligen Commonwealth-Ländern sind in England Ghettos entstanden. (...) Ein Ghetto ist ein Stadtteil, der durch die nationale Herkunft seiner Bewohner definiert wird. In Frankreich

³¹¹ de Rudder 1982 zit. nach Silverman 1994: 115

³¹² Vgl. Silverman 1994: 105

³¹³ Silverman 1994: 105

³¹⁴ In: *Libération* vom 19. Februar 1991, zit. nach Silverman 1994: 10

*haben die Gemeindeverwaltungen immer darauf geachtet, daß keine Viertel entstehen, die nie von einer einzigen ethnischen Gruppierung bewohnt werden. Sicher gibt es Stadtviertel, in denen viele Immigranten wohnen, aber sie leben mit anderen Nationalitäten und auch mit Franzosen zusammen. Das Phänomen des Ghettos im englischen oder amerikanischen Sinn kennen wir nicht.*³¹⁵

Silverman meint, dass diese Analysen, die die schnelle Integration in Opposition zum „verstärkten Auftreten von Ghettos (amerikanischer Art)“ und „Ghettos“ als neues Phänomen darstellen, sowohl von „tiefgreifender Unwissenheit“ über das „angelsächsische Modell“ geprägt sind als auch „wenig von den Realitäten des ‚französischen Modells‘“ begreifen. Der Begriff „Ghetto“ wurde schon seit Beginn der 1980er Jahre in Frankreich verwendet und löste als *scheinbar unproblematische* Alternative den problematischen Begriff der „Schwelle“ im öffentlichen Diskurs sowie auch in der Wissenschaft ab. Der Begriff war immer mit der Vorstellung einer „zu hohen Konzentration“ von Immigrant_innen verbunden.³¹⁶ „Ghetto“ ist ein höchst ambivalenter Begriff, denn seine Definition als ethnische Homogenität von Vierteln trifft auch auf England nicht zu. Die Entstehung von „Ghettos“ folgte einer ökonomischen Logik, sie entstanden von Anfang in den Industrieregionen, wo sich die Hinzukommenden nach den billigsten Wohnmöglichkeiten umsahen. Diese Prozesse gab es schon viel früher und sie dienten der Separation „gefährlicher Klassen“ von der Bourgeoisie, Balibar spricht hier von der „Ethnisierung der Arbeiterschaft“³¹⁷. Die Diskurse zu *Assimilation* und „Ghetto“ sind insofern für Silverman die zwei Seiten ein und derselben Medaille, beide sind dem modernen Nationalstaat inhärent.

„Schnappers Ansicht, in Frankreich hätten keine Ghettos angelsächsischen Typs entstehen können, weil die Gemeindeverwaltungen ‚immer darauf geachtet haben, dass keine Viertel entstehen, die nur von einer einzigen Gruppierung bewohnt werden‘ ignoriert das grundlegende Paradox dieser Verfahrensweise: ethnische Gruppen können nur dann unsichtbar werden, wenn sie vorher als solche gekennzeichnet worden sind, um sie überwachen und auflösen zu können. Was die Gemeindeverwaltungen so sorgsam beachtet haben, war oftmals die rassistische Schwellentheorie und das inoffizielle Quotensystem.“³¹⁸

Dieses Paradox wird auch von Jacques Barou unterstrichen:

„Die Politik des französischen Staates gegenüber Minderheiten ist in sich paradox, denn einerseits sollen diese Gruppen in der Nation aufgehen, indem sie sich nicht weiter an ihrer

³¹⁵ Schnapper in *Le Nouvel Observateur*, 23.-29. 11 1989, zit. nach Silverman 1994: 197

³¹⁶ Silverman 1994: 107

³¹⁷ Vgl. Balibar 1988

³¹⁸ Silverman 1994: 111

Herkunft orientieren, andererseits sind sie Gegenstand partikularistischer Festlegungen, die ihnen später zum Vorwurf gemacht werden.“³¹⁹

Die Politik, so Silverman, predigt also Unsichtbarkeit, sorgt aber für Sichtbarkeit. Und genau hierin liege „das Paradox der Assimilation“³²⁰. Um dieses Paradox der sichtbaren Unsichtbaren zu aktualisieren und noch einmal durch eine andere Perspektive, eine konkrete Vorortperspektive zu beleuchten und um den Teil über die Vorstadt abzuschließen, möchte ich noch die Analysen Didier Lapeyronnies zu *La banlieue comme théâtre colonial, ou la fracture coloniale dans les quartiers*³²¹ aufgreifen. Lapeyronnie stellt zuerst klar, dass das soziale Leben in den „quartiers sensibles“ („sensiblen Vierteln/Gegenden“) nun seit mehr als zwanzig Jahren durch „*repli*“ (Rückzug) und der Suche nach einem „unter sich“-Sein geprägt sei. Dazu käme eine „spezifische Sozialordnung“, die durch eine starke Segmentierung zwischen den verschiedenen Gruppen, der Separation und Sprachlosigkeit zwischen den Geschlechtern, der Ethnisierung von Identitäten und der zunehmenden Gewichtigkeit von Religion gekennzeichnet sei. Es sei heute in Frankreich eine Formierung von „*Ghettos*“, von Vierteln an „abgeschobenen“ Bevölkerungsgruppen, deren Beziehungen mit dem Rest der Gesellschaft die Tendenz haben, sich auf ein Mindestmaß zu reduzieren, und welche sich in dem Maße, in dem sie ausgeschlossen werden und ihnen die Integration verunmöglich wird, zurückziehen, im Gange.³²² Diese Entwicklungen können nicht einfach auf ein „*Scheitern des republikanischen Integrationssystems*“, noch auf die Dekomposition der Arbeiter_innenklasse in Folge ökonomischer Bedingungen und liberaler Politiken reduziert werden. Die ökonomischen Dimensionen, die in Form von Statistiken über *le chômage* (Arbeitslosigkeit) und den Lebensstandard herangezogen werden, reichen nicht, um das Ausmaß eines Phänomens zu beschreiben oder nachzuvollziehen, in dem „kulturelle“, „ethnische“ und Fragen des „race“ zentral seien. Mehr als „Arme“ oder „Ausgeschlossene“, leben die Bewohner der besagten Viertel als „*colonisés*“

³¹⁹ Barou 1984 zit. nach Silverman 1994: 111

³²⁰ Silverman 1994: 111. Im Grunde ist genau das dann aber auch allgemeiner das Paradox multikultureller Politiken der Anerkennung, die „Differenzen“ erst anerkennen wollen/müssen, um Nicht-Differenz bzw. Gleichheit herzustellen.

³²¹ Lapeyronnie 2005: „Die Vorstadt als koloniales Theater oder der koloniale Bruch in den Vierteln“ (Übersetzung MM)

³²² Vgl. Lapeyronnie 2005: 209

(Kolonisierte), in dem Sinne, in dem Frantz Fanon, Albert Memmi oder Vidiadhar Surajprasad Naipaul diesen Begriff definiert haben:

„definiert durch den Blick und die Kategorien von außen, enden sie damit, diesen Blick und die Kategorien zu internalisieren und sich durch die Art, in der sie behandelt werden, ‚derealisiert‘ (verunwirklicht) zu finden. Daraus resultiert ein großes Defizit im Selbstbild, ein alle Konversationen durchdringendes Defizit, eine Unfähigkeit, in die Realität zu steigen, was ein Gefühl hervorruft, sein Leben nicht leben zu können oder es als etwas zu betrachten, vor dem man flüchten müsse, weil man es nicht er-fassen kann; ein Gefühl, von der Sprache verraten zu sein, und eine verfälschte Beziehung zum eigenen Körper. Die soziale Fragmentierung wird insofern von einer ‚kolonialen Fragmentierung‘ genährt, die ihr einen Sinn gibt und sie als normative Ordnung institutionalisiert, so als ob die Immigration in die Kontinuität der Kolonialbeziehung eingeschrieben wäre, die auch nach den Unabhängigkeiten aufrecht erhalten blieb. Sicherlich, die ‚Banlieues‘ sind keine von der Armee eroberten und besetzten Gebiete, und die Kolonisatoren sind nicht gekommen, um die Ressourcen ‚auszuschöpfen‘ und die Bevölkerung in einer Situation der Abhängigkeit und Unterordnung zu halten, die durch den Rassismus gerechtfertigt wird. Aber nichtsdestotrotz. Die Erfahrung der Segregation und Diskriminierung, und vielleicht mehr noch, das Gefühl, von den herrschenden Diskursen andauernd durch einen Mangel an ‚Zivilisation‘ definiert zu werden, das Gefühl, dem Gebot der Integration genau in dem Moment unterworfen zu werden, an dem einem die Mittel dafür entzogen werden, sich etwas aufzubauen, ruft oft das unmittelbare Bild der ‚Kolonie‘ hervor, und insofern für viele Bewohner mit Migrationshintergrund ‚eine Vergangenheit, die nicht vergeht.‘ Im heutigen Frankreich werden die Individuen der ‚sensiblen Gegenden‘ auf der politischen Ebene zum Schweigen gebracht; sie werden in einer starken ökonomischen Abhängigkeit gehalten und durch ein richtiges ‚System‘, das den Rassismus und die Kolonialbeziehung institutionalisiert, sozial und kulturell dominiert.“³²³

Die Bewohner_innen haben wie die Kolonisierten das Gefühl, keine politische Existenz zu haben. Sie fühlen sich nicht als Bürger_innen. In diesem Sinne stehen sie den staatlichen Institutionen gegenüber, die ihnen moralische Diskurse entgegenschleudern, ihnen als „Moralapostel_innen“ entgegen kommen, sie dazu ermahnen, ihr Leben in Angriff zu nehmen und nicht „passiv“ zu sein, während sie ihnen gleichzeitig ihre „Inkapazität“ vor Augen führen. Es ist ein Umgang wie mit Kindern – „sie halten uns für Kinder!“, „sie

³²³ Lapeyronnie 2005: 210 (Übersetzung MM). Im französischen Original: „définis par le regard et les catégories extérieurs et dominants, ils finissent par intérioriser ce regard et les catégories et par ce trouver ‚déréalisés‘ par la façon dont ils sont traités. Il en résulte un déficit profond d’image, déficit obsédant et présent dans toutes les conversations, une incapacité d’accéder au réel qui donne le sentiment de ne pouvoir vivre sa vie ou de la regarder s’enfuir sans pouvoir la saisir, une impression de trahison du langage et un rapport ‚truqué‘ à son propre corps. La ‚fracture sociale‘ est ainsi alimentée par une ‚fracture coloniale‘ qui lui donne son sens et l’institue comme un ordre normatif, comme si l’immigration s’était inscrite dans la continuité du rapport colonial au-delà des indépendances. Certes, les ‚banlieues‘ ne sont pas un territoire conquis et occupé par l’armée, et les colons ne sont pas venus s’installer pour ‚exploiter‘ les ressources et la population en la maintenant dans une situation de subordination et de dépendance justifiée par le racisme. Mais il n’empêche. Le vécu de la discrimination et de la ségrégation, et peut-être plus encore le sentiment d’être défini par un déficit permanent de ‚civilisation‘ dans les discours de pouvoir, d’être soumis à des injonctions d’intégration au moment même où la société vous prive des moyens de la construire, évoquent directement la ‚colonie‘ et donc, pour nombre d’habitants issus de l’immigration, un ‚passé qui ne passe pas‘. En France aujourd’hui, les individus des ‚quartiers sensibles‘ sont réduits au silence sur le plan politique, maintenus dans une très forte dépendance économique et dominés socialement et culturellement par un véritable ‚système‘ d’institutionnalisation du racisme et de rapports coloniaux.“

halten uns für bescheuert“, „sie halten uns Moralpredigten“, gaben Befragte in einer von Lapeyronnie zitierten Studie an, die zwischen 2002 und 2005 durchgeführt wurde. Es liegt laut Lapeyronnie eine starke Depolitisierung vor: Es gibt keine spezifische politische Intervention im Sinne organisierten Widerstandes in den Vorstädten, was dazu führt, dass die erfahrene Situation nur noch aus der Perspektive der Norm betrachtet, also darauf, ob und wie per sich normkonform verhält oder nicht. Die Norm selbst wird nicht mehr in Frage gestellt. Das Terrain wird der Sozialarbeit überlassen: Wo einst politische Strukturen von „Viertel-Komitees“ bestanden, regieren heute „reseaux de parentalité“ („Elternschaftsnetze“). Das geschieht seitens der in den Vorstädten omnipräsenten Sozialhilfe – die Bewohner_innen werden nur (noch) in „familiären Kategorien“, in „Kategorien der Reproduktion“ gefasst, durch die ihnen jegliche politische oder soziale Legitimation abgesprochen wird. Die (auch in Österreich mittlerweile gern zitierten) Kategorie der „Jugend“ bzw. der „Jugendlichen“ sind ein Beispiel dafür.³²⁴ Die Idee, die Gesellschaft umzugestalten, an ihren Prinzipien zu kratzen, und *Umverteilung* ganz oben auf die Agenda zu setzen, ist „unzeitgemäß“. Es ist ganz klar, dass Integration bzw. die Teilnahme an der „normalen“ Gesellschaft bedeutet, von dort wegzugehen, wo per herkommt, das Viertel zu verlassen. Denn durch den Wohnort werden die Bewohner_innen als „Sozialfälle“ („cas sociaux“) definiert. Bzw. als „Arabes“ („Araber_innen“). So ein Befragter: „Ich bin Araber, weil ich mit Arabern wohne.“ Ähnlich auch in einem Gespräch, in dem „Araber“ zu einem „Jugendlichen ohne Migrationshintergrund“, der keine Arbeit findet, meinen: „Das ist, weil du wie wir bist, weil du mit uns wohnst, hast du angefangen, so zu sein wie wir.“ Während es als notwendig erachtet wird, das Viertel zu verlassen, um ein „normales“ Leben zu führen, wird das Verlassen als Illusion erkannt. Gegen die Umstände zu revoltieren oder auch in seine eigene Laufbahn zu investieren, wird als Zeitverschwendungen gesehen. Das Bewusst-sein eines negativen Lebenslaufes wird verdoppelt durch die

³²⁴ Klaus Neundlinger (Philosoph) sprach auf Radiosender Ö1 in Von Tag zu Tag vom 11. 09. 2008 über strukturelle Veränderungen auf dem Arbeitsmarkt davon, dass es wichtig wäre, nicht alle Fragen als „Generationenthemen“ zu verhandeln, so wie dies derzeit oft geschehe – so wäre es durchaus hilfreich diverse „Jugendthemen“ (wieder) verstärkt vom Klassenaspekt her zu betrachten. Ein Beispiel für die Entpolitisierung in doppelter Hinsicht sind auch die „Emeutes“. Als „Unruhen“ bezeichnet, wird ihnen jeglicher politisch manifeste Gehalt abgesprochen. Wobei per nicht nur auf die Begriffsebene schauen sollte, von politischer Organisiertheit zu sprechen, wäre angesichts dessen, wie die „Unruhen“ abgelaufen sind, nämlich gleichermaßen schwierig. Verfasstheit und Begrifflichkeit bedingen sich gegenseitig.

Perspektive, ihn weder auf kollektiver noch auf individueller Eben ändern zu können. Insofern finden sich die Individuen zerissen, wie es in Frantz Fanons *Les damnés de la terre* (1961; *Die Verdammten dieser Erde*) beschrieben wird, zwischen einem unmöglichen Verlangen, sich aus der „Hölle“ zu entfernen, und dem Gefühl, dass das „Paradies“ von „terribles molosses“ („schrecklichen Wachhunden“) bewacht wird.

Die erlebte Domination schließt eine_n in generalisierende Kategorien und Bilder ein, die das Individuum kaum durchbrechen kann, denen es sich kaum entziehen kann. Das kann dann beobachtet werden, wenn Vertreter_innen von staatlichen Institutionen mit den Einwohner_innen der Viertel in Kontakt treten. Die Dominanten zögern: Wer wird angesprochen? Wie ansprechen? Als Individuum und per du (tutoyer), als Angehörige_n eines sozialen Kollektivs und per Sie (vouvoyeur). Die „Qualifizierung“ von Minderheiten und die Verpassung von stereotypisierenden Bildern ist geradezu eine Obsession. Sie wird Individuen „drübergestülpt“, und letztere finden sich darin gefangen und müssen das Bild er-tragen. Ein Beispiel eines solchen Bildes ist „*l'arabo-musulman_e*“ (dier „arabische Muslim_in“). Ein_e solche_r zu sein, bedeutet vom Vokabular der Dominanten definiert zu sein – und das mit negativer Konnotation. Es bedeutet außerdem, eine Identität der „*méchants*“ („Gemeinen“) innezuhaben. Seit dem 11. September 2001 kann es zusätzlich noch bedeuten, „*terroriste*“ zu sein.

Das wirklich große Paradox, „*arabo-musulman_e*“ zu sein, jedoch ist, dass es gleichzeitig verboten ist, es zu sein. Denn Anspruch („*revendication*“) auf eine Identität zu erheben bzw. auf die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, ist nicht legitim. Das Aufzeigen, die Markierung („*affichage*“) von Zugehörigkeiten im öffentlichen Raum erregt sofort Missbilligung. Das Verbot des Kopftuches an den Schulen beispielsweise wird von weiten Kreisen als ein Zeichen für die Ablehnung von Muslim_innen und speziell von Araber_innen gesehen; als klares Zeichen für den Willen seitens des Staates, jegliche identitäre Manifestation des Islam zu verhindern. Das Individuum findet sich also in einer ihm zugeschriebenen negativen Identität wieder, die es aber nicht positiv behaupten oder einfordern darf: „On nous qualifie d'Arabes et on nous

reproche de nous qualifier nous-mêmes en tant que tels.“³²⁵ Die Identität wird den Individuen gleichzeitig aufgedrückt und verboten – sie wird von außen gegen diese konstruiert. Sich als „*arabo-musulman_e*“ hinzustellen, bedeutet sich für die eigene Verdammung einzusetzen.

Die Attentate vom 11. September 2001 verstärkten diese Stigmatisierungen. Bei den „Jugendlichen“ kam es daraufhin zu einer Doppel-Perspektive hinsichtlich der Vorkommnisse: auf der einen Seite eine klare Verurteilung der Attentate und des radikalen Islamismus, wenn sie mit denen sprachen, „die auf ihrer Seite stehen“; auf der anderen Seite ein gewisses Verständnis für die Terrorakte gegenüber einer Gesellschaft, deren Verdammung derselben Terrorakte sie direkt im Alltag traf. Einer Gesellschaft, der gegenüber sie sich ständig verteidigen müssen, um den Generalverdacht, unter dem sie stehen, zu zerstören. Sie müssen sich insofern ständig auf ein von außen kommendes Bild von sich beziehen, in dem sie sich nicht wiedererkennen; sie stoßen andauernd darauf, und per erwartet von ihnen, es zu verdammten: „Sagt uns, dass ihr nicht das seid, von dem man glaubt, dass ihr es seid, was man weiß, es aber nicht ganz glauben kann.“ Die „Jugendlichen mit Migrationshintergrund“ enden oft damit, dieses Bild gegenüber ihren Gesprächspartner_innen zu bestätigen, auch wenn ihnen eine solche Definition von sich selbst weiterhin fremd bleibt. Sie werden zu „les Arabes“, die sie nicht sind und spielen Theaterfiguren, um weiterhin *les Arabes* zu sein, die sie sind. Ob es sich um das Kopftuch in der Schule oder Saddam Hussein handelt, „sind sie dafür, weil sie dagegen und dagegen, weil sie dafür sind.“³²⁶ Ähnlich verhält es sich im Bereich der Sprache. Die Wörter werden im Großen und Ganzen eher als „materielle Obstakel“ betrachtet denn als „Vektoren der Kommunikation“. Sie bleiben gewissermaßen ein „Material“, das außerhalb, außer Reichweite der Individuen ist, sie haben eine „Dichte“, vor allem eine soziale Dichte, die den Individuen fremd ist, und sind sogar feindlich, als sie ihren Sinn erhalten durch eine Gesellschaft, die ausschließt und rassisiert.³²⁷ Besonders die „großen Wörter“ wie *égalité*, *République*, *citoyen* oder *intégration* werden als Besitztümer der Dominanten wahrgenommen. Zu sprechen bedeutet demnach immer auch,

³²⁵ Lapeyronnie 2005: „Man qualifiziert uns als Araber und man wirft es uns vor, wenn wir uns selbst als solche qualifizieren.“ (Übersetzung MM)

³²⁶ Lapeyronnie 2005: 214

³²⁷ Lapeyronnie 2005: 215

gegen sich selbst zu sprechen. Das Individuum spricht in einer Sprache, von der es abgelehnt und desintegriert wird. Letzlich versteht es sich selbst nicht mehr. Es glaubt, was es sagt, und glaubt es gleichzeitig nicht. Dass die erfahrene Dominanz und das Fehlen von politischer Intervention sie um die Sprache bringt, ist auch dafür verantwortlich, dass die „Jugendlichen“, und besonders diejenigen „mit Migrationshintergrund“, ständig neue Sprachen erfinden (wie Verlan; zu Sprache und Ausgrenzung entlang der Linie Kompetenz/Nichtkompetenz von Sprache und anderen Kulturtechniken vgl. Kapitel 1).

Die Bewohner_innen der „sensiblen Gegenden“ leben „neben“ der realen Gesellschaft, zu/in deren Realität sie wenig bis keinen Zugang finden. Sie werden von ihr nicht so sehr dominiert als vielmehr ignoriert und marginalisiert. Sie leben in „Substituten“ und „nicht gehaltenen Versprechen“, sie leben in dem Bewusstsein, dass „geschummelt“ („triché“) werden muss – beispielsweise beim Wohnort oder im Lebenslauf, um eine Arbeit zu finden –, um ins „echte“ Leben Zugang zu finden.

Ein weiteres Beispiel für die Verunwirklichung, für das Schummeln oder das Theaterspielen sind die „Als-ob-Beziehungen“ zwischen Sozialarbeiter_innen und Jugendlichen. Die Jugendlichen tun so, als ob sie „raus“ wollten, zeigen guten Willen, ihr Leben in den Griff zu bekommen, gegenüber Sozialarbeiter_innen, die so tun als ob sie ihnen eine Arbeit anbieten könnten. Beide Seiten spielen mit, tun so, als würden sie einander glauben: „La banlieue ressemble ainsi à la colonie: les rapports y sont faux.“³²⁸ Die Kombination von Brutalität und Dominierung und das beträchtliche Ausmaß von Fürsorge (*assistance*) und Abhängigkeit „verunwirklichen“ die Existenz des Individuums und schließen es in einen „Permanenzstatus des „Flüchtlings“³²⁹, in eine Zwischenstufe ohne Zukunft, ein, auf welche es keinen Zugriff hat. Die Erfahrung der Dominierung höhlt das Innenleben aus, übrig bleibt nur noch der Schein. Alles konzentriert sich auf die Form, die Haut, so, als ob das

³²⁸ Lapeyronnie 2005: 217: „Die Banlieue ähnelt auf diese Weise der Kolonie: die menschlichen Beziehungen sind dort falsch.“ (Übersetzung MM)

³²⁹ Vgl. Bauman 2008. In gewisser Weise stellen sie die Extremform des von Bauman beschriebenen flexiblen Menschen der Gegenwart dar. Allerdings haben sie eben gar keinen Zugriff auf ihre Zukunft, nicht einmal in ihrem direkten Umfeld ein Recht auf Mitbestimmung und können es sich, simpel gesprochen (so wie viele andere Unterprivilegierte auch), ganz einfach nicht leisten, *flexibel* zu sein.

Individuum ein „Standbild“ wäre, jeglicher „Innenheit“ beraubt. Die Bewohner_innen der Vorstädte leben in einer abhängigen und marginalen Welt „daneben“, sie leben darin, ohne zu leben, wollen darin leben, ohne es zu wollen, wollen sie verlassen, ohne es zu können. Es ist eine Welt, die an ein Theater erinnert mit seinen eigenen Riten, seinem Vokabular und seiner Bühne, in dem per sein Leben verliert außerhalb der Realität³³⁰:

„Edward Saïd hat betont, wie die Vergangenheit nur durch die Gegenwart Sinn erhält. Wenn sie mobilisiert werden kann, dann ausgehend von der Erfahrung einer Gegenwart, die deren Charakteristika und ihr Erbe perpetuiert, wenn auch vielleicht in anderen Formen. Weit über die Ebene des Diskurses hinaus steckt die der Republik eingeschriebene koloniale Dimension heute im Kern der Erfahrungen der Bewohner von Vierteln mit Migrationshintergrund. Und von dieser Erfahrung ausgehend ergibt sich auch die große Notwendigkeit, die Erinnerung(en) und die Geschichte zu reinkorporieren: das ist die einzige Art, ihr einen Sinn zu verleihen und denjenigen, die der republikanische Universalismus negiert hat und fortfährt, das zu tun, die Möglichkeit zu geben, zu Anerkennung und zu Macht zu kommen, um endlich ihre Integration aufzubauen zu können.“³³¹

³³⁰ Vgl. Lapeyronnie 2005: 217

³³¹ Lapeyronnie 2005: 218 (Übersetzung MM). Im französischen Original: „Edward Saïd a souligné combien le passé n'avait de sens que par le présent. S'il peut être mobilisé, c'est à partir de l'expérience d'un présent qui en perpétue les caractéristiques et l'héritage, peut-être sous d'autres formes. Bien au-delà des discours, la dimension coloniale inscrite dans la République est aujourd'hui au cœur de l'expérience des habitants des quartiers issus de l'immigration. Et c'est à partir de cette expérience que l'urgence de la réincorporation des mémoires et de l'histoire se fait sentir: elle est la seule façon de lui donner sens et de permettre à ceux que l'universalisme républicain à niés, et continuer de nier, d'accéder à la reconnaissance et de pouvoir enfin construire leur intégration.“

3.2. „Le droit à la différence“ oder Neorassismus in Frankreich

Weiter oben – im Abschnitt über die Nationsmodelle (vgl. 2.1.) – wurde bereits einmal von *Neorassismus* gesprochen, von einer neuen Form des Rassismus, in der nicht mehr auf biologische Kriterien rekurriert wird, sondern der Kultur eine Essenz zu Grunde gelegt wird. Kultur wird zu einem neuen Schlagwort und wird als etwas Essentialles, Abschottendes, als etwas alles Andere Durchdringendes und Überdeterminierendes definiert – Kultur wird zum „Schicksal“ (wie zuvor „Rasse“), zur „lebenslänglichen Grundausstattung“, die kulturelle Differenz „unaufhebbar“. Das „Konzept der Biologisierung“ wird „durch das Konzept der Kulturalisierung ersetzt.“³³² Wenn auch deutlich wird, dass der Neorassismus vielleicht ein so neues Phänomen nicht ist – besonders in Bezug auf Frankreich, wo das offene Reden über „Rasse“ seit langem verpönt ist und keine große, „offizielle“ Relevanz hatte (was jedoch teilweise im Laufe dieser Arbeit schon widerlegt werden konnte), „wo biolistische Rassentheorien in Ausschließungsdiskursen immer eine sehr viel geringere Rolle gespielt haben als ein kultureller Diskurs der ‚Nation‘“³³³, so ist dennoch unübersehbar, dass in den 1970er und dann noch einmal mehr in den 1980er Jahren – und somit zur selben Zeit, als das Auftreten des *Neorassismus* in Britannien konstatiert wurde –, in Frankreich verstärkt die Rede von der *Differenz*, der *Kultur*, der *kulturellen Differenz* und der *Ethnizität* in den politischen Diskurs Eingang fand. Soziale, wirtschaftliche, nationale Probleme, Fragen bezüglich der Wohnverhältnisse, Arbeitsplätze und Kriminalität wurden allesamt in den Rahmen einer differentialistischen/rassisierenden/rassistischen Logik eingespannt. Soziale Fragen und öffentlicher Diskurs wurden zunehmend rassisiert. Der *Neorassismus* wird vom französischen Philosophen Pierre-André Taguieff als „differentialistischer Rassismus“ und von Étienne Balibar als „Rassismus ohne Rassen“ bezeichnet. Balibar meint, dass der Antisemitismus als „Prototyp“ des „Rassismus ohne Rassen“ bezeichnet werden könne: Die körperlichen Zuschreibungen spielten zwar im Antisemitismus eine Rolle, „aber doch eher als Zeichen eines geistigen Erbes“ des „Jüdischen“ als „eine kulturelle Tradition“

³³² Singer 1997: 72

³³³ Silverman 1994: 15

und ein Ferment moralischer Zersetzung“ denn als Zeichen „eines biologischen Erbgutes“.³³⁴ Demnach ist der Antisemitismus „differentialistisch par excellence“ und der gegenwärtige differentialistische Rassismus könne in vielerlei Hinsicht als ein „verallgemeinerter Antisemitismus“ bezeichnet werden.³³⁵ „Als kultureller Differentialismus entstand der Rassismus“, laut Balibar,

„in der Epoche des Postkolonialismus, in einer Epoche internationaler Zirkulation von Arbeitskräften und verdankt sein Entstehen bis zu einem gewissen Grad auch der Krise des Nationalstaats. Er bezieht sich auf unsere nationale und kulturelle Identitätskrise in eben der Weise, in der die biologische Rassenhierarchie sich auf jenen langen geschichtlichen Zeitraum bezog, in dem die europäischen Nationalstaaten den Rest der Welt unter sich aufteilten und zuerst die Sklaverei einführten, um danach die Kolonialisierung zu betreiben.“³³⁶

Da kommt wieder das Spiel um Nähe-Distanz, um Kolonialismus-Postkolonialismus zum Vorschein: „Die sind jetzt da, sind Bürger_innen vor Ort. Die sind uns ganz ähnlich.“ Dahingehend lautet auch der neorassistische Slogan der *Neuen Rechten*: „Gleich, aber verschieden.“ „Die“ müssen also anders gemacht werden. Und das wird durch den Kulturalismus geleistet. Oft wird der Wiederanstieg des Rassismus bzw. das Auftreten des *Neorassimus* kausal in Zusammenhang mit dem Aufstieg der rechtsradikalen, nationalistischen Partei *Front National* unter der Führung Jean Marie Le Pens gesehen.³³⁷ Mit den genannten Entwicklungen ist aufs Engste die Losung des *Rechtes auf Differenz (droit à la différence)* verbunden. In ihr zeigt sich deutlich eine große Ambivalenz. Denn dieses Recht wird von links und rechts beansprucht. Bzw. haben die Diskussionen rund um die Formulierung dieses Rechts die Frage aufgeworfen, inwiefern sich linke und rechte Positionen diesbezüglich unterscheiden, was sich besonders deutlich an der „Kopftuchfrage“ zeigte.

³³⁴ Balibar 1989 zit. nach Singer 1997: 70f.; Interessant ist in diesem Zusammenhang der körperlichen und geistigen Merkmalszuschreibungen auch folgende Tatsache: „Die nationalsozialistische Rassenkunde hat versucht, Juden und Jüdinnen durch die Zuweisung von diversen körperlichen Merkmalen augenfällig erkennbar zu machen. Da eine solche Offensichtlichkeit trotz vielfältiger Repräsentationstechniken nicht so eindeutig funktionierte, wie das faschistische Regime es sich für den ‚Mann von der Straße‘ als einfache physiognomische Klassifikationsmöglichkeit vorstellte, hat man andere Wege der Erkennbarkeit gefunden, die tödlich wirksam wurden. Juden und Jüdinnen wurden erkennbar gemacht. Die Markierungen wurden an den Körper geheftet, wie der Judenstern, oder in die Ausweispapiere eingetragen.“ (Singer 1997:70)

³³⁵ Vgl. Singer 1997: 71

³³⁶ Balibar 1991: 79 zit. nach Silverman 1994: 112

³³⁷ Einen großen Schock brachten die Präsident_innschaftswahlen 2002 mit sich, als Jean-Marie Le Pen im ersten Durchgang 16,86% der Stimmen erhielt, genug, um in den zweiten Durchgang und zur Stichwahl gegen Lionel Jospin zu kommen.

„Die progressive Forderung [nach einem Recht auf Differenz] von einst, wird sozusagen in ihr Gegenteil verkehrt, indem nun das Recht des französischen Volkes auf seine Eigenheiten stark gemacht wird – und Intoleranz statt Toleranz abgeleitet wird.“³³⁸

Die Forderung nach einem *Recht auf Differenz* kann von rechtsextremer Seite dann aussehen wie in folgendem Zitat Jean-Marie Le Pens: „Wir haben nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, unsere nationale Persönlichkeit und auch unser Recht auf Differenz zu verteidigen.“³³⁹ Die Sprache der Differenz kann also sehr schnell zwischen einer pluralistischen und einer rassistischen Perspektive hin- und herwechseln, bemängelt auch Silverman:

„In Frankreich war die Rassierung der Politik in den siebziger und achtziger Jahren nicht nur ein Mittel zur Ausschließung bestimmter Minderheiten, sondern diente diesen auch bei der Formierung des Widerstands. (...) die gegenwärtige Rassierung von Migration im Zeitalter des Postkolonialismus [verknüpft] eine Reihe unterschiedlicher Elemente miteinander.“³⁴⁰

So sind für Silverman „Toleranzschwelle“ und „kulturelle Vielfalt“ nur zwei Seiten ein und derselben Medaille, beiden Begriffen liegt ein Verständnis sozialer als ethnische/kulturelle Beziehungen zu Grunde. Um einen besonders heftigen Kritiker des *communautarisme* (Kommunitarismus)³⁴¹ und des Heranziehens von *kultureller Differenz* haben handelt es sich bei dem französischen Philosophen Pierre-André Taguieff zu tun. Er warnt vor dem „neorassistischen Gebrauch kultureller Identität“.³⁴² Taguieff ist ein Vertreter der Rationalist_innen und Aufklärer_innen, die seit den späten 1980er Jahren verstärkt gegen ethnischen Partikularismus und Ethnizität auftreten, welche sie als „gegenaufklärerischen Mythos“ anklagen³⁴³:

„Die Debatte über Ethnizität und kulturelle Identität ist mit der Kontroverse zwischen Universalismus und Kulturrelativismus eng verschränkt. Universalistische TheoretikerInnen sehen in der Aufwertung von kulturellen Differenzen universalistische Konzeptionen in Frage gestellt und lassen eine gewisse Differenzphobie erkennen.“³⁴⁴

Taguieff sieht den Antirassismus insofern auf dem Irrweg, als er sich die Sprache des Rassismus aneignet. Er kritisiert die „antirassistischen Repräsentationen des Rassismus“, stellt die klassische Opposition des Rassismus und Antirassismus als asymmetrische Täter_in-Opfer-Beziehung in

³³⁸ Schiffauer 1993: 188

³³⁹ Jean-Marie Le Pen zit. nach Taguieff 1998: 250

³⁴⁰ Silverman 1994: 15f.

³⁴¹ Communautarisme

³⁴² Taguieff 1991 zit. nach Singer 1997: 54

³⁴³ Vgl. Singer 1997: 73

³⁴⁴ Singer 1997: 73

Frage. Taguieff sieht diese Beziehung symmetrisiert, er spricht von einer „*rivalité mimétique*“ (mimetischen Rivalität), die Rassiserten werden schnell zu den Rassisierenden. Kurz: Wenn von antirassistischer Seite für ein *Recht auf Differenz* eingetreten wird, sind „zerstörerische identitäre Überbietungen“ nicht weit entfernt.³⁴⁵ Der Rassismus sei für Taguieff nicht alleine mehr, wie Singer es zusammenfasst, „Sache der okzidentalnen Weißen“ (auf die der Antirassismus eingeschworen sei), sondern habe sich differenziert, sei „differentialistisch geworden und argumentiert zum Beispiel antiimperialistisch auf der Basis des Selbstbestimmungsrechts der Völker, der Grenzsicherung und des Schutzes der kulturellen Identität“.³⁴⁶ Die Forderung nach einem *Recht auf Differenz* kritisiert Taguieff als konservativ postmodern und stellt sie unter „Neorassismusverdacht“.³⁴⁷ Dieser Verdacht Taguieffs, wie ihn Singer zusammenfasst,

„lässt sich von einer ‚ideologischen Bastelei‘ ableiten, die auf zwei wesentlichen Schritten beruht, ‚einer Verteidigung kultureller Identitäten und einer Verherrlichung (éloge) der Differenz‘. Und daraus werde ein ‚Recht auf Differenz‘ gefolgert. Die große ideologische Akzeptanz dieser zwei Argumentationsschemata verortet er einerseits in ihrer langen Verwurzelung innerhalb der linken politischen Kultur und andererseits im neochristlichen Imperativ der ‚Achtung für den Anderen‘, der die Liebe zu allen Menschen und ein Wissen von der Vielfalt einschließt. Dies sei eine doppelte Legitimation.“³⁴⁸

Denn wie Taguieff schreibt:

„Geprägt von der ideologischen Ambiguität haben die identitären und differentialistischen Motive geradezu einen Überschuss an Zulässigkeit erhalten. Dieser verstärkt sich noch durch eine scheinbare Übereinstimmung mit individualistischen Werten, die gleichsam eine Sakralisierung der Differenzen bedeuten und die einer intellektuellen Mode folgen. Diese betont in einem Atemzug sowohl die ‚Rückkehr zu den Wurzeln‘, mit der sie lustvoll-postmodern das Bemühen um Universalität aufgibt, und interpretiert es als gute Nachricht, daß große Rezepte zur Emanzipation und zur universellen Befreiung aufgegeben wurden. Eine konfuse, aber ebenso naive und erstaunliche Entdeckung der Vielfalt, der Pluralität, der Andersartigkeit, der Differenzen.“³⁴⁹

Die Antwort auf den Rassismus der Herrschenden drücke der Antirassismus in einem „Gegenrassismus der Beherrschten und Unterdrückten“ aus, der Westen werde als „Angeklagter „essentialisiert“, der Spieß umgedreht. Rassismus werde über weite Strecken mit Universalismus und dieser wiederum mit Imperialismus assoziiert, die ehemals ‚Verdammten‘ (F. Fanon) würden zu den ‚Auserwählten‘ werden und umgekehrt.“ Wie Singer anmerkt, geht es hier

³⁴⁵ Vgl. Noblet 2005: 110

³⁴⁶ Singer 1997: 75

³⁴⁷ Vgl. Singer 1997:73f.

³⁴⁸ Singer 1997: 74

³⁴⁹ Taguieff 1998: 222f.

Taguieff jedoch „offensichtlich nicht nur um die Kritik an den neuen Formen des Rassismus, sondern vor allem auch um einen Kreuzzug gegen den Relativismus und um eine Verteidigung des Universalismus.“³⁵⁰ Die Voraussetzung dafür scheint aber zu sein, dass kulturelle Differenzen nur essentialistisch aufgefasst werden (können).³⁵¹ Vor dem Hintergrund dieser Auffassung wird der „antirassistische Kulturalismus“ bzw. der „differentialistische Antirassismus“ symmetrisch zum biologischen Determinismus gesehen: „[B]eides seien Theorien der totalen Determinierung des Individuums, beides seien Reduktionismen, die die gleichen Mechanismen ins Spiel bringen und zu analogen Ergebnissen führen“³⁵²: in einem Fall zum „Rassen-Gefängnis“, im anderen zum „Kultur-Kerker“³⁵³. Taguieff schlägt für letztere zum „Kultur-Kerker“ führenden, nicht-biologisierenden Formen der Diskriminierung den Begriff der „*Heterophobie*“ vor, weist aber sofort auf das Problem dieses Begriffs hin, insofern als es auch „rein heterophile Formen des Rassismus“ gäbe, wenn beispielsweise das „Lob der Differenz“, der „Respekt vor der Andersartigkeit“ dazu verwendet werden, sich „aktiv zu distanzieren“ (z.B. durch „Kontaktverweigerung“, „soziales Ausweichen“, die „Angst vor Mischehen“, „Abweisung „gemischten Nachwuchses““).³⁵⁴ – Vermeintlich heterophil ist somit zutiefst heterophob, nicht mehr geht es um „rassisches Reinheit“ sondern um „authentische“ kulturelle Identität. Der neue Rassismus zeichne sich dadurch aus, „daß es nicht mehr vorrangig um eine hierarchische Klassifikation geht, sondern um die Behauptung der Nicht-Assimilierbarkeit. Die neuen Rassismen würden „weit mehr die pluralistische Ideologie der kulturellen Vielfalt“ benutzen, als einen engen genetisch differentiellen Determinismus.“³⁵⁵ Bestimmte Gruppen werden somit auf Grund der radikalen Differenz als nicht (mehr) assimilierbar definiert. Ähnlich „schwarz“³⁵⁶ sieht die Tendenzen des „Redens vom Kulturellen“ auch der – wieder – französische Philosoph Alain Finkielkraut, der in ihnen gar *Die Niederlage des Denkens* (1989) sieht. Für ihn geht die Entkolonialisierung einher mit „einer Revolution

³⁵⁰ Singer 1997: 75

³⁵¹ Singer 1997: 75

³⁵² Singer 1997: 75

³⁵³ Taguieff 1991: 239 zit. nach Singer 1997: 76

³⁵⁴ Taguieff 1991: 242 zit. nach Singer 1997: 76; Wir haben oben bereits gesehen, wie diese Formulierung aus rechtsextremem Munde klingt.

³⁵⁵ Singer 1997: 77

³⁵⁶ „Schwarz“ in Anführungszeichen und in Zusammenhang mit Finkielkraut soll noch eine ganz bestimmte Bedeutung erfahren.

im Denken: der Mensch [...] überläßt seinen Platz der stufenlosen Vielfalt kultureller Personen.“³⁵⁷ Damit seien wir zu einem romantischen und anti-aufklärerischen Kulturbegriff zurückgekehrt. Während aber Herder mit diesem Begriff „für die Seinen“ sprach, sprächen die die „Vielfalt der Kultur“ preisenden heutigen Ethnolog_innen und Soziolog_innen „für die Anderen“. Der Kulturbegriff der Letzteren „sei durch den ‚Willen zur Sühne‘ motiviert: Sie wollen mit ihrer eigenen Tradition brechen“, „sie wollen den Fremden rehabilitieren: aus diesem Grunde heben sie jeden Bewußtseinsgemeinschaft der Menschen auf.“³⁵⁸ Um das Unrecht der eigenen Zivilisation wiedergutzumachen, verfallen sie in das „Lob der Differenz“. „Damit aber würde man die so rehabilitierten Entkolonisierten wieder einsperren, diesmal in kollektive Identitäten³⁵⁹“, und in die „Falle der Andersartigkeit“³⁶⁰ locken. Finkielkrauts Argumentationen folgend stellt sich allerdings bald die Frage, „welchen Subjektstatus er den Anderen eigentlich zuspricht. Er billigt ihnen offensichtlich keine eigene Geschichtsschreibung zu.“³⁶¹

Was den Diskurs über kulturelle Differenz betrifft, scheint es weder bei Alain Finkielkraut noch bei Pierre-André Taguieff die geringste Rolle zu spielen, „wer da wann, wo und für wen spricht.“³⁶² Dabei wäre genau das so entscheidend. Die Frage zu stellen, „wer gegenwärtig mit diesem schicksalhaften Kulturbegriff operiert und zu welchem Zweck. In welchem Kontext, aus welcher Position heraus wird von kulturellen Differenzen zum Zweck der Ausgrenzung gesprochen?“³⁶³ Und: Wird zum Zweck der Ausgrenzung gesprochen? Wird der Begriff wirklich allseits als geschlossen und schicksalhaft definiert? Wird das *Recht auf Differenz* tatsächlich von allen Seiten „gleichermaßen“ verwendet? Oder gibt es auch offene Operationalisierungen? Kann es überhaupt offene Operationalisierungen und Kategorisierungen geben? Finkielkraut wie auch Taguieff verhandeln das *Recht auf Differenz* nur im Kontext nationalistischer Diskurse wie beispielsweise dem Einwanderungsdiskurs, wo sich „überflutete“ „Urfranzosen“ („français de souche“) gegenüber „Papierfranzosen“ („français

³⁵⁷ Finkielkraut 1989: 63 zit. nach Singer 1997: 80

³⁵⁸ Finkielkraut 1989: 63 zit. nach Singer 1997: 80

³⁵⁹ Singer 1997: 80

³⁶⁰ Vgl. Finkielkraut 1989: 81 zit. nach Singer 1997: 81

³⁶¹ Singer 1997: 81

³⁶² Ebd.

³⁶³ Singer 1997: 73

de papier“) verteidigen. Hier wird also ein *Recht auf Differenz* von jenen gefordert, „die die Rechte der Stärkeren haben und diese damit als Privilegien schützen wollen.“³⁶⁴ Was aber ist mit denjenigen, die diese Rechte nicht besitzen? Es ist bezeichnend

„für Taguieffs Kritik, daß die Differenzkonzepte derer, die ausgegrenzt werden, in seiner universalistisch motivierten Kritik kaum zur Sprache kommen. Taguieff erwähnt hauptsächlich Frantz Fanon, der seines Erachtens einen schwarzen Gegenrassismus vertritt: die letzten werden die ersten sein, die Verdammten die Auserwählten. Das ‚Recht auf Differenz‘ erscheint bei Taguieff als Zwang zur Bewahrung einer Essenz. Fremde, die nicht assimiliert werden wollen, stehen damit genauso unter Verdacht wie die Mehrheit, die eine Minderheit als nicht assimilierbar erklärt oder solche die sich ‚übertolerant‘ gebärden. Oder anders ausgedrückt: Für Taguieff ist ein emanzipatorisches Konzept von kultureller Identität nicht denkbar.“³⁶⁵

Insofern würde es bedeuten, dass jedes In-Frage-Stellen des Assimilationsbegriffes, demnach auch des „republikanischen Integrationsmodells“ rassistisch wäre. Noblet spricht davon, dass es schwierig sei, bei Taguieff nicht eine Ablehnung von kultureller Differenz im Allgemeinen zu sehen. Das einzige Angebot an Immigrant_innen und ihre Kinder scheint das der „assimilation complète“ („kompletten Assimilation“) zu sein.³⁶⁶ Meredith Doran arbeitet in ihrer Dissertation heraus, dass

„(...) the way that ‚la double culture‘ is constructed in dominant discourse actually reflects a fundamental intolerance of, not sympathy for, difference: in the end, ‚immigrant youths‘ must choose assimilation over ‚difference‘ if they wish to be integrated, that is to be recognized as possessing legitimate cultural and linguistic capital. Indeed, in suggesting that successfull assimilation to (read: acceptance in) French society depends upon making a choice between ‚home‘ and ‚dominant‘ cultures, such a discourse instantiates a Manichean worldview in which cultures are homogeneous and separate entities which are mutually exclusive, and therefore cannot co-exist in the individual. Indeed, Souilamas stresses, ‚foreignness‘ itself becomes a form of ‚deviance‘ to be corrected.“³⁶⁷

So ist auch anzumerken, dass Taguieffs „Hinweis darauf, daß das ausgrenzende Sprechen von einem ‚Recht auf Differenz‘ sich einem ‚Überschuß‘ heterophiler Denktraditionen verdanke, (...) selbst heterophobisch“³⁶⁸ ist.

³⁶⁴ Singer 1997: 77f.

³⁶⁵ Singer 1997: 78

³⁶⁶ Vgl. Noblet 2005: 111

³⁶⁷ Doran 2002: 143

³⁶⁸ Singer 1997: 77

3.3. (Un)Sichtbar?: Der Kampf gegen Diskriminierungen und die Forderung nach realer Gleichheit – Das Beispiel CRAN

„Quand on me demande d'où je viens, je réponds ‚de Paris’.
Je vois bien que mon interlocuteur s'attend autre chose. Il répète sa question.
Alors j'ajoute...: ‚du centre de Paris’.
Si mon interlocuteur insiste, je précise: ‚du 4e arrondissement’...
Il arrive alors qu'il me dise, d'un air agacé: ‚mais vous n'êtes pas fier de vos origines?’“
Patrick Lozès³⁶⁹

Wenn Balibar meint, dass die „Dämonisierung“ Le Pens seitens antirassistischer Gruppen nicht gerade sehr geholfen habe, die komplexen Strukturen des Rassismus besser zu verstehen, so kann ich nur zustimmen. Die Dämonisierung bringt nämlich auch keine Antwort. Der Rassismus muss als umfassendes gesellschaftliches Phänomen verstanden, muss in einem weiter gefassten gesellschaftlichen Rahmen diskutiert werden und kann nicht allein an dem *Front National* festgemacht werden. Es ist also irreführend, den Aufstieg des *Front National* als gleichsam zufällig in den 1980er Jahren auftretendes, isoliertes Phänomen zu verstehen und als *konstitutiv* bzw. auslösend für einen Mentalitätswandel. Denn genauso kann der Aufstieg des *Front National* auch als *Symptom* eines allgemeinen Mentalitätswandels gedeutet werden. Meines Erachtens muss der Aufstieg des *Front National* sowohl als *Ursache* als auch als *Symptom* verstanden werden.

Taguieff ist der Ansicht, dass sich der Antirassismus zum Rassismus in „*mimetischer Rivalität*“ verhalte und unterstellt dem differentialistischen Antirassismus, dass er den Rassismus in Frankreich mitbefördert hätte. Catherine Lloyd, die sich in ihrem Buch *Discourses of Antiracism in France* eingehend mit der Entwicklung der antirassistischen Bewegung in Frankreich auseinandersetzt, kritisiert, dass Taguieff sich in der binären Opposition von Rassismus und Antirassismus verliert und er somit die eigenen Potenziale und die eigene Geschichte des Antirassismus nicht anerkenne bzw. sich dieser verschließe. Indem er im Antirassismus ausschließlich die Antithese zum

³⁶⁹ Lozès 2007: 13: „Wenn man mich fragt, woher ich komme, antworte ich ‚aus Paris’. Ich sehe genau, dass sich mein Gesprächspartner etwas Anderes erwartet. Er wiederholt seine Frage. Daher füge ich hinzu: ‚aus dem Zentrum von Paris’. Wenn mein Gesprächspartner insistiert, präzisiere ich: ‚aus dem 4. Bezirk’... Was dann passiert, ist, dass er mir in gereizter Miene entgegnet: ‚Aber sind Sie nicht stolz auf Ihre Wurzeln?’“ (Übersetzung MM)

Rassismus verstehe, verleugne er jegliche andere Strömungen oder Einflüsse bzw. auch Konzepte und Theorien – Übersetzungen –, die die antirassistischen Positionen formten. Er zeichne ein ausschließlich defensives Bild vom Antirassismus. Er, aber auch Silverman, der sonst so bedacht darauf ist, Dichotomien und das „Absolutsetzen“ (von Modellen) aufzubrechen und in Frage zu stellen, übersähen die Komplexität und Eigenständigkeit antirassistischer Positionen.³⁷⁰

Die letzten Jahre sind durch viele Veränderungen im Bereich der Antirassismusarbeit, im *Kampf gegen die Diskriminierungen* sowie in Fragen zur Staatsbürger_innenschaft geprägt. Viele Staatsbürger_innen der zweiten und dritten Generationen fragen sich, wie es um ihre staatsbürgerliche Gleichheit bestellt ist. Es stellt sich die Frage, ob die „volle Staatsbürgerschaft“ nicht doch nur für weiße, katholische, bürgerliche, alte Männer, die an den Eliteuniversitäten studieren, reserviert sei und tatsächliche Gleichheit nur zwischen ihnen bestehe. Da es sich bei ihnen, denen sich diese Fragen aufdrängen, oft um Kinder oder Enkelkinder von Immigrant_innen aus den ehemaligen Kolonien oder um Nachfahren ehemaliger Sklaven handelt, kommt der Aspekt der nicht aufgearbeiteten Kolonial- und esklavistischen Vergangenheit Frankreichs hinzu. Es hat sich eine neue Politik entwickelt, die sogenannte *Lutte contre les discriminations* (der *Kampf gegen die Diskriminierungen* bzw. die *Politik der Gleichheit*, die die *Politik der Integration* in Frage stellt. Die *Politik der Integration* war und ist vornehmlich daran interessiert, die Immigrant_innen mit Ressourcen auszustatten, um deren Verständnis von und Partizipation an der französischen Gesellschaft zu verbessern. Partikularismen, kollektive (kulturelle) Praktiken der Immigrant_innen müssen/sollen dabei sukzessive verändert bzw. „ausgelöscht“ werden (als Mittel zum Selbstzweck oder als Mittel, um Autonomie zu erlangen). Hier agieren die „opérateurs de l'intégration“, durch die die Differenzen, die als „„ferment“ der Ungleichheit“ betrachtet werden, nivelliert werden sollen. Die Immigrant_innen sollen verändert werden, um an die französische Gesellschaft assimiliert werden zu können. Während laut Patrick Simon die *Politik der Integration* an den „déficiences“ („Mängeln“) der Immigrant_innen

³⁷⁰ Lloyd 1998: 7ff.

orientiert ist, betrachtet der *Kampf gegen die Diskriminierungen* oder die *Politik der Gleichheit* die „Eigenheiten“/„Eigentümlichkeiten“ des Systems und will dessen Unparteilichkeit gegenüber allen Bürger_innen gewährleistet wissen.³⁷¹ Individuelle Eigenschaften der Staatsbürger_innen treten in den Hintergrund, werden nicht thematisiert, nicht zur Kondition: Jede_r muss denselben Zugang zu Rechten, Bildung und (Dienst-)Leistungen haben. Das Ziel dieser Politik ist es, Hindernisse im Zugang und in den Möglichkeiten abzuschaffen, die sich ins System „eingeschlichen“ haben, d.h. ohne, dass eine konkrete Intention manifestiert worden war. Das Ziel ist, *effektive Gleichheit* zu erreichen, im Gegensatz zur bestehenden formellen Gleichheit, die sich dagegen in Ungleichbehandlungen ausdrückt.³⁷² Simon spricht davon, dass es – verstärkt seit den späten 1990er Jahren – einen Übergang von der *Politik der Integration* zum *Kampf gegen die Diskriminierungen* gegeben habe. Das zeigt sich daran, dass 1999 erstmals eine Ministerin von der „zweiten Generation“ spricht oder in der Gründung der HALDE (*Haute autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité*/ Hoher Rat für den Kampf gegen die Diskriminierungen und für die Gleichheit), ermöglicht durch Gesetz 30. 12. 2004 (loi n° 2004-1486). Jedoch ist der alte Diskurs aber keineswegs abgelöst worden, teilweise ist er sogar in den letzten Jahren wieder ver-/gestärkt – als Reaktion – zurückgekehrt. Es finden sich derzeit zwei politische Paradigmen gleichzeitig nebeneinander, was zu Widersprüchen im öffentlichen Diskurs führt. Aber zumindest wurden durch den *Kampf gegen die Diskriminierung* konträre Positionen und Sichtweisen erarbeitet, die heute Teil des allgemeinen Diskurses sind, die diesen Widerspruch als Einspruch überhaupt ermöglichen. Der Begriff der „diversité“ scheint sich jedoch als positiver Wert zu behaupten. Auch wenn er von unterschiedlichen Lagern mit unterschiedlichen Zielrichtungen angewandt wird, so zeigt sich dadurch doch, dass sich die französische Gesellschaft als „plurielle“, als „pluriculturelle“ und/oder „multiculturelle“ wahrnimmt. Diese Entwicklung ist ganz entscheidend, da sie intrinsisch eine Veränderung der Werkzeuge der öffentlichen Politik mit sich bringt.³⁷³

³⁷¹ Simon 2007b: *Qu'est-ce qu'une politique contre les discriminations?* <http://seminaire.samizdat.net/spip.php?article112> (13.5.2006) am 3. 8. 2007.

³⁷² Vgl. Simon 2007b

³⁷³ Vgl. ebd.

Auf die Frage, wer Identitätspolitik betreibe, meint Mona Singer:

„Eine Form der ‚aktiven Distanzierung‘ jener, die durch Diskriminierung als Betroffene politisch zusammengeschweißt wurden, ist, wenn sie in der Formel ‚Recht auf Differenz‘ auftaucht, nicht einfach ebenso rassismusverdächtig wie der Vorgang ihrer Ausgrenzung. Die fundamentalistischen Tendenzen mancher Identitätspolitiken reichten nicht aus, um Taguieffs und Finkielkrauts differenzphobische Argumentation im Allgemeinen zu rechtfertigen. Fundamentalistisch ist Identitätspolitik dann, wenn kulturelle Differenzen im Sinne einer Essentialisierung verabsolutiert werden. Aber nicht jedes Beharren auf Differenzen und eine entsprechende Identitätspolitik ist auch schon fundamentalistisch. Es kommt vielmehr darauf an, wie diese Politik begründet und praktiziert wird. (...) Der Widerstand derer, die rassistisch markiert werden, kann nicht unterschiedslos mit dem weißen Rassismus gleichgesetzt werden.“³⁷⁴

Auch Pascal Noblet weist darauf hin, dass diese Unterscheidung von größter Wichtigkeit ist. Er wirft Taguieff vor, sehr weit auszuholen, dabei aber das Thema der Diskriminierungen kaum anzusprechen. Die soziale Position von Minderheiten, die Domination und Unterdrückung seitens der Mehrheit als Quelle für Äußerungen des Differentialismus gänzlich auszuklammern, sei grober Reduktionismus. Die Debatte um das *Recht auf Differenz*, so wie sie geführt wurde, verstellte sogar den Blick auf existierende Diskriminierungen. Tatsächlich beziehen sich die *minorités visibles* in erster Linie auf ihre Erfahrungen *hic et nunc* und auf die Diskriminierungen, die ihnen tagtäglich widerfahren.³⁷⁵ Didier und Eric Fassin meinen in ihrer Conclusion zum Buch *De la question sociale à la question raciale?*, das sie 2006 herausgaben: „Les ‚Noirs‘ ou les ‚Arabes‘ en France, aujourd’hui, ont en commun, non pas la ‚race‘, mais le racisme.“³⁷⁶

„Mon interlocuteur me voit Noir. Et il pense que parce que je suis Noir, je ne peux pas être d’ici, pas de France. Pas moi. Il ne poserait pas la même question à un blanc d’origine étrangère, sauf si ce dernier avait un accent étranger. En me posant cette question, il me considère mentalement, dès le premier regard, comme étranger. Les Antilles sont françaises depuis près de quatre siècles. Mes parents étaient Français bien avant ceux de Nicolas Sarkozy. Mais peu importe. Je dois quand même lui faire comprendre que l’on peut être Noir et Français ou plus précisément Français noir!“³⁷⁷

³⁷⁴ Singer 1997: 84

³⁷⁵ Vgl. Noblet 2005: 111ff.

³⁷⁶ Fassin/Fassin (2006): 251: „Die ‚Schwarzen‘ oder die ‚Araber‘ im heutigen Frankreich haben als Gemeinsamkeit nicht die ‚Rasse‘ sondern den Rassismus.“ (Übersetzung MM)

³⁷⁷ Lozès 2007: 13: „Mein Gesprächspartner sieht mich als Schwarzen. Und er denkt, weil ich schwarz bin, kann ich nicht von hier sein, nicht aus Frankreich. Ich nicht. Einem Weißen mit ausländischer Herkunft würde er dieselbe Frage nicht stellen, es sei denn, letzterer hätte einen ausländischen Akzent. Dadurch, dass er mir diese Frage stellt, betrachtet er mich mental, vom ersten Blick an, als ausländisch. Die Antillen sind seit fast vierhundert Jahren französisch. Meine Eltern waren Franzosen lange vor denen Nicolas Sarkozys. Aber das bedeutet nichts. Ich muss ihm dennoch verständlich machen, dass man Schwarzer und Franzose sein kann oder, noch genauer, ein schwarzer Franzose.“ (Übersetzung MM)

Patrick Lozès beschreibt, wie er damit umgeht, wenn er gefragt wird, woher er komme. Es ist ihm klar, dass sein Gegenüber sich etwas „Anderes“ erwartet.³⁷⁸ Was beschrieben wird, ist dieses Gefühl des Nicht-Ganz-Da-Sein(-Dürfen)s, zwar nicht ganz Ausländer_in, aber auch nicht ganz Staatsbürger_in zu sein, irgendwie doch fremd zu bleiben und bleiben zu müssen. Patrick Lozès ist Präsident des im Herbst 2005 gegründeten Vereins CRAN³⁷⁹ (*Conseil Représentatif des Associations Noires*/Repräsentativer Rat der Schwarzen Organisationen), einem Dachverband mehr als 120 „schwarzer“ Organisationen in Frankreich. 2007 gab Lozès das Buch *Nous, les Noirs de France* (Wir die Schwarzen Frankreichs) heraus, in welchem die Positionen und Forderungen des CRAN übersichtlich und prägnant präsentiert werden. Dieser Verein bzw. seine Existenz stellt ein Novum in Frankreich dar. An ihm lassen sich die Veränderungen der letzten Jahre gut nachvollziehen. Der CRAN wurde von Mitgliedern des heute ebenfalls noch existierenden Vereins CAPDIV (*Cercle d'action pour la promotion de la diversité en France*/Arbeitskreis zur Förderung der Diversität in Frankreich) gegründet, als/weil sie sich darüber klar wurden, dass die meisten Mitglieder bzw. Teilnehmer_innen von Veranstaltungen des CAPDIV *schwarz* waren. In den langjährigen Diskussionen zum Thema hatte per auch bemerkt, dass es Erfahrungen der Ausgrenzung, Diskriminierung und des Rassismus gibt, die ganz spezifisch Schwarze betreffen, was eine Organisation, die sich spezifisch dieses Themas annahm, sinnvoll erscheinen ließ. Wenngleich CAPDIV und CRAN jedenfalls weiterhin eng mit einander verbunden sind. Der CRAN

„a pour objectif de lutter contre les discriminations et le racisme anti-noir, et de valoriser la richesse et la diversité des cultures afro-antillaises.“³⁸⁰ Seine Konstituent_innen haben weiters „la reconnaissance des blessures de l’Histoire, celles de l’esclavage et de la colonisation.“³⁸¹

Der CRAN ist ein „Kind des Zorns und der Empörung“. Er wurde gegründet, nachdem im selben Jahr – wie im Vorwort erwähnt – das *Gesetz vom 23. Februar 2005* von linken wie von rechten Parlamentarier_innen

³⁷⁸ Vgl. auch Trinh T. Minh-ha, wenn sie schreibt: „Wohin sie auch immer geht, muß sie ihre Identitätspapiere vorweisen. Auf welcher Seite steht sie? (Wofür hast du dich eingesetzt?...) Wohin gehört sie (politisch, ökonomisch)? (...)“ zit. nach Singer 1997:85

³⁷⁹ „Cran“ hat aber auch als Wort eine Bedeutung, nämlich „Einschnitt“, „Kerbe“.

³⁸⁰ Le CRAN 2008b: „hat zum Ziel, gegen Diskrimierungen und anti-schwarzen Rassismus anzukämpfen und den Reichtum und die Diversität afro-antillerischer Kulturen aufzuwerten.“ (Übersetzung MM)

³⁸¹ Lozès 2007: 23: „die Anerkennung der Wunden der Geschichte, die der Sklaverei und der Kolonisation.“ (Übersetzung MM)

gleichermaßen verabschiedet wurde, das sich der „positiven Aspekten“ der Kolonialisierung annahm.³⁸² Es war auch dasselbe Jahr, in dem zahlreiche Menschen in Herbergen in Paris verbrannt sind. Per sprach von *immigrés*, von *sans-papiers*, von „Malinke“, von „senegalesischer Herkunft“... also per umschrieb „nicht wie wir“, „nicht von hier“, „nicht bei ihnen zu Hause“. Die Hälfte der Toten aber waren Kinder, die in Frankreich geboren waren. Französ_innen. Das bedeutete aber laut Lozès nichts, insofern als sie alle schwarz waren: „Ils étaient Noirs et ça; ça compte.“³⁸³ Nach den Unruhen in den *Banlieues*, die keine exklusiv schwarze Angelegenheit waren, sondern die generell zurückgingen auf ein „Sich-Allein-Gelassen-Fühlen“, ein „Sich-Ausgeschlossen-Fühlen“ von allem, was in der französischen Gesellschaft „zählt“ (vgl. den Teil über die Banlieue als Schauplatz des kolonialen Theaters – vgl. Kap3.1.). Dieses Gefühl des „Ausgeschlossen-Seins“ seitens der Bewohner_innen der Vorstädte musste ein starkes Echo bei den „Schwarzen Frankreichs“ (die ja gleichzeitig großteils Bewohner_innen der Vorstädte sind) auslösen. Was die (medialen, politischen) Beobachter_innen der Unruhen besonders frappierend fanden und diskutierten, war die starke Präsenz der bis dato „friedlichen“ Schwarzen in den „violences“. Die Schwarzen waren laut Lozès tatsächlich sehr präsent in den Gewalttätigkeiten, die aber auch eine Antwort auf die Gewalttätigkeiten und Demütigungen darstellen, die den Schwarzen alltäglich widerfahren. Das verhinderte aber nicht, dass die Unruhen mitunter als „afrikanisches“ Problem diskutiert wurden. Die „Polygamie“ musste hier genauso herhalten wie „afrikanisch-dörfliche“ Lebens- und Wohnverhältnisse (auch auf diesen Diskurs habe ich im Laufe der Arbeit bereits hingewiesen – vgl. Kap. 3.1.)³⁸⁴ Lozès kritisiert die intellektuelle und politische Elite aufs Schärfste, indem er sagt, dass sie im Augenblick, als Frankreich in einer extremen Krise war, nichts Besseres zu tun hatten, als die Schwarzen als Sündenböcke und als politisch unmündig hinzustellen und

³⁸² Vgl. Lozès 2007: 23; Der umstrittene – und später auf Initiative des ehemaligen Staatspräsidenten Jacques Chiracs vom Verfassungsrat zurückgezogene Paragraph IV im Wortlaut: „Les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord et accordent à l'histoire et aux sacrifices des combattants de l'armée française issus de ces territoires la place éminente à laquelle ils ont droit.“ („Die Lehrpläne erkennen im Speziellen die positive Rolle der französischen Präsenz in Übersee und da besonders in Nordafrika an und räumen der Geschichte und den erbrachten Opfern der Kämpfer der französischen Armee, die aus diesen Gegenden kamen, einen gebührenden Platz ein, welchen sie verdienen.“ Übersetzung MM)

³⁸³ Albert Jacquard zit. nach Lozès 2007: 24: „sie waren schwarz und das, das zählt.“ (Übersetzung MM)

³⁸⁴ Vgl. Lozès 2007: 25

verschiedene Bevölkerungsgruppen gegeneinander aufzuhetzen. Hier kommt auch wieder der Philosoph Alain Finkielkraut ins Spiel, der in den Unruhen die Bestätigung für einen „Krieg der Kulturen“ sah. Er sah es als Problem an, dass die meisten der an den Unruhen Beteiligten „Schwarze und Araber“ waren und sah in den Unruhen eine „ethnisch-religiöse Revolte“, getrieben durch einen „Hass auf den Okzident“ und auf „die Republik“³⁸⁵. Er sprach in diesem Zusammenhang dann auch davon, dass das französische nationale Fußballteam nicht mehr „Black/Blanc/Beur“³⁸⁶ („Schwarz/Weiß/ Arabisch“) sei, sondern „Black/Black/Black“, was „ganz Europa höhnisch lachen ließ.“³⁸⁷ Wenn per sich ansähe, wie die Schwarzen im Sport von einem Intellektuellen wie Finkielkraut empfangen werden, so meint Lozès, so wundern eine_n die Abwesenheit Schwarzer vom Großteil der Minister_innenkabinette, Verwaltungsebenen von Betrieben, Universitätsprofessuren, Fernsehstationen bzw. die sie betreffenden größeren Schwierigkeiten am Wohnungs- und Immobilienmarkt nicht mehr so sehr.

Doch was ist „schwarz“ und vor allem wer ist „schwarz“ in den Augen des CRAN? Gibt es in den Reihen des Vereines nur „Schwarze“? „Schwarz“ wird im CRAN nicht im Sinne einer Essenz verstanden, es wird nicht von einer „communauté“ („Gemeinschaft“) gesprochen, da es „keine gemeinsamen Normen“ gebe. Das sei kein auf die Schwarzen zutreffendes Schema. Was sie verbindet, ist die „gemeinsame soziale Erfahrung der Diskriminierung“, auf Grund/verbunden mit einer „indirekten Zugehörigkeit“. Indirekt insofern, als sie „nicht notwendigerweise gewählt“, sondern von der Gesellschaft „oktroyiert“ wird. Oder wie es der Historiker Pap Ndiaye ausdrückt:

„est noir celui qui est réputé tel, est noire, a minima, une population d'hommes et femmes dont l'expérience sociale partagée est celle de discriminations subies en raison de la couleur de leur peau. Les Noirs ont ce point commun de vivre dans des sociétés qui les considèrent comme tels. Le plus souvent, ils n'ont pas le choix d'être ou de ne pas être tels qu'on les voit. Pour paraphraser les propos de Sartre à propos des Juifs, un Noir est un homme que les autres tiennent pour noir.“³⁸⁸

³⁸⁵ Finkielkraut zit. nach Lozès 2007: 27

³⁸⁶ Éric Fassin weist darauf hin, dass während des, rund um den und nach dem Fußball-Worldcup 1998 für eine kurze Weile ein positives Image eines multikulturellen Frankreichs erschien, das sich in Anspielung auf die Nationalfarben der Flagge Bleu/Blanc/Rouge in der Losung „Black/Blanc/Beur“ ausdrückte. (2006b: 2)

³⁸⁷ Finkielkraut zit. nach Lozès 2007: 27 (Übersetzung MM); Vgl. auch Fassin 2006: 2

³⁸⁸ Pap Ndiaye zit. nach Lozès 2007: 32: „Schwarz ist derjenige, der als solcher angesehen wird, schwarz ist im minimalsten Sinne eine Bevölkerung [-sgruppe] von Männern und Frauen, deren geteilte soziale Erfahrung die erlittener Diskrimination auf Grund ihrer Hautfarbe ist. Die Schwarzen haben diesen

Der Dramaturg Jean-Louis Sagot-Duvaroux fasst die Situation, in der sich Schwarze in Frankreich befinden, gut in seinem Essay *On ne naît pas Noir, on le devient* (Man wird nicht als Schwarzer geboren, man wird es) zusammen:

„*On peut bien nier la pertinence de la notion des races humaines. Mais tout Noir qui cherche un logement, un travail, une promotion, tout enfant noir qui découvre peu à peu l'importance hostile ou amicale qu'on attache à son ,idenitité noire' éprouve sans hésitation possible qu'il sagit d'une affaire autrement pesante que d'avoir des yeux bleus ou des pieds plats.*“³⁸⁹

Lozès quittiert diesen Absatz damit, dass auf die Probleme von Diskriminierungen, die auf der Hautfarbe basieren, Antworten und Lösungen gefunden werden müssen, die ebenfalls auf der Hautfarbe basieren. Die, die wir bis jetzt „Republikaner_innen“ nannten und die Lozès „les intégristes de la République“ („die Integristen der Republik“) nennt, tun so, als ob die Hautfarbe keine Rolle spielt. Dass die République keine Unterschiede mache und nur Staatsbürger_innen sehe. Aber diese „colorblindness“³⁹⁰ führe zur Blindheit gegenüber Diskriminierungen, denn hinter dem „republikanischen Baum“ verstecke sich ein „Wald von Diskriminierungen“. Die Integrist_innen vergessen auf die berühmte Phrase des großen Republikaners Gambetta: „Le rôle de la République ne consiste pas à reconnaître des égaux, mais à en faire.“³⁹¹ Die *communautarisme*-(Kommunitarismus-)Keule³⁹², die seit der Gründung des CRAN unzählige Male in seine Richtung geschwungen wurde – die Kreation des CRAN sei das Symptom für ein Frankreich, das sich *communautarise* (kommunitarisiert) –, schwingt Patrick Lozès mit Eleganz, Zynismus und Ironie zurück. In *Les dangers du communautarisme blanc* (Die

Punkt, nämlich, in Gesellschaften zu leben, die sie so sehen, gemeinsam. In den allermeisten Fällen haben sie keine Wahl, das zu sein oder nicht zu sein, als das man sie sieht. Um Sartres Worte im Bezug auf Juden zu paraphrasieren, ein Schwarzer ist ein Mensch, den andere Menschen für schwarz halten.“ (Übersetzung MM);

Dass „l'antisémite fait le juif“ („der Antisemit den Juden macht“) schrieb Jean-Paul Sartre im Übrigen im Vorwort zur ersten Ausgabe Fanons *Die Verdammten dieser Erde*.

³⁸⁹ 2004 zit. nach Lozès 2007:33: „Man kann gern das Zutreffen des Begriffes/Konzeptes der menschlichen Rassen verneinen. Aber jeder Schwarze, der eine Wohnung, eine Arbeit sucht oder nach einer Beförderung verlangt, jedes schwarze Kind, das mit der Zeit die Wichtigkeit entdeckt, die seiner „schwarzen Identität“ in feindlicher oder in freundlicher Weise beigemessen wird, wird ohne zu zögern bestätigen, dass es sich sichtlich um etwas handelt, das mehr wiegt, als blaue Augen oder flache Füße zu haben.“ (Übersetzung MM)

³⁹⁰ Vgl. Fassin 2006a: 106

³⁹¹ Gambetta zit. nach Lozès 2007: 33: „Die Rolle der Republik besteht nicht darin, Gleiche anzuerkennen, sondern darin, welche zu machen.“ (Übersetzung MM)

³⁹² Während im Deutschen der Begriff „Kommunitarismus“ auf ein philosophisches Konzept verweist, wird er im Französischen weitaus unbefangener – und in der Alltagssprache – für jede Gruppe verwendet, die sich auf Basis von Kriterien gründen, die sie von der Mehrheitsgesellschaft unterscheiden.

Gefahren des weißen Kommunitarismus)³⁹³ meint er, dass in jedem Land, das von Weißen dominiert wird, die Tatsache, dass sich Schwarze verbünden, sofort als Gefahr gesehen würde. Ein solches Bündnis wird sofort unter Kommunitarismus-verdacht gestellt. Er bedient sich der *communautarisme*-Definition Pierre-André Taguieffs, welchen er den „pourfendeur resolu des communautarismes“ („resoluten Maulhelden der Kommunitarismen“) nennt: es ist eine „autocentration de groupe, impliquant une autovalorisation et une tendance à la fermeture sur soi“³⁹⁴ einer Ansammlung von Individuen, deren Gemeinsamkeit von ethnischer, religiöser, sexueller, oder genereller, kultureller Ordnung ist. Diese Definition konfrontiert Lozès mit einem Bild vom damaligen Präsident_inschafskandidaten und Innenminister Nicolas Sarkozy, das am 19. 01. 2006 im *Express* erschienen ist. Darauf sind die in der Wahlkampagne Beschäftigen beim Diskutieren zu sehen. Von den 18 Leuten, die rund um den Minister stehen, sind 17 weiße Männer in Anzug zwischen 40 und 60 Jahren. Die zwei Hauptkriterien des Kommunitarismus sieht Lozès hier erfüllt: „autovalorisation“ und „tendance à la fermeture sur soi“. Er meint weiter, in jedem anderen Land wäre eine solche Homogenität des Wahlkampfteams als skandalös eingestuft worden, hätte die Glaubwürdigkeit des Kandidaten beeinträchtigt: „Dans n'importe quel pays, sauf... en France.“³⁹⁵ Auf die Entgegnung, dass der fünfzigjährige Weiße kein Kommunitarist sein könne, weil er doch die Mehrheit repräsentiere, schlägt Lozès einen Besuch in jedem x-beliebigen Ort Frankreichs vor. Die Mehrheit wird nicht aus fünfzigjährigen weißen Männern bestehen. Die Kommunitarist_innen, das sind immer „die Anderen“: die Homosexuellen aus der Sicht der Heterosexuellen, die Frauen aus der Sicht der Männer, die Muslim_innen aus der Sicht der Katholik_innen etc. Hinter einem abstrakten, republikanischen Universalismus steckt also eine symbolische Ordnung, die männlich, weiß, bourgeois und katholisch ist. Der CRAN hinterfragt diese Hierarchien und möchte mehr Chancengerechtigkeit erreichen, er sagt ja zum „Universalismus“, aber nein zum „Uniformismus“:³⁹⁶

„Le CRAN aime la France. (...) Pour Jaurés, défendre la classe ouvrière, c'était défendre l'universel. Pour le CRAN, défendre les Noirs, c'est aussi défendre l'universel. C'est

³⁹³ Lozès 2007: Kapitel 8, S. 59-65.

³⁹⁴ Lozès 2007: 59: „Selbstzentrierung auf die Gruppe, die eine Selbstaufwertung impliziert und eine Tendenz zum Sich-(Ver)Sperren“ (Übersetzung MM)

³⁹⁵ Lozès 2007: 60: „In jedem anderen Land, außer... in Frankreich.“

³⁹⁶ Le Cran 2008b

défendre la justice et l'égalité. Les statuts du CRAN s'appuient sur les principes de la République et des droits de l'Homme.“³⁹⁷

Wenn keine Diskriminierungen, die auf die Hautfarbe zurückzuführen sind, mehr beständen, wenn die Schwarzen tatsächlich den Weißen gleich geworden sind, würde der CRAN seinen Grund zu bestehen verlieren. Der CRAN steht nicht für eine Separation von Weißen und Schwarzen, ganz im Gegenteil. Es befinden sich unter den Mitgliedern auch zahlreiche Nicht-Schwarze, die meinen, dass es die Situation der schwarzen Bevölkerungsgruppen wert ist, genauer betrachtet zu werden.

Auch der Soziologe und Amerikanist Éric Fassin meint in seinem Paper *The Black Minority in France – Visible and Invisible*, dass „Schwarzheit“ beim CRAN – im Gegensatz zu anderen Bewegungen – nicht identitär verstanden und verhandelt wird:

„In a sense, one could argue that the new Black movement continues in the tradition of Senghor and Cesaire's ‚négritude' – it does propose to unite Blacks from Africa and the Caribbean. But blackness here is not defined in cultural, aesthetic, literary terms.³⁹⁸ But the CRAN is certainly not in the tradition of ‚créolité' – the more recent literary movement illustrated by authors Edouard Glissant, Patrick Chamoiseau, and Raphaël Confiant. In fact, the latter has opposed the new political movement (...) ‚Créolité' speaks of a culture, in a way the CRAN does not. The Creole Logic is not one of race – it starts with place, even if [it] can reach, in its most generous formulations, to the world. In fact, it is a political movement claiming to speak in the name of the French Caribbean that has opposed with greatest virulence the CRAN. What is at stake in the emergence of blackness is definitely in opposition to the local, Caribbean logic.“³⁹⁹

Das Collectif DOM (Kollektiv Überseedepartements) beispielsweise vertritt im *Hexagon* die Interessen der Antillen-Französ_innen und folgt einer identitären, karibisch-kreolischen Logik. Das Collectif DOM ist auch eine_r der schärfsten Opponent_innen des CRAN und wirft ihm Rassismus vor; das Collectif DOM verkörpert eine „alte“ Lobby, die sich von der neuen bedroht fühlt.

³⁹⁷ Lozès 2007: 35ff.: „Der CRAN liebt Frankreich. (...) Für Jaurès bedeutete, die Arbeiterklasse zu verteidigen, das Universale zu verteidigen. Für den CRAN bedeutet, die Schwarzen zu verteidigen, auch das Universale zu verteidigen. Es bedeutet Gerechtigkeit und Gleichheit zu verteidigen. Die Statuten des CRAN stützen sich auf die Prinzipien der Republik und der Menschenrechte.“ (Übersetzung MM)

³⁹⁸ „(...) After all, some are today using Senghor to oppose the politics of memory, dismissed as mere moral ‚penance' (,repentance'). The relevant reference would rather be Césaire whose recent refusal, as the author of the Discourse on Colonialism, to receive the Interior Minister in his native land, led Nicolas Sarkozy to postpone his trip originally planned in December 2005. (...)“

³⁹⁹ Fassin 2006b

Die Logik des CRAN hingegen erscheint klarer. Sie spricht von „Rasse“ und „Minderheit“, allerdings nicht in der „identitären Sprache des Multikulturalismus“. Von Minderheit als einer Kategorie, die durch Diskriminierung „naturalisiert“ wird.⁴⁰⁰ Sie spricht keine Sprache der Gemeinschaft, sie spricht nicht von Gemeinsamkeiten in Kultur, Herkunft, Ursprung und Erinnerung. Fassin spricht hier von der „minoritären Sprache“ des CRAN. Diese *minoritäre Logik* drückt sich vor allem auch in Inklusivität aus. Neben den schon erwähnten nicht-schwarzen Mitgliedern in einigen der unter dem Dach CRAN gesammelten Vereine, ermöglicht das Nicht-Identitäre beispielsweise auch – im Gegensatz zu anderen Organisationen, wo beispielsweise kreolische Kultur als Schicksal definiert wird – die Mitgliedschaft eines Vereins der „amitié judéo-noire“ („jüdisch-schwarzen Freundschaft“) oder einen Pressesprecher, der gleichzeitig im Kampf gegen die Homophobie tätig ist: die *minoritären Logiken* schließen einander nicht aus.⁴⁰¹

Den Kampf gegen die Diskriminierungen führt der CRAN entlang zweier Achsen. Einerseits der (symbolischen) Achse „*L'histoire*“ et „*la mémoire*“ („Geschichte“ und „Erinnerung“) und andererseits der (sehr konkreten, realpolitischen) Achse der „*statistiques de la diversité*“ („Statistiken der Diversität“). Was die Geschichte und Erinnerung betrifft, geht es nicht um einen gemeinsamen Ort wie beispielsweise die Karibik (Antillen) und damit einhergehender Kultur, z.B. *créolité*, sondern um das Aufzeigen der nicht aufgearbeiteten kolonialen und der Vergangenheit des Sklav_innenhandels sowie der partiellen Amnesien der nationalen französischen Geschichtsschreibung. Es geht darum, den global positiven (zivilisatorischen) Bilanzen der Rolle des Kolonialismus, die sich im *Gesetz vom 23. Februar 2005* oder in Aussagen wie dieser Finkielkrauts „Qu'a fait ce pays [la France] aux Africains? Que du bien.“⁴⁰² ausdrückt, die 25 bis 30 Millionen Menschen entgegenzuhalten, die gefangen genommen wurden und wie Vieh durch die europäischen Imperien versandt wurden, um dort als Sklaven zu dienen. Sowie auf die Schläge, die Ketten, die Gewalttaten, die Vergewaltigungen, die Massaker, die abgeschnittenen Ohren, die Exekutionen aufmerksam zu

⁴⁰⁰ Fassin/Fassin 2006: 251

⁴⁰¹ Vgl. Fassin/Fassin 2006: 252

⁴⁰² Finkielkraut in *Le Monde* am 27. 11. 2005 zit. nach Lozès 2007: 67: „Was hat dieses Land [Frankreich] den Afrikanern getan. Nur Gutes.“ (Übersetzung MM)

machen. Sowie auf die Ausbeutung der Ressourcen Afrikas, die „wissenschaftlich belegte“ „natürliche Inferiorität“ der „Neger“, die Niederschlagung politischer Revolten. In Erinnerung zu rufen, gilt es auch, den sich an der Revolution orientierenden von Toussaint L’ouverture angeführten Sklavenaufstand am 22. 08. 1791 auf Saint-Domingue (dem französischen Teil der Karibikinsel Santo Domingo) und der nachfolgenden Unabhängigkeitserklärung Saint-Domingues als Haiti am 1. 1. 1804. Und den fast gänzlich unthematisierten von Ludwig XIV. 1685 eingeführten „*Code Noir*“ („Schwarzer Kodex“), der den Umgang mit schwarzen Sklav_innen regelte und bis 1848 in Kraft blieb und gegen den sich die „großen Aufklärer“ nicht explizit aussprachen (1794 war die Sklaverei per Dekret, das aber nicht umgesetzt wurde, abgeschafft worden; 1802 wurde die Anwendung des „*Code Noir*“ von Napoléon explizit wieder angeordnet).

Es geht darum – um in einem afrikanischen Zitat zu sprechen, gemäß dem sich die vom Löwen geschriebene Geschichte deutlich von der des Jägers unterscheiden wird⁴⁰³ – die Geschichte des Löwen zu schreiben, dazuzuschreiben bzw. die Geschichte gemeinsam neu zu schreiben. Und dies ist gerade auch deswegen von so zentraler Bedeutung, weil die kolonialen Praktiken und Ideologien in die heutigen Strukturen allgemein, aber besonders auch der Diskriminierung in Frankreich eingeschrieben sind. Generell und dann auch noch einmal speziell darin, was Unterschiedlichkeiten im Status von „schwarzen“ und „weißen“ Afrikaner_innen betrifft. Die Geschichte ist keineswegs „passé“ („vergangen“), auch wenn Angehörige der Elite wie etwa Finkielkraut gerne „passer à autre chose“ („zu einer anderen Sache übergehen“) würden. Die Geschichte der Sklaverei ist in Frankreich nicht so sehr vergessen wie abgelehnt, sie wird kaum gelehrt, ein zentrales Anliegen des CRAN ist demnach, diese Geschichte allgemeiner bekannt zu machen:⁴⁰⁴

„Il est temps, grand temps, que la France remplisse son devoir de mémoire. Car les Noirs en tant que groupe ne sont pas le fruit de la biologie mais de l’Histoire. Une fois que cela aura été fait, on pourra, effectivement, regarder l’avenir. On pourra faire tous ensemble, Noirs comme Blancs, le deuil de ces questions douloureuses. Lorsqu’on aura compris que ces ,évidences du passé continuent d’empoisonner le présent, et que c’est cela, en premier lieu, qui est inacceptable. Ce devoir de mémoire ne dressera pas les Noirs contre les Blancs. Il permettra d’unir tous les Français dans la reconnaissance d’une histoire commune. Le passé doit nous permettre de comprendre nos ,réflexes idéologiques’, pour pouvoir les dépasser.

⁴⁰³ Wahrscheinlich könnte die Löwin noch weitere unterschiedliche Perspektiven beitragen.

⁴⁰⁴ Vgl. Lozès 2007: 67ff.

*L'histoire de l'esclavage est peu enseignée en France. Elle est donc peu connue de nos concitoyens. D'une certaine manière, l'invisibilité des Noirs dans l'histoire de la France fait écho à leur invisibilité sociale. L'histoire de Noirs ne compte pas parce que les Noirs ne comptent pas.*⁴⁰⁵

Auch im Manifest der *Indigènes de la République* sind die „Eingeschriebenheit“ kolonialer Praktiken in heutige Strukturen und die Notwendigkeit der Neuschreibung der Geschichte neben konkreten Maßnahmen gegen Diskriminierungen die zentralen Aspekte. Eine Initiative zur Erinnerung an die Sklaverei wurde von Christiane Taubira, einer schwarzen Abgeordneten im französischen Parlament aus Französisch-Guyana, im Jahr 2001 gesetzt. Konkret handelt es sich um einen von ihr eingebrachten Gesetzesentwurf vom 22. 12. 1998, der die Anerkennung des transatlantischen Sklavenhandels und der Sklaverei als Verbrechen gegen die Menschlichkeit seitens des französischen Staates beinhaltete. Die sogenannte „*loi Taubira*“ („Taubira-Gesetz“; loi n°2001-434) wurde schließlich am 10. 05. 2001 vom Senat angenommen und am 21. 05. beschlossen. Neben der offiziellen Anerkennung sieht das Gesetz vor, dass der Sklaverei ein ihr gebührender Platz in den Lehrplänen der Schulen, in der Geschichtsforschung und in den Sozialwissenschaften eingeräumt wird, sowie, dass Anstrengungen zur Ermittlung eines gemeinsamen internationalen Gedenktages unternommen werden. Das Gesetz vom 23. 02. 2005 über die positive Rolle des Kolonialismus und deren Verankerung in den Lehrplänen kann also auch als Reaktion auf die *loi Taubira* – im Sinne der „*guerre de mémoires*“ (des „Krieges der Erinnerungen“) – gesehen werden. Auf nationaler Ebene findet mittlerweile jährlich am 10. Mai (erstmals 2006 unter Präsident Chirac) – in Anlehnung an die Annahme der *loi Taubira* – die *Journée de commémoration de l'abolition de l'esclavage statt*, an welchem des transatlantischen Sklavenhandels, der Sklaverei und ihrer Aufhebung gedacht wird.

⁴⁰⁵ Lozès 2007: 69: „Es ist Zeit, höchst an der Zeit, dass Frankreich seine Aufgabe in Sachen Erinnerung erfüllt. Denn die Schwarzen als Gruppe sind nicht das Resultat der Biologie, sondern das der Geschichte. Wenn das erst einmal gemacht ist, dann kann man tatsächlich in die Zukunft blicken. Wir können uns alle gemeinsam, Schwarze wie Weiße, an die traurige Aufarbeitung dieser schmerzhaften Fragen machen. Wenn man einmal verstanden hat, dass die ‚Evidenzen‘ der Vergangenheit die Gegenwart weiterhin vergiften und dass es in erster Linie dies ist, was inakzeptabel ist. Diese Aufgabe der Erinnerung wird nicht Schwarze gegen Weiße aufstellen. Sie ermöglicht es, alle Franzosen in der Anerkennung der gemeinsamen Geschichte zu vereinigen. Die Vergangenheit muss uns ermöglichen, unsere ‚ideologischen Reflexe‘ zu verstehen, um sie hinter uns zu lassen. Die Geschichte der Sklaverei wird in Frankreich kaum unterrichtet. Sie ist daher kaum bekannt unter unseren Mitbürgern. In gewisser Weise korrespondiert die Unsichtbarkeit der Schwarzen in der Geschichte Frankreichs mit der sozialen Unsichtbarkeit. Die Geschichte der Schwarzen zählt nicht, weil die Schwarzen nicht zählen.“ (Übersetzung MM)

Das andere und hauptsächliche Anliegen des CRAN ist die Bekämpfung konkreter, alltäglicher Diskriminierungen. Ein klares Ziel des CRAN ist daher die Implementierung von „*Statistiques de la Diversité*“ und Maßnahmen der „*affirmative action*“. Die Schwarzen Frankreichs sind gleichzeitig sichtbar und unsichtbar. Sichtbar, weil Schwarzen jeden Tag das Gefühl gegeben wird, schwarz zu sein. Unsichtbar, weil sie nicht als kollektive Gruppe existieren (dürfen), um auf genau dieses Gefühl-Geben aufmerksam zu machen. Dazu haben sie kein Recht, weil die französische Republik offiziell keine Minderheiten anerkennt und auch nicht zählt. Die Abwesenheit kollektiver Sichtbarkeit konstituiert eine Ungerechtigkeit, weil sie es nicht erlaubt, die spezifischen Probleme, die Schwarze betreffen, zu messen oder zu beschreiben. Weil sie unsichtbar sind, sind auch die Probleme unsichtbar. Der CRAN möchte diese „*situation kafkaïenne*“ („kafkaeske Situation“) nicht mehr länger akzeptieren: „La France ne s’arrêterait pas d’être la France si demain on savait combien il y a des Noirs dans notre pays.“⁴⁰⁶ Das alleine reicht jedoch nicht, zu den quantitativen Erhebungen müssten jedenfalls unbedingt qualitative Studien über die konkreten Lebensbedingungen Schwarzer durchgeführt werden, um aufzuzeigen, welche spezifischen Unterschiede in der allgemeinen Bevölkerung, wie sie vom INSEE erhoben werden, herrschen. Die Politiker_innen wären durch solche Daten dazu angehalten, konkrete Lösungen vorzuschlagen, die transparent, diskutierbar und wählbar sind. Per weiß, dass per als diplomierte_r Schwarze_r oder Maghrebiner_in zweimal bis fünfmal weniger Chancen hat, eine Arbeit zu finden als ein_e Weiße_r; per möchte es nun etwas genauer wissen, wie es speziell mit den ca. fünf Millionen Menschen schwarzer Hautfarbe in Frankreich aussieht – fünf Millionen, über die per nichts weiß: „Nous, les Noirs de France, sommes invisibles. Et aveugles, incapables de nous compter. Depuis la création du CRAN, cependant, nous ne sommes plus, et nous ne serons plus jamais, muets.“⁴⁰⁷

⁴⁰⁶ Lozès 2007: 43: „Frankreich würde nicht aufhören, Frankreich zu sein, nur weil wir morgen wüssten, wie viele Schwarze es in unserem Land gibt.“ (Hervorhebung MM)

⁴⁰⁷ Lozès 2007: 44: „Wir, die Schwarzen Frankreichs, sind unsichtbar. Und blind, unfähig, uns zu zählen. Seit der Gründung des CRAN jedoch sind wir nicht mehr stumm, und werden es nie wieder sein.“ (Übersetzung MM)

Frankreich bekämpft unterdessen die Diskriminierungen in „archaischer Weise“, nämlich kaum und konsequenzlos. Lozès fragt, wie viele Häuser noch abbrennen, wie viele Kinder noch sterben müssen, bis die Republik endlich konkrete Handlungen setzt. Frankreichs Vorgehens- bzw. Nichtvorgehensweise ist hier auch schon mit EU-Richtlinien in Konflikt geraten. Konkret mit der Antidiskriminierungsrichtlinie (2000/43) vom 29. 06. 2000, die die Mitglieds-länder dazu anhält, Maßnahmen für das Prinzip der Gleichheit zwischen den Personen ohne Unterscheidung auf Grund von ethnischer Herkunft oder „Rasse“ einzuleiten.⁴⁰⁸ Sie verlangt, gegen direkte und indirekte Diskriminierungen in den Bereichen Bildung, Ausbildung, Arbeitsmarkt, Sozialversicherung, Krankenkassen etc. vorzugehen und den gleichen Zugang aller zu öffentlichen Gütern und Dienstleistungen sowie zu Wohnraum zu schaffen. Ebenso werden die Mitgliedsstaaten verpflichtet, Beratungs- und Informationsstellen, die auch Rechtsschutz gewährleisten, sowie Sanktionen beispielsweise gegen diskriminierende Betriebe zu beschließen. Das Gesetz wurde im Juni 2000 einstimmig beschlossen. Was die Einstimmigkeit betrifft, besonders in Bezug auf Frankreich, so dürften laut Lozès die Angst vor einer „Haiderisation“ („Haiderisierung“) Europas und die EU-Sanktionen gegen Österreich auf Grund seiner schwarzblauen Koalition eine nicht unwesentliche Rolle gespielt haben. Insofern ist auch die Gründung der HALDE durch das Gesetz vom 30. 12. 2004 nicht so sehr auf die Güte der nationalen Regierung zurückzuführen, wie dies gern dargestellt wird, sondern auf die EU-Richtlinie, die sie dazu verpflichtete. Die HALDE hat im Übrigen kaum Sanktionsmöglichkeiten und bleibt seit ihrer Gründung laut Lozès relativ tatenlos. Der „esprit“ („Geist“) des Gesetzes verlangt auch nach Einführung *ethnischer Statistiken*, bzw., wie sie der CRAN stets lieber bezeichnet, „*Statistiken der Diversität*“. Die in Wien angesiedelte EUMC (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia), mittlerweile eingegliedert bzw. umbenannt in FRA („European Union Agency for Fundamental Rights“),

⁴⁰⁸ Auch bei der Förderung von Frauen in der französischen Politik spielte die EU eine essenzielle Rolle. Frankreichs Verfassung wurde im Jahr 1999 um das Prinzip der „Parité“ („Parität“) ergänzt bzw. erweitert. Ergänzt, damit die „Gleichheit“ nicht angetastet werden muss. Seither hat sich – gegen finanzielle Sanktionen für Parteien, die es verabsäumen, gleich viele Kandidatinnen wie Kandidaten (Abweichung von 2% erlaubt) zur Wahl zu stellen – der Anteil der Frauen in der Politik erhöht. Seit den Législatives (entspricht Nationalratswahlen) 2007 beträgt der Anteil von Frauen der ins Parlament Gewählten 18,5%. damit liegt Frankreich auf dem 58. Rang weltweit und dem 13. in Europa. (Vgl. Assemblé Nationale 2008b)

fordert explizit nach solchen Statistiken, da der Erfolg, den die Mitgliedsstaaten im Kampf gegen die Diskriminierungen erzielen, sonst nicht gemessen werden könne. Es sei derzeit mit wenigen Ausnahmen nicht möglich zu sagen, ob es Verbesserungen gegeben habe oder nicht. Das EUMC – und der CRAN gleichermaßen – plädieren daher für Erhebungen entlang der Kategorie ethnisch in Bezug auf Daten zur Arbeitslosigkeit, zum Wohnraum und zur Bildungssituation. Ganz klar – das ist für die Argumentation entscheidend – unter der Voraussetzung, dass die Personen anonym bleiben und die Angaben – wie in Britannien – in Form einer Autodeklaration erfolgt. Es geht in keiner Weise darum, eine Datei der schwarzen Personen in Frankreich anzulegen (die dann womöglich die Front National dazu verwendet, die Ausweisungspapiere vorzubereiten...), sondern darum, eine Statistik zu erstellen, um über konkrete Lebensbedingungen und Diskriminierungen Auskunft zu erhalten.⁴⁰⁹ Es gilt, mit der statistischen Unsichtbarkeit zu brechen und sich neuer Mittel zu bedienen, um zu wissen, wogegen überhaupt genau angekämpft werden muss:

„C'est un devoir de vérité. Refuser les statistiques, c'est refuser la réalité. Et le plus inacceptable – mal il ne sera, désormais, plus possible de le faire – c'est qu'on prétend de refuser ces statistiques au nom des Noirs. (...) Ne pas être compté, c'est ne pas compter! Les Noirs ne sont pas comptés... parce qu'ils ne comptent pas.“⁴¹⁰

Dem obligatorischen Argument der Integrist_innen, die Statistiken der Diversität wären antikonstitutionell, entgegnet Lozès, dass das Argument erstens nicht haltbar ist, weil die Verfassung Änderungen unterzogen werden kann – schließlich sei dies seit der Implementierung 1958 zwanzig Mal geschehen – und zweitens eine solche Änderung gar nicht von Nöten wäre, wenn per die Verfassungsinhalte nur etwas anders interpretierte. Er betrachtet Artikel 1 der Verfassung von 1958: „La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion.“⁴¹¹ Während die

⁴⁰⁹ So ist es auch nicht paradox, wenn sich der CRAN einerseits für Statistiken der Diversität ausspricht, und andererseits dafür plädiert, dass die Daten zu sexueller Orientierung, Gesundheit und „rassischen Herkunft“ ersatzlos aus dem Dekret vom 27. 06. 2008 (n° 2008-632) gestrichen werden, um einer „sicherheitspolitischen“ Verwendung vorzubeugen.

⁴¹⁰ Lozès 2007: 49f.: „Es ist eine Aufgabe der Wahrheit. Die Statistiken abzulehnen bedeutet, die Realität abzulehnen. Und das Schlimmste – allerdings wird das künftig nicht mehr möglich sein – ist zu behaupten man lehne die Statistiken im Namen der Schwarzen ab. (...) Nicht gezählt zu werden, bedeutet, nicht zu zählen. Die Schwarzen werden nicht gezählt, weil sie nicht zählen.“ (Übersetzung MM)

⁴¹¹ zit. nach Lozès 2007: 54: „Frankreich ist eine unteilbare, laizistische, demokratische und soziale Republik. Sie gewährleistet die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz ohne Unterschied der Herkunft,

Integrist_innen immer den zweiten Teil – „ohne Unterschied der Herkunft, Rasse oder Religion“ – hervorstreichen, vergessen sie, so Lozès, gerne auf den ersten Teil, nämlich die „gewährleistete Gleichheit“. „Assure l'égalité“ (Gleichheit gewährleisten, sicherstellen) bedeutet nicht, passiv auf das Jahr 2150 zu warten, bis alle Ungleichheiten sich vielleicht von selbst aufgelöst haben, sondern es bedeutet, zu handeln. Assurer ist ein Verb, das Aktion bedingt. Dass die Statistiken eine „Offizialisierung des Rassismus“ darstellen würden, lässt Lozès nicht gelten; er meint dazu, dass dies vergleichbar mit der Vorgehensweise vieler Städte ist, Arme aus dem Stadtbild zu „entfernen“ – die Armut würde dadurch nicht bekämpft, lediglich abgeschoben.⁴¹² Die Hautfarbe sollte keine Wichtigkeit haben, und gerade deswegen müsse sie in Statistiken zum Ausdruck gebracht werden. Sie stelle „une simple donnée sociale“ (ein simples soziales Datum) dar. Sie nicht heranzuziehen, mache sie zu einem Tabu, mehr, zu einem gefährlichen Konzept, das den Personen eine Essenz, einen Wert zuweist und auf Grund dieses Kriteriums hierarchisiert. Es ist ein Paradoxon – Fassin/Fassin nennen es das „paradoxe minoritaire“ (Minderheits-Paradoxon) –, aber die „décolorisation“ (Entfärbung) Frankreichs, die für den CRAN ausdrücklich „mille fois souhaitable“ (tausend Mal wünschenswert) ist, läuft über „une première phase colorisée“ („eine erste ‚eingefärbte‘ Phase“), in der gewissermaßen die sozial-konstruierten, diskriminierenden Kategorisierungen aufgenommen und noch unterstrichen werden⁴¹³: „Le CRAN lutte, paradoxalement, pour la banalisation de la couleur. Je veux pouvoir dire que je suis Noir. Parce que je le suis. Parce que c'est mon droit. Et que cela n'a pas d'importance.“⁴¹⁴

Um eine „Dekolorisierung“ Frankreichs zu erreichen, bedarf es also eines Abbaus der Diskriminierungen und dafür müssen konkrete förderliche, positive Handlungen gesetzt werden. Für konkrete „zustimmende Handlungen setzen“, „bestätigende Maßnahmen ergreifen“ dafür gibt es eine englische Übersetzung: to take *affirmative action*. Eine Reihe solcher konkreter

Rasse oder Religion.“ (Übersetzung MM); für den gesamten Gesetzestext siehe Conseil Constitutionnel 2008b

⁴¹² vgl. Lozès 2007: 54f.

⁴¹³ Lozès 2007: 55

⁴¹⁴ Lozès 2007: 51: „Der CRAN kämpft paradoxalement für eine Banalisierung der Farbe. Ich möchte sagen können, dass ich schwarz bin. Weil ich es bin. Weil es mein Recht ist. Und dass das keine Wichtigkeit hat.“ (Übersetzung MM)

förderlicher Handlungen wurde seit Anfang der 1960er Jahre in den USA gesetzt, um Mitgliedern benachteiligter Gruppen durch bevorzugte Behandlung (anfangs auch durch Quoten, die für bestimmte Gruppen reserviert waren) höhere Chancen einzuräumen – wie am Arbeitsmarkt, im Bildungswesen, in der öffentlichen Verwaltung. Seither gab es in vielen Staaten der Welt – darunter beispielsweise Kanada oder auch Südafrika nach der Apartheid – sehr viele verschiedene Politiken der *affirmative action*. In Frankreich wird *affirmative action* zumeist als *discrimination positive* übersetzt. Für Lozès ist das ein „unmöglicher“ Begriff. Erstens kann eine Diskriminierung schwerlich „positiv“ sein, zweitens sei die Übersetzung „curieux“ (seltsam); wenn per daran interessiert sei, das Konzept der *affirmative action* diskussionslos zu diskreditieren, dann mit diesem Begriff.⁴¹⁵ Für Lozès gibt es zumindest zwei Argumente dafür, dass Frankreich Maßnahmen der *affirmative action* setzen müsste: „Kompensation“ und „Diversität“. Erstens müssen zugefügte Ungerechtigkeiten kompensiert werden. Die Ungerechtigkeit besteht in der rassistischen Diskriminierung, die die Schwarzen erfahren, per stelle sich die fiktive Situation vor, wo Schwarze sich heute befinden würden, wären sie nicht diskriminiert worden. Dem gilt es, Rechnung und Verantwortung zu tragen. Zweitens sei die Diversität der Lebensläufe, Erfahrungen und Perspektiven für Bildungseinrichtungen und Unternehmen heutzutage „indispensable“ („unabkömmlich“). Lozès betont, dass es nicht um die Einführung von Quoten gehe, dieses System sei in den USA vor mehr als 25 Jahren aufgegeben worden, auch wenn diese Information den Atlantik nicht übersetzt zu haben scheint. Auch Fassin und Fassin meinen, dass der Begriff „discrimination positive“ den Blick für die Vielfalt an verschiedenen Maßnahmen, die als *affirmative action* gelten, verstellt, insofern als er die Einführung des US-amerikanischen Multikulturalismus und vor allem von Quoten befürchte.⁴¹⁶ Zwei Traditionen seien in Frankreich dafür verantwortlich, dass die Debatte um Anerkennung von Differenzen und ihnen entgegen wirkenden Maßnahmen so lange verhindert wurde und sich verspätete:

„(D)eux grilles des lectures qui dominent encore largement la construction des représentations de notre société ont jusqu'à présent fait obstacle à cette entreprise de conscience. L'une vient de la tradition républicaine, et de sa réactivation contemporaine, et l'autre de gauche, plus particulièrement de l'héritage marxiste. Le premier n'a voulu voir

⁴¹⁵ Vgl. Lozès 2007: 123

⁴¹⁶ vgl. Fassin/Fassin 2006:257

*que la distinction entre français et étranger, tandis que la seconde a privilégié les distinctions de classe - sans prêter suffisamment attention au fait; d'une part, en raison de ce qu'on appelle pudiquement leurs originines, certains français sont traités comme étrangers et que, d'autre part, la discrimination raciale peut redoubler pour eux l'inégalité de classe. Les deux logiques de représentation de la société se conjuguent parfois chez les mêmes auteurs et les mêmes acteurs politiques pour écarter la question raciale avec l'ensemble des questions minoritaires jugées, au mieux, mineures et, au pire, dangereuses.*⁴¹⁷

Was Kritiker_innen die „effets pervers“ („perversen Effekte“) der *affirmative action* nennen, nämlich, dass sie genau die „rassischen Kategorien“ bestätige und verstärke, die sie zu überwinden suche, kann nicht von der Hand gewiesen werden. Festgehalten werden muss, dass die *affirmative action* die Kategorisierungen aktiviert, dadurch kurzfristig verstärkt, um sie allerdings mittelfristig abzuschwächen und langfristig zu beseitigen. Laut Fassin/Fassin handelt es sich um ein „remède“ (Heilmittel, eine korrektive Maßnahme), die aus einem „souci d'égalité“ (einer Sorge um Gleichheit) resultiert – zu Grunde liegt der *affirmative action* die Forderung nach Gleichheit. Mit Blick auf die Republik Südafrika – es ist übrigens auch Südafrika, das Lozès als Modell für Frankreich heranzieht⁴¹⁸ – halten Fassin/Fassin fest:

*„Ce qu'on appelle ailleurs affirmative action a permis, dans des contextes historiques certes différents où la ségrégation et la discrimination raciales avaient été inscrites dans la loi, que des transformations des structures sociales se produisent dans les universités, la fonction publique et le secteur privé – transformations plus radicales et plus rapides en Afrique de Sud qu'aux États Unis, par exemple. Que cette action volontariste ait eu des effets non souhaités, tant en ce qui concerne la consolidation des catégories à combattre que pour ce qui est des injustices individuelles commises à l'encontre de membres des groupes non protégés, nul ne saurait le nier. Qu'elle ait permis de modifier structurellement non seulement un ordre racialement inégalitaire, en particulier avec le développement d'une bourgeoisie noire, mais en outre – et c'est également important – la représentation que la société fait d'elle-même, il est tout aussi difficile de le contester. S'il convient bien sûr de ne pas s'exagérer l'ampleur de cette évolution, il n'en reste pas moins que le fait que la 'diversité' se traduise aujourd'hui davantage qu'hier dans la composition des élites de pays – le gouvernement, le parlement, les entreprises, l'enseignement supérieur – bouleverse, pour l'ensemble de citoyens, l'image qu'ils ont d'eux-mêmes et de leurs positions dans la société.“*⁴¹⁹

⁴¹⁷ Fassin/Fassin 2006: 256: „Zwei Lesarten, die noch immer die Repräsentation unserer Gesellschaft dominieren, haben bis dato diese Bewusstwerdung [für solche Fragen] verhindert. Eine resultiert aus der republikanischen Tradition und ihrer zeitgenössischen Reaktivierung, die andere aus der Linken, genauer, aus der marxistischen Tradition. Die erste sah lediglich die Unterscheidung zwischen Franzosen und Ausländern, während die zweite die Klasse als Unterscheidung privilegierte – ohne der Tatsache genug Aufmerksamkeit zu schenken, dass einerseits manche Franzosen auf Grund dessen, was man beschämmt die Herkunft nennt, als Ausländer behandelt werden, und dass andererseits die rassische Diskriminierung die auf Grund der Klasse verdoppeln kann. Die beiden Logiken der Repräsentation der Gesellschaft verbinden sich manchmal bei denselben Autoren und denselben politischen Akteuren, um die rassische Frage gemeinsam mit all den anderen minoritären Fragen zu umgehen, die im besten Fall als zweitrangig und im schlimmsten Fall als gefährlich gewertet werden.“ (Übersetzung MM)

⁴¹⁸ Vgl. Lozès 2007: Kapitel 15: Un modèle: l'Afrique du Sud (Ein Modell: Südafrika), S. 145-151.

⁴¹⁹ Fassin/Fassin 2007: 257ff. „Was man anderswo affirmative action nennt, hat, in sicherlich verschiedenen historischen Kontexten, wo die Segregation und rassische Diskriminierungen Gesetz 140

Affirmative action geht laut Lozès in die Tiefe und kann – anders als die immer gleichen Reden – das Bild von Minderheiten konkret verändern. Wenn Schwarze in den „professions valorisées“ („wertgeschätzten Berufen“) eine höhere Repräsentanz erlangen, wenn es gewöhnlich wird, eine schwarze Ärztin, einen schwarzen Diplomaten, schwarze Bankiers zu sehen, würde sich das Bild von Schwarzen im allgemeinen ändern.⁴²⁰ Das sehen auch Fassin/Fassin so:

„Ce que nous voulons souligner c'est qu'il est possible – et nécessaire – de penser les politiques d'action positive non seulement comme un instrument de correction des inégalités mais également comme un outil de transformation du regard sur le monde social.“⁴²¹

Ganz entscheidend für eine Änderung des Bildes, des Selbstbildes von Minderheiten und der Gesellschaft im Allgemeinen, ist die Repräsentation und Teilhabe der Minderheiten an der Gesellschaft – in den staatlichen Institutionen, im Parlament, in den Bildungseinrichtungen und in besonderem Ausmaß in den Medien.⁴²² Fassin und Fassin meinen, dass es dabei nicht so sehr darum gehe, ob die Repräsentation exakt mit der Demographie übereinstimme – das wäre eine auf Identität beruhende multikulturalistische Logik –, sondern darum, dass die Minderheiten an der Repräsentation bzw. an

waren, bewirkt, dass sich die Sozialstruktur in den Universitäten, der öffentlichen Verwaltung und im privaten Sektor veränderte – Veränderungen, die in Südafrika radikaler und schneller waren als beispielsweise in den USA. Dass diese gezielten Maßnahmen unerwünschte (Neben-)Effekte nach sich zogen, was die Konsolidierung von Kategorien, die es zu bekämpfen galt oder individuelle Ungerechtigkeiten an Mitgliedern ungeschützter Gruppen betrifft, kann niemand verneinen. Aber genauso schwierig ist es, abzustreiten, dass sie ermöglicht hat, strukturell nicht nur die ungleiche rassische Ordnung zu verändern – insbesondere durch das Entstehen einer schwarzen Bourgeoisie –, sondern – und das ist gleichermaßen wichtig – auch die Repräsentation, die sich die Gesellschaft von ihr selbst macht. Wenn es auch gilt, das Ausmaß dieser Entwicklung nicht zu übertreiben, so ist nichtsdestoweniger an der Tatsache festzuhalten, dass die ‚Diversität‘, die heute mehr als früher die Zusammensetzung der Elite dieses Landes bestimmt – die Regierung, das Parlament, die Unternehmen, die höhere Bildung –, das Bild, das sich alle Bürger von sich selbst und ihrer Position in der Gesellschaft machen, völlig verändert.“ (Übersetzung MM)

⁴²⁰ Vgl. Lozès 2007: 128f.

⁴²¹ Fassin/Fassin 2006: 258: „Was wir unterstreichen möchten, ist, dass es möglich – und notwendig – ist, die Politiken der affirmative action nicht nur als Korrektionsinstrument zu sehen, sondern auch als ein Mittel, um den Blick auf die soziale Welt zu verändern.“ (Übersetzung MM)

⁴²² In diesem Zusammenhang möchte ich auf das kürzlich erschienene Interview Sibylle Hamanns mit dem Filmemacher Arman Riahi „Raus aus der Tschuschenecke!“ im Falter 36/08 hinweisen, in dem es um die fehlende Repräsentation von „Menschen mit Migrationshintergrund“ im ORF geht. Um das zu ändern baute der Filmemacher eine technische Innovation, eine kleine Box, die „Ausländer-TV-Box“, durch die per die Programme laufen lässt, um sie zu ändern, die Box „macht Ausländer sichtbar, wenn man sie an den Fernseher anschließt. Sie ist eine Art Umwandlungsgerät, das jede x-beliebige Sendung von ihrem klassisch weißen, künstlichen Erscheinungsbild befreit und auf einen Schlag farbenfroher, vielfältiger, realitätsnäher und weltoffener macht. (...) Die braucht man ganz speziell, wenn man ORF schaut. Weil der ORF einfach nicht in der Lage ist, unsere Gesellschaft so zu zeigen, wie sie ist. Das ORF-Österreich ist eine Scheinwelt; ein Land, in dem Migration niemals stattgefunden hat. Dort wird nicht nur die erste, sondern mittlerweile schon die dritte Generation von Neo-Österreichern beharrlich ignoriert.“ (S.21)

den Meinungen, die sich die Gesellschaft von ihrer politischen Gemeinschaft macht, Teil haben.

An mehreren Stellen betont Lozès, dass es ihm und dem CRAN bei *affirmative action* nicht um Quoten⁴²³ gehe, sondern um die präferentielle Behandlung Benachteiligter bei gleicher Qualifikation: „L'action affirmative ne conduit pas à embaucher ou admettre à l'université des personnes non qualifiés, puisque tout se fait – répétons-le, à niveau de compétence égale. Elle ajoute simplement un critère à la meritocratie républicaine.“⁴²⁴ Einen Absatz später weist er darauf hin, dass die ersten Maßnahmen von *affirmative action* in den USA auch eine Antwort auf die großen „Rassenunruhen“ in Los Angeles und Detroit zwischen 1964 und 1968 waren. Die Frage, solche Maßnahmen zu setzen, sei nicht mehr so sehr einfach eine Frage der Gerechtigkeit gewesen, sondern des „maintien de l'ordre“ (der „Aufrechterhaltung der Ordnung“). Die Unruhen wurden im Zusammenhang mit der schlechten sozioökonomischen Stellung einer Bevölkerungsgruppe gesehen, die Antwort darauf wurde in *affirmative action* gesucht bzw. gefunden. Lozès stellt hier einen Zusammenhang zu den „Vorstadtunruhen“ her. Jetzt wäre es an der Zeit, in Frankreich Maßnahmen zu setzen.⁴²⁵

Die „Unruhen“ im Verweis auf *affirmative action* als bzw. zur „Aufrechterhaltung der Ordnung“ als Bezugs- oder Startpunkt zu nehmen, ist meines Erachtens allerdings auch nicht unproblematisch. Auch das „einfach zusätzliche Kriterium“ – unter Gewährleistung der gleichen Kompetenz –, das

⁴²³ Hier ergibt sich ein Widerspruch, der sich auch auf die eben von Fassin/Fassin genannte nicht notwendige Übereinstimmung zwischen Demographie und Repräsentation beziehen lässt. Während Lozès betont, nicht auf Quoten zu bestehen, und Fassin/Fassin ihm bzw. dem CRAN eine minoritäre, nicht multikulturalistische Logik „attestieren“, fordert er an anderer Stelle doch, dass den 8% Schwarzen der Gesamtbevölkerung ca. 8% schwarze Abgeordnete im Parlament gegenüberstehen sollten. Die Frage ist meiner Meinung nach aber, ob alle Quoten oder die ungefähre Annäherung an Quoten automatisch unbedingt „multikulturalistischer“ Logik entspringen bzw. ob dieser Annahme nicht – wieder – ein recht starres Kulturverständnis zu Grunde liegt.

⁴²⁴ Lozès 2007: 126f.: „Die affirmative action führt nicht dazu, unqualifizierte Personen einzustellen oder an die Universität zuzulassen, nachdem – wie wir noch einmal betonen wollen – sich alles auf dem Niveau gleicher Kompetenz abspielt. Sie fügt einfach ein zusätzliches Kriterium der republikanischen Meritokratie hinzu.“ (Übersetzung MM)

Die Erfahrung in vielen Ländern zeigte jedoch, dass weiße, bürgerliche, heterosexuelle, christliche Männer sehr oft – wie durch Zufall – dieses Etwas-Mehr an Kompetenz haben, zumindest in den Bereichen, wo „Diversität“ noch nicht „schick“ genug ist. Norwegen hat seit 2008 eine Frauenquote für Unternehmen eingeführt: 40% der Angestellten müssen Frauen sein, in allen Ebenen.

⁴²⁵ Vgl. Lozès 2007: 126f.

der „republikanischen Meritokratie“ hinzugefügt wird, macht augenscheinlich, warum der CRAN von manchen seiner Gegner_innen als „Eliteprojekt“ kritisiert wird. Auch Fassin und Fassin meinen, dass per sich angesichts des CRAN fragen könne, was mit der Kategorie Klasse passiert ist. Wenn der CRAN auch vereinzelt versucht hat, intersektional vorzugehen und die Bekämpfung von Klassengegensätzen auf seine Agenda zu setzen, so scheint er doch dem „urbanen Proletariat“ und den „Vorstädten“ nicht besonders nahe zu stehen und stellt bis dato eine eher „elitäre Bewegung“ fern von lokaler (basis-)demokratischer Partizipation dar. Auch wenn es zeitgleich war, bleibt es schließlich auch ein Zufall, dass der CRAN genau während der „Vorstadtunruhen“ gegründet wurde. Der CRAN war keine konkrete Antwort auf die sozio-ökonomische Situation in den Vorstädten. Klassengegensätze und Armut in Verknüpfung mit dem Thema Immigration standen bis dato noch kaum auf seiner Tagesordnung.⁴²⁶ Während Immigration, Gesetzgebungen zur Einwanderung und zum Familiennachzug nach Fassin für einen großen Teil der „schwarzen Bevölkerung“ als ein ganz konkretes ökonomisches Problem und extrem relevantes, weil den Alltag strukturierendes, darstellt, verhält sich der CRAN zu diesem Thema äußerst passiv.⁴²⁷ Dementsprechend verhält er sich hinsichtlich der Forderungen der *Sans-Papiers* – mit der „Liebe zur Republik Frankreich“ und der Forderung nach „Gleichheit für alle Staatsbürger_innen“ hat sich der CRAN gewissermaßen auch so positioniert, dass er schwierig eine Lobby für Menschen ohne Staatsbürger_innenschaft darstellen kann. Allerdings muss gesagt werden, dass es da auch Veränderungen gab und dass seit Einsetzen der Regierung Sarkozy jede Änderung in den Einwanderungsgesetzen vom CRAN genau beobachtet, kommentiert und scharf kritisiert wurde. (Um zwei Beispiele zu bringen, seien hier das Gesetz über DNA-Proben zum Beweis der Verwandtschaft im Zuge des Familiennachzuges oder die Implementierung eines „Ministeriums für Einwanderung, Integration und Nationale Identität“ genannt). Die von Lozès angeführten brennenden Vorstädte oder bei Bränden umgekommene Kinder, die Immigrant_innen und *Sans-Papiers* dienen mehr als rhetorische Mittel bzw. als zahlenmäßige Vergrößerung der Gruppe „Schwarze“, sie sollen provozieren, werden aber nicht herangezogen, um für

⁴²⁶ Fassin 2006

⁴²⁷ Ebd.

eine Umverteilung der Ressourcen in größerem Stile zu plädieren. Per könnte böse sagen, dass es dem CRAN darum geht, die Chancen, die jetzt vorhanden sind, gerechter auf die verschiedenen ethnischen Gruppen aufzuteilen – nicht aber darum, die gesellschaftliche Arbeitsteilung unter kapitalistisch postkolonialen Vorzeichen prinzipieller in Frage zu stellen. Schwarze sollen in „höhere“ Berufe, die „schlechten“ Berufe aber nicht notwendigerweise aufgewertet werden. Insofern könnte per auch sagen, dass der CRAN hier eine Kritik bestätigt, die von vielen (marxistischen) Theoretiker_innen an den Befürworter_innen der *affirmative action* geübt wird. Letztere sind nämlich

„soupçonnées de promouvoir le ‚différentialisme‘ pour préserver la paix sociale au sein d’un système économiquement inégalitaire. (...) le nécessaire dépassement des ‚modèles d’intégration‘ nationaux dans un environnement social, politique et culturel postnational ne doit pas pour autant masquer les nouveaux enjeux qui dessinent en matière de lutte contre le racisme. Au niveau européen, lorsqu’il existe, le combat antiraciste politico-institutionnel paraît en effet de plus en plus attiré par une tendance libérale/communautaire/sécuritaire (...)“⁴²⁸

In eine ähnliche Richtung geht Slavoj Zizeks Kritik des Multikulturalismus in seinem Artikel *Die repressive Toleranz des Multikulturalismus* (2001). Er sieht die Anliegen des Multikulturalismus als „Scheinkampf“, der den Blick auf die echten Probleme, die sozioökonomischen Klassenprobleme verstellt.

Diese Kritikpunkte sind zwar sehr wichtig – und können am Beispiel des CRAN teilweise bestätigt werden – allerdings verhalten sich laut Fassin und Fassin die Diskriminierungen, wie der CRAN sie versteht, d.h. in der minoritären Logik, nicht exklusiv zueinander. Eine stärkere Verlagerung der Aktivitäten und des Aktivismus in Richtung *Umverteilung* – wie sie von Seiten mancher Mitglieder(-organisationen) auch gewünscht und vorgesehen wird – würde somit auch keinen Bruch mit den Prinzipien darstellen und keinen Mythos des gemeinsamen Ursprungs zerstören, weil ein solcher ja gar nicht formuliert ist. Was sich hier aber jedenfalls zeigt, und das ist wichtig, ist, dass Ungleichheiten auf Grund von „Rasse“ nicht auf Ungleichheiten auf Grund von

⁴²⁸ Bouchet 2005: 14f.: „verdächtigt, den Differenzialismus zu fördern, um den sozialen Frieden innerhalb eines ökonomisch ungleichen Systems zu schützen (...) die notwendige Überwindung nationaler ‚Integrationsmodelle‘ in einem postnationalen sozialen, politischen und kulturellen Rahmen darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass neue Interessen hinter dem Kampf gegen den Rassismus stehen. Auf europäischem Niveau, wenn er existiert, ist der politisch-institutionelle Kampf sofort einer, der stark von liberalen/kommunitären/sekuritären Tendenzen angezogen ist.“ (Übersetzung MM)

Klassenunterschieden reduziert werden können.⁴²⁹ Während sich die „question sociale“ („soziale Frage“) und die „question raciale“ („Rassenfrage“) oft kreuzen, überschneiden, überdecken – in der Vorstadt etwa – sind sie dennoch zu unterscheiden. Fassin und Fassin führen den wichtigen Artikel Nancy Frasers *From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a 'post-socialist' age* an, der im Jahr 1995 erschienen ist und in dem sie den Übergang von einer *Politik der Redistribution* (der Umverteilung als Bekämpfung der sozio-ökonomischen Ungleichheit) zur *Politik der Anerkennung* (kultureller Differenzen; recognition; reconnaissance) konstatiert und sich damit auseinandersetzt. Letztere hätte die erste abgelöst, was problematisch ist, weil sie den Blick auf die ökonomischen Ungleichheiten verstellt, während sich diese Disparitäten aber gleichzeitig weltweit vervielfacht haben. Fraser lehnt es letztlich ab, diese beiden Politiken zu trennen: Der Kampf um Gerechtigkeit heutzutage muss sowohl den *Kampf um Umverteilung* als auch um *Anerkennung* umfassen.⁴³⁰ Auch Fassin und Fassin lehnen die Wahl zwischen den beiden Kämpfen ab, ergänzen den Ansatz Frasers allerdings noch um die Unterscheidung: *minoritaire Logik* und *identitaire Logik*. Von den Diskriminierungen auszugehen, sei die *minoritaire Logik*, ein Novum, das neue Möglichkeiten eröffnet:

„Partir de la discrimination nous invite en outre à ne pas restreindre l’analyse à la demande de reconnaissance, mais à l’élargir au déni de reconnaissance: en effet, celui-ci n’est pas second rapport à celle-là; les deux sont indissociables, comme l’envers et l’endroit d’une même logique. C’est ainsi que la racialisation de la société française doit se comprendre selon deux logiques antithétiques mais complémentaires (...) Nous refusons donc le choix entre question sociale et question raciale. Nous le refusons parce que les faits sociaux ne se laissent pas interpréter dans le terme de ce faux dilemme. Nous le refusons parce que les agents sociaux eux-mêmes n’en sont pas prisonniers.“⁴³¹

Es sei wichtig, die soziale und die „rassische“ Frage in ihrer „double dimension“ zu artikulieren: auf der einen Seite als Produkt bestimmter, „objektiver historischer Bedingungen“ und auf der anderen Seite als „subjektive“

⁴²⁹ Die Tatsache, dass ich bei „Rasse“ Anführungszeichen setze und bei Klasse nicht, ohne das weiter erklären zu müssen, zeigt dies auch an.

⁴³⁰ Fassin/Fassin 2006: 249

⁴³¹ Fassin/Fassin 2006: 253f.: „Die Diskriminierung als Ausgangspunkt zu nehmen, lädt uns dazu ein, die Analyse nicht auf die Forderung nach Anerkennung zu beschränken, sondern sie auf die Ablehnung dieser Anerkennung zu erweitern: diese ist nämlich zweitrangig im Vergleich zu jener; beide sind untrennbar, wie die linke und die rechte Seite derselben Logik. Daher muss die Rassierung der französischen Gesellschaft nach zwei sich widersprechenden, aber komplementären Logiken verstanden werden (...) Wir lehnen daher die Wahl zwischen sozialer und rassischer Frage ab. Wir lehnen sie ab, weil die sozialen Tatsachen sich nicht in den Begriffen dieses falschen Dilemmas interpretieren lassen. Wir lehnen sie ab, weil die sozialen Agenten selbst keine Gefangenen davon sind.“ (Übersetzung MM)

Konstruktion der sozialen Akteur_innen. Es gibt eine Notwendigkeit, sowohl die „*question sociale*“ als auch die „*question raciale*“ zu artikulieren, es ist wichtig, sie gemeinsam zu denken und als verbunden zu behandeln und gleichzeitig als zumindest teilweise voneinander unabhängig. Eine solche Perspektive fordert daher konsequenterweise sowohl Politiken der Umverteilung als auch der *Anerkennung*.⁴³² Und die *Umverteilung* läuft teilweise über *Anerkennung* und umgekehrt.⁴³³

Die Entstehung französischer „*politiques minoritaires*“ („Politiken der Minderheiten“) jedenfalls kann uns erlauben, die Debatte weiterzuführen, zu erneuern, eine Debatte, „*qui dépasse nos frontières entre la question sociale et la question qu'il nous faut bien désormais qualifier de raciale*.“⁴³⁴

Ein wichtiger erster Schritt in dieser Debatte wäre es, mit dem Reden über *Integration* aufzuhören. Lozès fragt, wann endlich damit aufhört wird, von Migrant_innen zu fordern, sich zu *integrieren*, und damit anfangen wird, sie zu *akzeptieren*. Per müsse aufhören, von *Integration* zu reden, da dies den Anschein erwecke, diejenigen, die die *Integration* fordern, befänden sich nicht am selben Ort und nicht in derselben Zeit, wie diejenigen, von denen *Integration* gefordert wird. Und die *Gleichheit* erst am Ende und nach Überwindung eines langen Weges und Überganges erreicht werden könne. Eines nicht-definierten Weges, wodurch eine „*inégalité à perpétuité*“ („ewige Ungleichheit“) kreiert wird. Diejenigen, die von *Integration* sprächen, hätten außerdem Schwarze und Maghrebiner_innen, ausschließlich Bilder des *étranger* im Kopf:

„Il ne s'agit de dire que, historiquement, la France n'a pas été peuplée par des Blancs. C'est un fait que nul ne peut nier. Mais aujourd'hui, il faut regarder la réalité en face. Notre pays a changé. C'est pour cela qu'il faut parler d'acceptation et non plus d'intégration. Cette position du CRAN se base sur une construction de ,l'universalisme par la reconnaissance de la différence', en rupture avec l'intégrisme républicain qui s'est constitué sous la IIIe république et qui constitue le fond culturel, à la droite comme à la gauche de l'échiquier politique. Nous voulons construire, avec l'aide de tous, un socle de valeurs partagées, non

⁴³² vgl. Fassin/Fassin 2006: 255

⁴³³ Michel Wieviorka meint in diesem Sinne, die beste Form von *affirmative action* sei, wenn sie in großem Ausmaß soziale Gerechtigkeit herstelle, die begleitet ist von Logiken der Anerkennung, in denen Partikularismen mit kulturellen Rechten ausgestattet werden, die die republikanischen Werte in keiner Weise in Frage stellen – per könne dies einen „multiculturalisme bien tempéré“ („Multikulturalismus light“) nennen. Vgl. Wieviorka

⁴³⁴ Fassin/Fassin 2007: 259: „die unsere Grenzen zwischen der sozialen Frage und der, die wir ab jetzt als rassistische Frage qualifizieren müssen, überschreitet.“ (Übersetzung MM)

*par une ,intégration’, qui est la négation de la différence, mais par la reconnaissance des différences. On passe ainsi d’une vision négative de la différence, conçue comme devant être éliminée, à une perspective réjouissante et motivante.*⁴³⁵

⁴³⁵ Lozès 2007: 57: „Es geht nicht darum, zu sagen, dass Frankreich historisch betrachtet nicht von Weißen bevölkert war. Das ist ein Faktum, das niemand leugnen kann. Aber heute müssen wir uns die Realität vor Augen führen. Unser Land hat sich geändert. Daher müssen wir von Akzeptanz, nicht mehr von Integration, sprechen. Diese Position des CRAN beruht auf einer Konstruktion des „Universellen durch die Anerkennung der Differenz“, der mit dem republikanischen Integrismus bricht, der sich in der Dritten Republik konstituiert hat und der den kulturellen Hintergrund des gesamten politischen Spektrums, links wie recht, bildet. Wir wollen mit der Hilfe aller einen Sockel gemeinsamer Werte aufbauen, aber nicht über Integration, die die Negation der Differenz ist, sondern über die Anerkennung der Differenzen. Auf diese Weise gelangen wir von einer negativen Vision der Differenz als etwas, das es zu eliminieren gilt, zu einer erfreulichen und motivierenden Perspektive.“ (Übersetzung MM)

Resumee

„Les ‚recettes miracles‘ en matière d’antiracisme n’existent pas.“⁴³⁶
Manuel Boucher

In dieser Arbeit habe ich mich mit den gegenwärtigen Debatten rund um *kulturelle Differenz* und *Assimilation*, *Rassismus* und *Nation* in Frankreich sowie mit ihren geschichtlichen, politischen und theoretischen Hintergründen auseinandergesetzt. Wenn ich etwas wirklich gelernt bzw. entdeckt habe, dann eines: Nämlich, dass die Dinge komplizierter liegen, als per glaubt und glauben möchte, und dass per, wenn in Logiken binärer Oppositionen verharrt und mit schnellen Antworten und einfachen Lösungsmodellen angerückt wird, schnell verloren ist. Die Komplexität soll aber nicht davon abhalten, genauer hinzusehen – denn genau dazu soll sie anregen. Nur mit komplizierten Antworten und der Suche nach ihnen kann per sich einer komplexen Realität annähern. Fundamentalistische, dogmatische Vereinfachungen (selbst und gerade auch in universalistisch formulierten Versionen) führen im Sinne von *self-fulfilling prophecies* zu „Kulturkriegen“. Diese Vereinfachungen gilt es zu bekämpfen – den Wind aus den Segeln holen. A propos einfache Antworten: Angesichts der jüngsten Wahlerfolge seitens rechtsextremer Parteien in Österreich gilt umso mehr, sich diesen hier und heute entgegenzustellen.

Ich habe gezeigt, dass auch das universalistische Modell der französischen Nation in der Realität nicht frei von rassistischen, sozial und ökonomisch wirksamen *ethnischen Kategorisierungen* war und ist – ob sich diese nun inoffiziell oder offiziell, institutionell oder nicht-institutionell zeigten, ob im Sonderstatus des „*indigène*“ oder der bewussten Konzentration von Immigrant_innen in Wohnblocks am Rande der Gesellschaft. Dass Frankreich als Staatsnation also dennoch ein Verständnis von einer homogenen „Gemeinschaft als/des Volk/es“ zu Grunde liegt, und dass der Ausschluss ein wesentliches Element der universalistisch revolutionären Logik darstellt – dieser *Universalismus selbst ein Rassismus* ist. Dass das Menschenrecht an die Nationalität gekoppelt wurde. Dass die Konstitution der Nation abhängig von der Konstitution des „*étranger*“ war und mit zunehmender

⁴³⁶ Bouchet 2005: 19: „In Sachen Antirassismus existieren keine ‚Patentrezepte‘.“

Institutionalisierung der sozialen Beziehungen in der bürgerlichen Demokratie diese Unterscheidung nach Staatsangehörigkeit an enormer Bedeutung gewann.

Ich habe aufzudecken versucht, wie leichtfertig *Universalismus* und *Kolonialismus* eine Verbindung eingingen – der eine den anderen deckte – und den Kern des französischen Nationsverständnisses darstellen. Inwiefern *Laizismus*, allgemeine Schulpflicht und zivilisatorische Mission zusammengehören. Wie das *Empire* der Republik, die mit ihrem Mangel an „Bürger-Produzenten“ an eine Grenze stieß, einen Migrationsraum zur Beschaffung von kostenloser und billiger Arbeitskraft schuf. Und dass die Aufarbeitung der *kolonialen Vergangenheit*, koloniale Unterdrückung und Ausbeutung bis hin zur Sklaverei, in Frankreich bis vor kurzem vollkommen außer Acht gelassen wurde.

Ich habe aufgezeigt, dass es wichtig ist, mit dem Dogma des französischen *creuset* zu brechen, insofern als es sich dabei um einen Mythos handelt, der besonders auch in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg vorangetrieben wurde. Dass die Rede vom „Scheitern des republikanischen Integrationsmodells“ von rechter Seite dazu verwendet wird, um die Nicht-Assimilierbarkeit von, sagen wir, Afrikaner_innen mit ihren „fremden Lebensweisen“ zu unterstreichen, sollte nicht davon abhalten in anti-rassistischer Absicht zu sagen, dass es gescheitert ist, und genau dadurch die „Assimilationsmaschine“ in Frage zu stellen.

Ich habe weiters argumentiert, dass es wenig Sinn ergibt, in schwarz-weiß zu denken – gerade auch in der Einteilung des (französischen) politischen Spektrums in *links* und *rechts* in Bezug auf Fragen zu Nationalität, Immigration und kultureller Differenz. Denn die Antworten fallen oftmals allseits gleich aus, weil sich die „republikanische Ideologie“ durch das gesamte Spektrum zieht. Dass diese Ideologie auch der französischen Antirassismusbewegung innewohnt, die sich in der Formulierung ihrer Argumente nur schwer von den Diskursen der *Neuen Rechten* (die zumindest in Frankreich so neu vielleicht gar nicht sind) abgrenzen kann. Allerdings kann meines Erachtens der Antirassismus aber sicherlich nicht, wie Taguieff argumentiert, auf die „mimetische Rivalität“ zum Rassismus reduziert werden.

Tatsache ist, dass die Verfechter_innen einer universalistischen Konzeption der Republik – wie Taguieff – gegenüber jenen von kultureller Differenz oft *heterophob* sind in ihren Ausführungen – entweder offen rassistisch sind oder zumindest den Theorien von „kulturellen Redner_innen“ mit Missachtung bzw. Nichtbeachtung begegnen. Den Verteidigungen liegt bei genauerer Betrachtung ein zutiefst starres Kulturverständnis zu Grunde – darauf baut die Verteidigung auf – das nur die eine, „alte“ Alternative zulässt: *Differenz* oder *Assimilation*. Jedes Infragestellen von Assimilation wird in diesem Verständnis als subversiv, als „partikularistischer Angriff auf die Republik der Gleichheit“ abgetan. In diesem Verständnis impliziert ist, dass *Fremdheit selbst eine Form von Devianz* darstellt, die ausgelöscht werden muss. Die Diskussion um das *Recht auf Differenz* in der Art, in der sie in Frankreich geführt wurde und wird, verstellt jedoch den Blick auf die Realität. Eine Realität der Diskriminierungen. Die universalistische Verteidigung impliziert auch, dass Diskriminierungen ein notwendiges, der „Republik der Gleichheit“ inhärentes Übel darstellen, gegen das nicht gezielt vorgegangen werden darf, weil das die Idee der Republik zerstören würde. Im Jahr 2158 werden sie vielleicht von selbst verschwunden sein?

In den letzten Jahren sind in Frankreich Gruppen und Bewegungen entstanden – im Detail habe ich mich mit dem CRAN auseinandergesetzt –, deren Mitglieder nicht 150 Jahre warten wollen bis sie gleich behandelt werden. Sie treten aktiv gegen Diskriminierungen auf Grund von Herkunft und Hautfarbe auf. Ich habe mich mit ihren Forderungen nach realer Gleichheit auseinandergesetzt. Diese Forderung umfasst auch die Aufarbeitung der geteilten kolonialen Geschichte, um gemeinsam (neue) Geschichte schreiben zu können, gemeinsam vor Ort, hier und jetzt. Daran gekoppelt ist die Forderung nach mehr, nach gleicher Repräsentation. Diese Gruppen gehen nicht von einem starren Kulturkonzept aus, das *Kultur als Schicksalsgemeinschaft* oder *Essenz* definiert (wie das oben genannte Universalist_innen tun – letztendlich beschreibt das ihre eigene Essenzverhaftetheit), sondern dass sich in den französischen Kämpfen gegen Diskriminierung eine neue Logik offenbart – nämlich die „minoritäre Logik“. Weniger um Anerkennung der Differenz, wie es identitärer Logik entspräche, geht es, als um das *Erkennen der Diskriminierung*. Anerkennung, um sie auszulöschen. Diese Anerkennung

bringt das „*minoritäre Paradoxon*“ mit sich, dass die Kategorisierungen, die bekämpft und langfristig ausgelöscht werden sollen, kurzfristig bestätigt werden. *Differenz wird also bestätigt, allerdings in der Sorge um Gleichheit* – besonders bei Maßnahmen von *affirmative action* zeigt sich dieses Paradoxon deutlich. Auch können Maßnahmen der *affirmative action* für eine Zeit lang wichtige Ziele erreichen, dann wieder nutzlos sein. Sie bedürfen ständiger Reevaluation und Rekontextualisierung.

Maßnahmen von *affirmative action* können schnell in ein Fahrwasser der Bestätigung *meritokratischer Gesellschaftsordnung* kommen, dann, wenn einzelne Mitglieder einer bis dahin benachteiligten Gruppe den Aufstieg schaffen und befördert werden, während der große Rest weiterhin benachteiligt bleibt. Darauf bezieht sich auch die allgemeinere Kritik gegenüber *Promotor_innen der kulturellen Vielfalt*, nämlich dass diese mit ihren Thesen den Blick auf die wesentliche, die *Klassenfrage*, verstellen, dass sie die sozialen Beziehungen ethnisieren und damit entpolitisieren. Wir sollten jedoch auch bedenken, dass sich die „*Rassenfrage*“ nicht so einfach auf die Klassenfrage reduzieren lässt, auch wenn sich die zwei oft überschneiden und korrelieren. Das bedeutet nicht, dass es nicht ungemein wichtig ist, beide im selben Atemzug zu formulieren. Der *Kampf gegen Diskriminierungen* aufgrund von Herkunft ist *nicht exklusiv* – am besten wäre es, wenn er sich gleichzeitig für *Umverteilung* in großem Ausmaß einsetzt. Der *Kampf um Anerkennung* kann und soll mit dem *Kampf um Umverteilung* aufs Engste verknüpft werden. Im elitären Frankreich muss es darum gehen, die Privilegien einer kleinen Gruppe zu entwenden und für Umverteilung auf breiter Basis zu kämpfen. Dazu gehört auch, damit aufzuhören, von „*unruhigen Jugendlichen*“ zu reden und die Probleme auf „*familiäre Generationenkonflikte*“ oder „*Probleme der Selbstreflexion*“ zu reduzieren und dadurch zu entpolitisieren. Dazu gehört aber genauso auch, damit aufzuhören, von *Integration* zu sprechen, als bewohnten diejenigen, die *Integration* fordern und diejenigen, von denen sie gefordert wird, nicht denselben Raum.

Danksagung

Zuerst möchte ich meiner Betreuerin *Mona Singer* ganz herzlich danken. Für das Hinter-mir-Stehen. Für die Seminare, insbesondere jene, in denen ich Tutor war, die mir sowohl akademisch als auch bio- und geografisch neue Horizonte eröffneten. Ebenso allen Teilnehmer_innen des Diplmand_innenseminar für ihre wichtigen Tipps und Hilfestellungen, die sie mir entgegengebracht haben.

Zweitens, ganz zentral, meinem guten Freund *Eric Balima*. Ohne ihn wäre ich weder darauf gekommen, im Rahmen des Erasmus-Programms nach Frankreich zu gehen, noch auf mein Arbeitsthema. Und dafür, dass er mich in einer sehr entscheidenden Lebensphase begleitete – und das aushielte.

Meinem engmaschigen, fünfköpfigen „Patchwork“, das mich immer unterstützte und sehr wichtig ist: Meinen drei Eltern *Eva Male* (der humoristischen Reisenden) – besonders auch für Lektorat und Korrekturen!!! –, *Michael Spatt* (dem ernsthaften Skeptiker) und *Theresa Spatt-Ruckenbauer* (der pragmatischen Träumerin) meinen beiden Schwestern *Pauline* und *Antonia*.

Danke auch dem großen „Patchwork“ *Male, Spatt, Ruckenbauer, Stengl und Streissler* für seine Unterstützung – hervorzuheben die französische Tante *Johanna*, die den Enkel oftmals verwöhnenden Großeltern *Helga, Elisabeth* und *Josef*, und die den Neffen animierenden *Josef* (der Professor) und *Vroni* (die offene Kritikerin).

Und dem „Extrapatch“ *Clara* und *Susanne*, letzterer auch für den sanften Druck (25 Seiten die Woche...) und der allgemeinen Schreibermutigung.

Danke meinen lieben Freund_innen, die Auseinandersetzungen prägen mich vielfach. Hier sind im Speziellen zu nennen *Sportfreund Andi, Hin und mitreißende Babsi* (Bibliothèque Nationale, Pariser Nächte und so!), *Stimmhafte Franziska, Kritische Leni, Reibebaum Toni und Intensiver Xandi*, mein Pariser Trio *Anna, Elisa, Saara* sowie meine zwei Unifixsterne *Chadia*, die Pragmatikerin, und *Hetsch*, das dekonstruktivistisch-queere, Welt verbessernde Perlhuhn: Nilpferd drückt dich (nicht)!

Annick Sjögren, die mir einen Teil ihrer Bibliothek mit auf die akademische Reise gab.

Jean-François Laé und *Véronique Petit* der Université Paris8 Vincennes–St. Denis in Frankreich, die mich ebenfalls beide sehr ermuntert haben, an dieser Arbeit zu schreiben. Ein extra Dank an *Nicole Blondeau* für ihre Interpretation *Der unerträglichen Leichtigkeit des Seins* (Kundera), durch die ich zu meiner kommen konnte.

Danke noch einmal Euch allen – auch fürs Aus- und Durchhalten!

Remerciements

Je voudrais avant tout, profondément remercier ma directrice de recherche, *Mona Singer*, pour ses encouragements et son soutien. Je la remercie pour tous ses séminaires auxquels j'ai eu l'occasion d'assister, notamment comme tuteur, car ces derniers m'ont donné de nouvelles perspectives – académiquement, mais aussi biographiquement et géographiquement. Mes pensées vont également à tou_te_s les participant_e_s du séminaire de recherche pour leurs précieux conseils.

Tout aussi important, mon cher ami *Eric Balima*, sans lequel je n'aurais jamais eu l'idée ni de venir en France dans le cadre du programme européen *Erasmus* ni de travailler sur ce sujet de mémoire. Eric a toujours été et reste présent à mes côtés dans cette phase bien décisive de ma vie.

Je remercie par ailleurs mon étroit « patchwork » qui m'a toujours soutenu et me soutient encore : Mes trois parents, dont *Eva Male* (la voyageuse humoriste) notamment pour la relecture et la correction de mon mémoire !!!, *Michael Spatt* (le sceptique sérieux) et *Theresa Spatt-Ruckenbauer* (la reveuse réaliste) ainsi que mes deux sœurs, *Pauline* et *Antonia*.

Les encouragements et les écoutes de mon « patchwork » élargi ont toujours été constants et précieux. Il en a été ainsi de mes grands-parents, oncles, tantes, cousins et cousines *Male, Spatt, Ruckenbauer et Streissler* – avec une pensée particulière pour *Johanna*, la tante française, *Helga, Elisabeth* et *Josef*, les grands-parents qui gâtent souvent leur petit-fils, *Josef* (le professeur) et *Vroni* (la critique ouverte) qui encouragent leur neveu.

L'«extrapatch» de *Clara* et *Susanne* a été décisif. Ainsi est-il de la pression amicale de Susanne à rédiger ce mémoire (25 pages par semaine...).

Mes discussions amicales m'ont beaucoup inspiré et je ne peux manquer de citer *Andi, Babsi, Franziska, Leni, Toni* et *Xandi*, le trio parisien - *Anna, Saara, Elisa* - ainsi que mes deux étoiles de la fac *Chadia*, la pragmatique, et *Hetsch*, la réformatrice queer et deconstructionniste du monde. Merci.

Je voudrais particulièrement souligner les qualités de *Annick Sjögren* qui m'a offert une partie de sa bibliothèque dont j'ai pu tirer le meilleur partie pour la rédaction de mon mémoire.

Jean-François Laé et *Véronique Petit* de l'Université Paris8 Vincennes–St. Denis en France m'ont aussi beaucoup encouragé à travailler sur ce projet de mémoire. Enfin, je dois beaucoup à *Nicole Blondeau* pour son interprétation de *l'insoutenable légèreté de l'être* (Kundera) à travers laquelle j'ai pu me retrouver.

Merci encore une fois à vous tou_te_s!

Literaturverzeichnis

- AMSELLE, Jean-Loup (2003): *Affirmative Exclusion: cultural pluralism and the rule of custom in France*. Ithaca, NY, USA: Cornell University Press, Sage House.
- ANDERSON, Benedict (1991): *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London, Britain: Verso.
- ARENDT, Hannah (1991): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München: Piper. (Originalausgabe 1951, „The Origins of Totalitarianism“, New York.)
- BALIBAR, Étienne (1988): *La forme nation: histoire et idéologie*. In: Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel (1988): Race, nation, classe. Les identités ambiguës. Paris: La Découverte. S. 117-143
- BALIBAR, Étienne (1993): *Die Grenzen der Demokratie*. Hamburg: Argument-Verlag.
- BALIBAR, Étienne (2006): *Ist der Rassismus ein Universalismus?* In: Balibar, Étienne (2006): Der Schauplatz des Anderen. Formen und Grenzen der Zivität. Hamburg: Hamburger Edition. S. 229-243.
- BALKE, Friedrich (Hrsg.) (1993): *Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- BAUMAN, Zygmunt (2008): *Flüchtige Zeiten. Leben in der Ungewissheit*. Hamburg: Hamburger Edition.
- BIELEFELD, Ulrich (1998) (Hrsg.): *Das eigene und das Fremde: neuer Rassismus in der alten Welt?* Hamburg: Hamburger Edition.
- BLANCHARD, Pascal/BANCEL, Nicolas/LEMAIRE, Sandrine (Hrsg.) (2005): *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*. Paris: Éditions La Découverte.
- BOUCHET, Manuel (2005) (Hrsg.): *Discriminations et ethnicisation. Combattre le racisme en Europe*. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube.
- CHICAGO CRITICAL STUDIES GROUP (1994): *Critical Multiculturalism*. In: David Theo Goldberg (Hrsg.) (1994): Multiculturalism. A Critical Reader. Oxford, UK – Cambridge, MA: Basil Blackwell.
- CITRON, Suzanne (1991): *Le Mythe Nationale: L'histoire de France en question*. Paris: Les Éditions Ouvrières. EDI (Études et documentation internationales).
- DINER, Dan (1993): *Nationalstaat und Migration. Zu Begriff und Geschichte*. In: Balke, Friedrich (Hrsg.) (1993): Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern. Frankfurt/Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag. S. 21-40.
- DORAN, Meredith Christine (2002): *A Sociolinguistic Study of Youth Language in the Parisian Suburbs: Verlan and Minority Identity in Contemporary France*. Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University, NY.

- DOYTCHEVA, Milena (2005): *Le multiculturalisme*. Paris: La Découverte.
- DUBET, François (1993): *Integration, Assimilation, Partizipation*. In: Balke, Friedrich (Hrsg.) (1993): Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag. S. 103-118.
- EAGLETON, Terry (2001): *Was ist Kultur? Eine Einführung*. München: Verlag C.H. Beck.
- ELIAS, Norbert (1994): *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ERBA, Salvator (2007): *Une France pluriculturelle. Le débat sur l'intégration et les discriminations*. Paris: Librio.
- FALL, Mar (2005): *Le destin des Africains noirs en France. Discriminations, Assimilation, Repli Communautaire*. Paris: L'Harmattan.
- FASSIN, Didier/FASSIN, Eric (Hrsg.) (2006): *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*. Paris: La Découverte.
- FASSIN, Eric (2006a): *Aveugles à la race ou au racisme? Une approche stratégique*. In: Fassin, Didier/Fassin, Eric (Hrsg.) (2006): *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*. Paris: La Découverte. S. 106-130.
- FASSIN, Eric (2006b): *The Black Minority in France – Visible and Invisible*. Überarbeitete Version eines Papers, das auf folgender Konferenz präsentiert wurde: Race After the Riots in France. AAA Meetings, San José, CA, am 17. 11. 2006.
- GELLNER, Ernest (1991): *Nationalismus und Moderne*. Berlin: Rotbuch-Verlag.
- GRANDMAISON, Olivier Le Cour (2006): *passé colonial, histoire et „guerre des mémoires“*. In: Multitudes26. postcolonial et politique de l'histoire. Nr.26. Herbst 2006. Montigny le Bretonneux: Association Multitudes. En collaboration avec les éditions Amsterdam.
- GUILLAUMIN, Colette (2002): *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Paris: Editions Gallimard.
- GUEYE, Abdoulaye (2006): *De la diaspora noire: enseignements du contexte français*. In: Revue Européenne des Migrations Internationales. Volume 22/Nr.1. 2006. Poitiers: REMI (AEMI).
- HALL, Stuart (1994): *Neue Ethnizitäten*. In: *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument-Verlag.
- HALL, Stuart (2004): *Die Frage des Multikulturalismus*. In: Ideologie, Identität, Repräsentation. Hamburg: Argument-Verlag.
- HOWE, Stephen (2002): *Empire. A very short introduction*. Oxford, USA: Oxford University Press.
- HUNTINGTON Samuel P. (1993): *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York, NY: Simon & Schuster.

- JANDI, Lisa (2006): *Vom „roten Gürtel“ zum „braunen Gürtel? Rechtsextremismus in den Pariser Vorstädten*. Berlin: Verlag Walter Frey.
- KELMAN, Gaston (2005): *Au-delà du Noir et Blanc*. Paris: Editions Max Milo.
- KEPPEL, Gilles (1993): *Zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft. Zur gegenwärtigen Lage der Muslime in Großbritannien und Frankreich*. In: Balke, Friedrich (Hrsg.) (1993): Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern. Frankfurt/Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag. S. 89-102.
- KLUGE, Friedrich (2002): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin/New York: De Gruyter. (24. Auflage.)
- KRISTEVA, Julia (1990): *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KYMLICKA, Will (2005): *Multikulturelle Staatsbürgerschaft*. In: Allolio-Näcke, Lars/Kalscheuer, Britta/Manzeschke, Arne (Hrsg.): Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz. Frankfurt/Main-New York. S.157-185.
- LAPEYRONNIE, Didier (2005): *La banlieue comme théâtre colonial, ou la fracture coloniale dans les quartiers*. In: Blanchard, Pascal et al. (Hrsg.) (2005): La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial. Paris: Éditions La Découverte. S. 209-218.
- LOZÈS, Patrick (2007): *Nous, les Noirs en France*. Paris: Danger Public.
- LLOYD, Catherine (1998): *Discourses of antiracism in France*. Aldershot: Ashgate.
- LUDWIG, Katharina (2007): *Citoyen Sans-Papiers? Agency irregulärer MigrantInnen in der europäisch-französischen Migrationspolitik. Eine diskurstheoretische Perspektive*. Diplomarbeit zur Erlangung des Magistratgrades der Philosophie an der Fakultät für Sozialwissenschaften der Universität Wien.
- MARTINIELLO, Marco/SIMON, Patrick (2005): *Les enjeux de la catégorisation. Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoires*. In: Revue Européenne des Migrations Internationales. Volume 21/Nr.2. 2005. Poitiers: REMI (AEMI).
- NOBLET, Pascal (2005): *Lutte contre les discriminations, différencialisme et mouvement social*. In: Bouchet, Manuel (2005) (Hrsg.): *Discriminations et ethnicisation. Combattre le racisme en Europe*. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube.
- NOIRIEL, Gérard (1988): *Le creuset français. Histoire de l'immigration XIXe - XXe siècle*. Paris: Éd. du Seuil.
- NOIRIEL, Gérard (1992): *Population, immigration et identité nationale en France XIXe - XXe siècle*. Paris: Hachette Supérieur.
- NOIRIEL, Gérard (2001): *État, nation et immigration: vers une histoire du pouvoir*. Paris: Belin.
- RENAN, Ernest (1993): *Was ist eine Nation?* In: Jeismann, Michael/Ritter, Henning (Hrsg.): Grenzfälle : über neuen und alten Nationalismus. Leipzig: Reclam.

- SCHIFFAUER, Werner (1993): *Die civil society und der Fremde*. In: Balke, Friedrich (Hrsg.) (1993): Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag. S. 185-199.
- SCHNAPPER, Dominique (1994): *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*. Paris: Gallimard.
- SENGHOR, Richard (2006): *Le surgissement d'une „question noire“ en France*. In: Esprit. Revue Internationale. Nr. 321. Jänner 2006.
- SENNETT, Richard (2004): *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannie der Intimität*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- SINGER, Mona (1997): *Fremd. Bestimmung: zur kulturellen Verortung von Identität*. Tübingen: edition diskord.
- SILVERMAN, Maxim (1994): Rassismus und Nation : *Einwanderung und die Krise des Nationalstaats in Frankreich*. Hamburg: Argument-Verlag.
- TAGUIEFF, Pierre-André (1998): *Die ideologischen Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus*. In: Bielefeld, Ulrich (Hrsg.): Das eigene und das Fremde: neuer Rassismus in der alten Welt? Hamburg: Hamburger Edition. S. 221-268.
- TAGUIEFF, Pierre-André (2000): *Die Macht des Vorurteils. Der Rassismus und sein Double*. Hamburg: Hamburger Edition.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1988): *La construction des peuples: racisme, nationalisme, ethnicité*. In Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel (1988): Race, nation, classe. Les identités ambiguës. Paris: La Découverte. S. 95-116.
- WEIL, Patrick (2005): *La République et sa diversité. Immigration, intégration, discriminations*. Paris: Editions du Seuil et La République des Idées.
- WELSCH, Wolfgang (1992): *Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen*. Information Philosophie, 20 (1992) 2.
- WIHTOL DE WENDEN, Catherine (1998): *Changing Representations of the Other in France: The Mirror of Migration*. In: Bauböck, R./Rundell, J. (Hrsg.): Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship. Aldershot: Ashgate.
- WIHTOL DE WENDEN, Catherine (1992): *Fragen der citoyenneté*. In: Kalpaka, Annita (Hrsg.) (1992): Rassismus und Migration in Europa: Beiträge des Kongresses „Migration und Rassismus in Europa“, Hamburg, 26. bis 30. September 1990. Hamburg: Argument-Verlag.
- WIEVIORKA, Michel (2003): *Kulturelle Differenzen und kollektive Identitäten*. Hamburg: Hamburger Edition HIS.
- WIEVIORKA, Michel (1992): *La France raciste*. Paris: Éditions du Seuil.
- WIEVIORKA, Michel (2005): *Reconnaissance culturelle, inégalités sociales et racisme. Analyser pour mieux agir*. In: Bouchet, Manuel (2005) (Hrsg.): *Discriminations et ethnicisation. Combattre le racisme en Europe*. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube.

ZIZEK, Slavoj (2001): *Die repressive Toleranz des Multikulturalismus*. In: *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Wien: Passagen Verlag. S. 69-80.

Verwendete Internetquellen

ACADEMIE FRANÇAISE (2008): *François Mauriac*. <http://www.academie-francaise.fr/immortels/base/academiciens/fiche.asp?param=562> am 27. 05. 2008.

ASSEMBLÉE NATIONALE (2008a [1905]): *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État*. <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp#loi> am 28. 06. 2008

ASSEMBLÉE NATIONALE (2008b): *La citoyenneté politique des femmes*. http://www.-assemblee-nationale.fr/histoire/femmes/citoyennete_politique_PARITE.asp am 20. 09. 2008

ASSEMBLÉE NATIONALE (2008c): *La Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789*. <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp> am 19.05.2008

BALIBAR, Étienne (2007): *Universalism*. <http://translate.eipcp.net/transversal/0607/balibar/de> am 10. 07. 2008

BUDEN, Boris (2008): *Übersetzung ist unmöglich. Fangen wir also an*. Übersetzt von Hito Steyerl. <http://translate.eipcp.net/transversal/1206/buden/de> am 9.4.2008

COLLECTIF DOM (2008): www.collectifdom am 20. 09. 2008

COLLECTIF LES MOTS SONT IMPORTANTS (2008): *Nous sommes les indigènes de la République! Appel pour des Assises de l'anti-colonialisme post-colonial*. http://lmsi.net/article.php3?id_article=336 (16. 01. 2005) am 16. 09. 2008.

THE EUROPEAN AGENCY FOR FUNDAMENTAL RIGHTS (FRA) (2008): unter: <http://fra.europa.eu/fra/index.php> am 23. 09. 2008

ÉLYSÉE – PRÉSIDENCE DE LA RÉPUBLIQUE (2008): *Erklärung der Menschen und Bürgerrechte*. http://www.elysee.fr/elysee/allemand/die_institutionen/die_grund%20tex-te/erklarung_der_menschen_und_burgerrechte/erklarung_der_menschen_und_burgerrechte.20609.html am 1.11.2008

FERRY, JULES (2008 [1885]): *Les fondements de la politique coloniale*. Rede gehalten vor der Abgeordnetenkammer am 28.07.1885; Protokoll auf <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/Ferry1885.asp> am 12.05.2008.

GRANGER, Anne Marie (2007): „*Nous aussi des citoyennes*“. *Les femmes dans la Révolution française de 1789*. http://www.lcr-lagauche.be/cm/index.php?view=article&id=795%3Aqnoous-aussi-des-citoyennesq-les-femmes-dans-la-revolution-francaise-de-1789&Itemid=53&option=com_content am 12.08.2008.

HERRMANN, Steffen Kitty (2008): *Performing the Gap - Queere Gestalten und geschlechtliche Aneignung*. <http://www.gender-killer.de/wissen%20neu/texte%20queer%20kitty.htm> am 12.3.2008.

LE CRAN (2008) <http://www.lecran.org> am 20. 09. 2008

LE CRAN (2008): *Foire Aux Questions*. <http://www.lecran.org/articles/foire-aux-questions,6,1,17.html> am 26. 09. 2008

LÉGIFRANCE (2008a): *La Constitution du 4 octobre 1958*. <http://www.legifrance.gouv.fr/html/constitution/constitution2.htm> am 19.05.2008

LÉGIFRANCE (2008b): *Le Code Civil*. <http://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do?cidTexte=LEGITEXT000006070721&dateTexte=20080121> am 02. 10. 2008

L'HISTOIRE EN LIGNE (2008): Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne. <http://www.histoire-en-ligne.com/spip.php?article154> am 17. 7. 2008

MUSÉE DU QUAI BRANLY (2008): *Musée du Quai Branly – là où dialoguent les cultures*. <http://www.quaibranly.fr/fr/> am 17. 09. 2008 unter

N.N. (2008a): *A Neuilly, le «gotha» squatte les HLM*. Artikel erschienen in *Libération* am 25. 01. 2008, <http://www.liberation.fr/actualite/societe/306143.FR.php> am 10. 04. 2008.

N.N. (2008b): *Léon Blum*. http://de.wikipedia.org/wiki/L%C3%A9on_Blum am 27. 05. 2008.

N.N. (2008c): *Logements sociaux : Neuilly, mauvais élève*. http://www.challenges.fr/20080213.CHA7526/logements_sociaux_neuilly_2e_plus_mauvais_eleve.html am 10. 04. 2008.

N.N. (2008d): *Semipräsidentielles Regierungssystem*. http://de.wikipedia.org/wiki/Semipr%C3%A4sidentielles_Regierungssystem am 12. 05. 2008.

N.N. (2008e): *Indigènes – le film*. Regisseur: Rachid Bouchareb. <http://www.indigenes-lefilm.com> am 16. 09. 2008.

POSSELT, Gerald (2003): *Die différence kommentiert*. http://differenzen.univie.ac.at/bibliografie_literatursuche.php?sp=185 (6. 10. 2003) am 18. 09. 2008.

SERAFINI, Tonino (2008): *Sarkozy, donneur de leçons sur le terrain des HLM!* Artikel erschienen in der Libération. <http://gerardsebaoun.canalblog.com/archives/2005/10/08/875142.html> (08. 10. 2005) am 10.04.2008.

SIMON, Patrick (2007a): *Le rôle des statistiques dans la transformation du système de discrimination*. <http://seminaire.samizdat.net/spip.php?article113> (4. 11. 2005) am 3.8.2007.

SIMON, Patrick (2007b): *Qu'est-ce qu'une politique contre les discriminations?* <http://seminaire.samizdat.net/spip.php?article112> (13.5.2006) am 3. 8. 2007.

SIMON, Patrick (2007c): *Une question de la seconde génération en France. Le rôle de l'école dans la formation d'une identité minoritaire* <http://seminaire.samizdat.net/spip.php?article114>. (4. 11. 2005) am 3. 8. 2007.

TAGUIEFF, Pierre-André (2008): *Universalisme et Racisme évolutionniste: le dilemme républicain hérité de la France coloniale*. In: Hommes et Migrations. Première revue française des questions d'immigration. *Imaginaire colonial: figures*

de l'immigré. Nr.1207, Mai/Juni 1997. Unter: <http://www.hommes-et-migrations.fr/articles/1207/1207a.html> am 13. 09. 2008.

Zitierter Film

Kassovitz, Mathieu (Regisseur) (1995): *La Haine*. Frankreich (Produktionsland).

Zitiertes Lied

Bent, Amel (Interpretin) (2007): *Nouveau Français*. Frankreich (Produktionsland): Jivepic Group (Label). Text unter: <http://musique.ados.fr/Amel-Bent/Nouveau-Francais-t154960.html> am 12. 09. 2008

Zitierte Radiosendung

Woller, Hans (2006): *Französische Kolonialvergangenheit*. Journal Panorama, ausgestrahlt auf Ö1 am 27.02.2006.

Abstract

In ***difféRANCE – Über Differenz und Assimilation, Rassismus und Nation. Zur Ungleichheitsdebatte in Frankreich*** beschäftige ich mich mit den Komplikationen, die dann auftreten, wenn die in der französischen Verfassung verankerte *Gleichheit* aller Bürger_innen vor dem Gesetz dahingehend ausgelegt wird, dass über existierende Diskriminierungen und Ungleichbehandlungen auf Grund von Herkunft oder Hautfarbe nicht gesprochen und keine Statistiken geführt werden dürfen. Die implizite Logik dahinter ist: Das öffentliche Darüber-Reden spielt sich mit dem Gleichheitsgrundsatz, die Diskriminierungen selbst jedoch nicht. Widerständische Gruppen, die sich in den letzten Jahren verstärkt formierten, um diesen Widerspruch zu thematisieren und die mit einer *Anerkennung von Differenzen* für die Bekämpfung der Diskriminierungen plädieren, lastet sofort etwas Subversives, Kommunitaristisches, gegen die Prinzipien der französischen Revolution und die universellen Werte der Republik Gerichtetes an. Das Wahlangebot – heute wie einst – lautet: *Assimilation* oder *Differenz*. Die „émeutes“ im November 2005 als Impuls nehmend geht es mir um eine Entflachung des Diskurses. Ich setze mich damit auseinander, auf welchen Widersprüchen und Geschichten das „französische Nationsmodell“ aufbaut. Wie *Assimilation* im klassischen Einwanderungsland Frankreich die Identität der *étrangers* (u.a. der Sklav_innen aus den Kolonien) produzierte, die wiederum für Frankreich (Waren, Dienstleistungen wie nationale Identität) produzierten. Ich lege dar, dass ein Verharren in nationalen Modellen basierend auf *ius soli* vs. *ius sanguinis* theoretisch wenig weiter hilft. Ich zeige auf, dass weder das Beharren auf einem „republikanischen Integrationsmodell“ mit der einhergehenden kategorischen Ablehnung eines „anglo-amerikanischen Multikulturalismus“ als Entweder-Oder den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen in Frankreich gerecht werden kann, d.h. in dieser Gesellschaft mehr Gerechtigkeit erzeugen kann. Gerechtigkeit, das bedeutet auch, zu akzeptieren, dass die Gesellschaft vielleicht „anders“ aussieht und zusammengesetzt ist, als das (scheinbar) früher der Fall war, sowie für eine Repräsentation dieser Neuzusammensetzungen zu sorgen. Es bedeutet, sie in ihrer Unabgeschlossenheit und Komplexität zu betrachten. In dieser Arbeit demonstriere ich, dass nicht jedem Aufzeigen von und Auftreten gegen Ungleichheiten und Diskriminierungen eine kulturessentialistische Bekundung zu Grunde liegt; dass diese starre Konzeption von Kultur, die den „Kulturkrieg“ überhaupt erst ermöglicht, und die den Gruppen, die das (Integrations-)System in Frage stellen, seitens universalistischer Verteidiger_innen der Republik pauschal unterstellt wird, letztendlich deren eigene Essenzverhaftetheit in Szene setzt. Ich leiste in dieser Arbeit vorsichtige Übersetzungsarbeit und zeige durch eingehende Auseinandersetzung auf, dass komplexen gesellschaftlichen Realitäten sich auf entsprechende Art und Weise angenähert werden muss. In Kontext gesetzt zu *Nationalismus* und *Rassismus*, die wiederum als engste, sich gegenseitig konstituierende Verbündete betrachtet werden müssen. Es gilt, aus dichotomen Denkverhältnissen auszusteigen und solcherart konstruierte Modelle aufzubrechen, um daraus die besten Versatzstücke zu nehmen und zu etwas Neuem, Anderem zusammenzusetzen. Verschiedene Maßnahmen – wie *affirmative action* – sollten nicht kategorisch ausgeschlossen, müssen jedoch sicherlich genauer Evaluation unterzogen werden, um eine gerechtere Gesellschaft zu schaffen, der *Kampf um Anerkennung* und des Erkennens von Diskriminierungen sollte jedenfalls nicht den *Kampf um Umverteilung* außer Blickes rücken, eher sollten die zwei Perspektiven engstens verknüpft werden. Ein erster, simpler Schritt in Richtung *Anerkennung* wäre es bereits, endlich damit aufzuhören, von *Integration* so zu sprechen, als bewohnten diejenigen, die *Integration* fordern und diejenigen, von denen sie gefordert wird, nicht denselben Raum.

Lebenslauf

Matthias Male, Bakk. phil.

Geboren am: 21. 09. 1983 in Wien, Österreich
Staatsbürgerschaft: Österreich

(AUS-) BILDUNG

10/2006 – 11/2008	Magisterstudium der Soziologie am Institut für Soziologie an der <i>Universität Wien</i> (Geistes- und kulturwissenschaftlicher Studienzweig)
Sommersemester 2008	Tutorium im Rahmen des Seminars „Die multikulturelle Frage: Politik der Identität, Differenz und Anerkennung.“ am Institut für Philosophie und Bildungswissenschaften LV-Leitung: Ao.Univ.Prof. Dr. Mona Singer
09/2006 – 07/2007	Studienaufenthalt in Frankreich im Rahmen des europäischen Studierendenaustauschprogrammes Erasmus an der <i>Université Paris08- Vincennes/St. Denis</i>
10/2003 – 06/2006	Bakkalaureatsstudium der Soziologie am Institut für Soziologie an der <i>Universität Wien</i>
Sommersemester 2006	Tutorium im Rahmen des Seminars „Postkoloniale Wissenschaftskritik und -theorie: Eurozentrismus und westliche Wissenschaft.“ am Institut für Philosophie und Bildungswissenschaften LV-Leitung: Ao.Univ.Prof. Dr. Mona Singer
07/2002 – 09/2003	Leistung eines Gedenkdienstes (Zivilersatzdienstes nach § 12b ZDG) am <i>Leo Baeck Institute</i> in New York, USA, einem Forschungsinstitut zur Erforschung und Dokumentation des deutschsprachigen Judentums. Meine Tätigkeiten in der <i>Austrian Heritage Collection</i> umfassten u.a. die Kontaktaufnahme mit österreichisch-jüdischen Emigrant_innen per Fragebogen, die Auswertung der Fragebögen, die Arbeit im Archiv, das Verwalten einer Datenbank, das Führen von oral-history Zeitzeug_innen-interviews.
06/2002	Matura und Abgang vom BG VIII (AHS), Jodok-Fink-Platz 2, 1080 Wien
	Auslands(schul)jahr in Washington, D.C., USA
09/1999 – 06/2000	Besuch des BG VIII (AHS), Jodok-Fink-Platz 2, 1080 Wien.
09/1994 – 06/2002	Besuch der Volksschule, Zeltgasse 7, 1080 Wien
09/1990 – 06/1994	