

RECHTSPOPULISMUS ALS MYTHOLOGISCHE KRISENDEUTUNG

Universität Hamburg

Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften

Dissertation

Zur Erlangung der Würde des Doktors der Wirtschafts- und
Sozialwissenschaften

(gemäß der Promotionsordnung vom 18. Januar 2017)

vorgelegt von

Leo Roepert

aus Nürnberg

Eingereicht am 22. Januar 2020

Vorsitzender der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Sighard Neckel

Erstgutachter:

Prof. Dr. Frank Adloff

Zweitgutachter:

Prof. Dr. Wolfgang Menz

Datum der Disputation:

18. März 2020

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	9
1.1	Der Aufstieg des Rechtspopulismus	9
1.2	Aufbau der Argumentation	11
2	Die sozialwissenschaftliche Debatte um den Rechtspopulismus	18
2.1	Begriffsbestimmungen: Populismus und Rechtspopulismus.....	20
2.2	Zentrale Merkmale des rechtspopulistischen Diskurses	25
2.2.1	Das Volk	25
2.2.2	Die Elite	26
2.2.3	Die Fremden.....	27
2.2.4	Geschlechterverhältnisse.....	28
2.2.5	Rationalität, Wahrheit, Affekt.....	29
2.3	Erklärungstypen	30
2.3.1	Ökonomische Erklärungen.....	30
2.3.2	Politische Erklärungen	47
2.3.3	Kulturelle Erklärungen.....	58
2.4	Zusammenfassende Kritik an der sozialwissenschaftlichen Rechtspopulismusdebatte	69
3	Der diskursive Kern des Rechtspopulismus.....	73
3.1	Der Diskurs über die Fremden.....	73
3.1.1	Gestalten des Fremden	73
3.1.2	Annäherung an den Rassismusbegriff	79
3.1.3	Liberaler Rassismus: Gesellschaft gegen Gemeinschaft	87
3.1.4	Völkischer Rassismus: Der Niedergang des Eigenen	97
3.2	Der Diskurs über die Elite	100
3.2.1	Die Elite gegen das Volk	101
3.2.2	Ohnmacht versus Übermacht: Der Widerspruch im Elitenbild	109
3.2.3	Konspirationismus und Antisemitismus	115
4	Rechtspopulismus als Mythos.....	125
4.1	Zum Begriff des Mythos	126
4.2	Die bürgerliche Gesellschaft als heteronome Ordnung	130
4.2.1	Ökonomische Herrschaft	134

4.2.2	Herrschaft der Normen.....	138
4.2.3	Der innere Konflikt des Subjekts	141
4.3	Mythen der bürgerlichen Gesellschaft.....	146
4.4	Mythos und Krise	152
4.5	Rechtspopulismus als mythologische Form der Krisendeutung und Krisenverarbeitung	159
5	Die Krisendynamik der Gegenwart und der Rechtspopulismus als konformistische Revolte	174
6	Literaturverzeichnis	184
7	Anhang.....	199
7.1	Aus der Dissertation hervorgegangene Publikation	199
7.2	Inhaltszusammenfassung	200
7.3	Summary.....	203
7.4	Eidesstattliche Versicherung	205
7.5	Erklärung über professionelle Promotionsbetreuung	205

1 Einleitung

1.1 Der Aufstieg des Rechtspopulismus

Seit etwa zehn Jahren ist in den westlichen Gesellschaften ein Erstarren rechter Kräfte zu beobachten, zu deren Bezeichnung sich die Begriffe *Populismus* und *Rechtspopulismus* durchgesetzt haben. Dieser „Rechtsruck“ findet auf verschiedenen Ebenen statt. Am sichtbarsten sind die zunehmenden Wahlerfolge *rechtspopulistischer Parteien*. In einigen Ländern sind sie inzwischen an der Regierung beteiligt, führen sie an oder stellen sie gar alleine. Zwei Ereignisse stehen symptomatisch für die politische Stärke des Rechtspopulismus: zum einen der Ausgang des von konservativen und rechtspopulistischen Kräften durchgesetzten EU-Mitgliedschaftsreferendums im Vereinigten Königreich, bei dem im Juni 2016 eine knappe Mehrheit für einen Austritt aus der Europäischen Union stimmte („Brexit“); zum anderen der Sieg Donald Trumps bei den US-Präsidentenwahlen im November 2016, der im Vorfeld von nahezu allen BeobachterInnen als sehr unwahrscheinlich eingeschätzt wurde und die gesamte Weltöffentlichkeit überraschte.

Eine zweite Erscheinungsform des „Rechtsrucks“ sind neue *soziale Bewegungen*. Ein besonders prominentes Beispiel stellt die *Tea-Party*-Bewegung in den USA dar, die sich im Jahr 2009 gründete und eine Rechtsentwicklung der Republikanischen Partei einleitete, die maßgeblich zum späteren Wahlsieg Donald Trumps beigetragen hat. In Deutschland entstand im Herbst 2014 die *Pegida*-Bewegung, die über Monate hinweg vor allem in Dresden, aber auch in anderen Städten tausende Menschen mobilisierte, um gegen eine „Islamisierung des Abendlandes“ und die Politik der Regierung Merkel zu protestieren. Zudem sind neue rechte Subkulturen und Jugendbewegungen wie die *Alt-Right*-Bewegung und die *Identitäre Bewegung* entstanden, die zunehmend an Einfluss gewinnen. Zusammen mit zahllosen Vereinen, Bürgerinitiativen, Medienplattformen und rechten Think Tanks, die untereinander zum Teil gut vernetzt sind, bilden sie ein Phänomen, das sich als *rechte Zivilgesellschaft* charakterisieren lässt.

Ein dritter Indikator für den „Rechtsruck“ ist der *Wandel des öffentlichen Diskurses*. Einerseits sind rechtspopulistische AkteurInnen aufgrund ihrer politischen Erfolge zunehmend im medialen Mainstream präsent. Andererseits hat sich eine rechte Medienlandschaft aus Nachrichtenportalen, Blogs, Youtube-Kanälen, Verlagen bis hin zu Lifestyle-Magazinen entwickelt und dadurch einen eigenen rechten Diskursraum etabliert. Diese Entwicklungen haben

dazu beigetragen, dass rechte Positionen und Narrative einen immer größeren Einfluss auf den gesellschaftlichen Diskurs haben.

Ein vierter Indikator ist die Zunahme *rechter Gewalt*. Dazu zählt die rhetorische Gewalt, etwa in Form von Beleidigungen bis hin zu Morddrohungen, die in den letzten Jahren hauptsächlich in der anonymen und halböffentlichen Sphäre des Internets zu beobachten ist; vor allem aber die zunehmende physische Gewalt, von rassistischen Angriffen auf Geflüchtetenunterkünfte bis hin zu rechtsterroristischen Attentaten wie denen in Utøya und Christchurch, bei denen die Täter dutzende Menschen ermordeten.

Das Erstarken rechter Kräfte hat eine intensive und anhaltende gesellschaftliche Debatte ausgelöst, die sowohl im Alltag und in der medialen Öffentlichkeit als auch in den Sozialwissenschaften geführt wird. Das Ausmaß und die Geschwindigkeit der politischen Verschiebungen haben viele BeobachterInnen dazu geführt, in ihnen das Symptom einer fundamentalen Verunsicherung zu sehen. Der Rechtspopulismus scheint der sichtbare Ausdruck eines umfassenderen gesellschaftlichen Umbruchs zu sein, dessen Konturen bislang noch nicht deutlich erkennbar sind. Entsprechend dreht sich die Debatte um die Frage, wie der Rechtspopulismus zu beurteilen und zu bewerten ist und was die gesellschaftlichen Ursachen seines Erfolgs sind. Einen Beitrag zu ihrer Beantwortung zu leisten, ist das Ziel dieser Arbeit.

Den Ausgangspunkt bildet der Eindruck, dass die vorherrschenden sozialwissenschaftlichen Deutungen des Rechtspopulismus ihrem Gegenstand in vieler Hinsicht äußerlich bleiben und dass dieser Umstand in einem seltsamen Missverhältnis zu der weithin anerkannten Dramatik der Entwicklung und der sich daraus ergebenden politischen Dringlichkeit steht. Denn die Antwort auf die Frage, was der Rechtspopulismus ist, entscheidet darüber, in welcher Form politisch auf ihn reagiert wird. Es ist jedoch nicht unwahrscheinlich, dass gerade das Gefühl der Dringlichkeit und Verunsicherung in vielen Fällen zu vorschnellen Einordnungen und Festlegungen geführt hat.

Meine Untersuchung verfolgt demgegenüber den Ansatz einer doppelten Distanzierung: *Zum einen*, indem sie einen Schritt zurücktritt und im ersten Teil mit einer ausführlichen Bestandsaufnahme der sozialwissenschaftlichen Debatte und einer kritischen Diskussion ihrer zentralen Thesen, Begriffe und Erklärungsansätze beginnt. *Zum anderen*, indem sie im zweiten und dritten Teil einen Deutungsansatz entwickelt, der sich in der Tradition der kritischen Gesellschaftstheorie verortet. Deren methodische Grundannahme lautet, dass jedes soziale Phänomen durch das Ganze der Gesellschaft bestimmt ist. Jede konkrete Analyse setzt einen Be-

griff *gesellschaftlicher Totalität* voraus. Übertragen auf den Gegenstand dieser Arbeit bedeutet das: der Rechtspopulismus lässt sich nicht verstehen, wenn man nicht auch die Gesellschaft zu verstehen versucht, die ihn hervorbringt. Ich bezeichne diese Gesellschaft nach ihrem Selbstverständnis als *bürgerliche Gesellschaft*. Mit der Tradition kritischer Gesellschaftstheorie gehe ich davon aus, dass die bürgerliche Gesellschaft eine heteronome Ordnung darstellt. Ihre Geschichte lässt sich nicht als ein Prozess fortschreitender Emanzipation verstehen, sondern muss als ein Prozess begriffen werden, der eine *spezifische Form von Rationalität* hervorbringt, die in eine *spezifische Form von Irrationalität* umschlagen kann. Das weltweite Erstarken des Rechtspopulismus ist die gegenwärtige Gestalt dieses Umschlags.

Im Anschluss an die von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer (2008) entwickelte Figur einer Dialektik von Aufklärung und Mythos, Rationalität und Irrationalität möchte ich vorschlagen, den Rechtspopulismus als eine mythologische Form zu verstehen. Im Gegensatz zu Adorno und Horkheimer, die dieser Dialektik vor allem innerhalb des Subjekts und des Wissens nachspüren, werde ich den Versuch unternehmen, sie in der Struktur der bürgerlichen Gesellschaft zu verorten. Der Grund des Umschlags von Wissen in Mythos liegt, so meine Annahme, in den „naturwüchsigen“ – also nicht-reflexiven und verselbstständigten – Herrschaftsstrukturen der bürgerlichen Gesellschaft und der aus ihnen hervorgehenden Krisentendenz. Meine *zentrale These* lautet, dass der Rechtspopulismus eine mythologische Form darstellt, deren Funktion darin besteht, die gegenwärtigen gesellschaftlichen Krisentendenzen zu *deuten* und zu *verarbeiten*.

1.2 Aufbau der Argumentation

Das zweite Kapitel der Arbeit (2) setzt sich kritisch mit der sozialwissenschaftlichen Debatte um den Rechtspopulismus auseinander. Am Anfang steht ein Überblick über die gängigen deskriptiven Begriffe Populismus und Rechtspopulismus. Rechtspopulismus wird häufig als eine Variante des allgemeineren Phänomens Populismus konstruiert (2.1). Der Kern des *Populismus* besteht einer weithin geteilten Definition zufolge in der Unterscheidung zwischen einem moralisch reinen *Volk*, das der Populismus exklusiv zu vertreten beansprucht, und einer korrupten und feindseligen *Elite*. Der *Rechtspopulismus* ergänzt dieses Muster um das

Feindbild der *Fremden*: MigrantInnen, Minderheiten, „der Islam“. Es folgt eine knappe Darstellung zentraler Themen und Aspekte des Rechtspopulismus (2.2). Im Zentrum des rechtspopulistischen Narrativs steht die Idee, dass das Eigene von zwei Seiten bedroht wird: von der Elite, die die Souveränität und Identität des Volkes zerstört; und von den Fremden, die das Eigene zu verdrängen drohen. Geschlechterverhältnisse spielen in diesem Narrativ eine zentrale Rolle: der eigenen Geschlechterordnung wird eine fundamentale Krise diagnostiziert, während die Geschlechterordnung der Fremden als aggressiv und expansiv beschrieben wird. Insgesamt zeichnet sich der rechtspopulistische Diskurs durch eine starke Affektivität aus und etabliert Weltdeutungsmuster, die den Sichtweisen des gesellschaftlichen Mainstreams in vielen Punkten entgegengesetzt sind und die Fragen nach Wahrheit und Rationalität aufwerfen.

Im Anschluss an diesen ersten Überblick widme ich mich ausführlich den sozialwissenschaftlichen Ansätzen, die den Rechtspopulismus als Gesamtphänomen zu erklären beanspruchen (2.3). Dabei unterscheide ich drei Typen von Erklärungsansätzen:

Ökonomische Erklärungsansätze (2.3.1) gehen davon aus, dass der Rechtspopulismus eine Reaktion auf ökonomische Deprivationserfahrungen oder Verteilungskonflikte darstellt, die aus makroökonomischen Entwicklungen (Globalisierung, Neoliberalismus, Wirtschaftskrise) resultieren. Bevölkerungsgruppen, die von diesen Entwicklungen entweder objektiv betroffen sind oder sich subjektiv betroffen fühlen (Abstiegsängste usw.), würden eher dazu tendieren, rechtspopulistische Positionen zu unterstützen. Diese Entscheidung sei insofern rational, als rechtspopulistische Parteien ein ökonomisches Schutzversprechen formulieren (Umverteilung, protektionistischer Schutz vor Globalisierungsrisiken usw.).

Politische Erklärungsansätze (2.3.2) sehen im Rechtspopulismus den Ausdruck eines Wandels der liberalen Demokratie, der häufig als krisenhaft beschrieben wird. Den demokratischen Gesellschaften sei es in den letzten Dekaden immer weniger gelungen, ihr Versprechen gesellschaftlicher Mitbestimmung und Teilhabe einzulösen. In den heutigen *Postdemokratien* seien die demokratischen Institutionen ihrer Substanz beraubt. Der öffentliche Diskurs sei geprägt von medialen Spektakeln und einer post-politischen Rhetorik der Alternativlosigkeit, die eigentlichen Entscheidungen werden von einer Elite aus PolitikerInnen, LobbyistInnen und TechnokratInnen getroffen. Teile der Bevölkerung, die sich von den Parteien und vom politischen Diskurs nicht mehr repräsentiert sehen, würden sich daher dem Rechtspopulismus zuwenden, der als einzige politische Kraft eine Alternative zu verkörpern scheint und das Volk wieder zum Souverän zu machen verspricht. Die politischen Erklärungsansätze

verbinden sich oftmals mit den ökonomischen, etwa in der gerade unter linken SozialwissenschaftlerInnen intensiv geführten Debatte um die Frage, inwiefern die zunehmende Orientierung linker Parteien an neoliberaler Wirtschafts- und Identitätspolitik dazu beigetragen habe, dass Rechtspopulisten zunehmend auch von ArbeiterInnen und Prekarisierten unterstützt werden.

Die *kulturellen Erklärungsansätze* (2.3.3) hingegen sehen den Rechtspopulismus nicht primär durch ökonomische oder politische Interessen motiviert, sondern als Ausdruck eines Konflikts um kulturelle Identität. Verbreitet ist die These einer *kulturellen Spaltungslinie*, welche die Bevölkerungen der westlichen Demokratien in die Fraktionen der *Kosmopoliten* und *Kommunitaristen* unterteilt. Die mobilen, urbanen und akademisch gebildeten Kosmopoliten seien kulturell dominant, während die Ansichten und Lebensstile der Kommunitaristen, die vor allem in der alten Mittelschicht und Unterschicht verortet werden, eine Abwertung erfahren. Der Rechtspopulismus wird als eine kulturelle Gegenbewegung interpretiert, die mit dem Versprechen antritt, die Identitäten und Lebensstile der Kommunitaristen zu rehabilitieren. Viele kulturelle Ansätze betonen die *affektive Dimension* des Rechtspopulismus und greifen auf *emotionssoziologische* und *sozialpsychologische Argumente* zurück: die Funktion rechtspopulistischer Feindbilder sei es, die aus der kulturellen Zurücksetzung resultierenden negativen Affekte wie Wut, Scham und Ohnmacht zu kanalisieren und ein positives Selbstbild zu konstruieren.

Auf die Überblicksdarstellungen folgt jeweils ein Abschnitt, in dem die zentralen Annahmen und Argumente der Erklärungstypen kritisch diskutiert werden. Der erste Teil endet mit einigen kritischen Anmerkungen, die die sozialwissenschaftliche Rechtspopulismusdebatte im Allgemeinen betreffen (2.3.4): Alle drei Erklärungstypen haben Schwierigkeiten, die Fokussierung auf die Fremden, die das eigentliche Spezifikum des *Rechtspopulismus* darstellt, befriedigend zu erklären. Insbesondere die politischen und ökonomischen Ansätze können nur wenig zu den Fragen von Kultur und Identität sagen, die im Rechtspopulismus eine zentrale Rolle spielen. Zudem führt die in der gesamten Debatte zu beobachtende Neigung, die rechtspopulistische Elitenkritik *realistisch* zu deuten, dazu, dass ihre irrationalen und konspiratorischen Züge ausgeblendet werden.

Im dritten Kapitel (3) erfolgt eine Rekonstruktion des rechtspopulistischen Weltbildes. Dessen Kern setzt sich aus zwei Teilen zusammen: dem Diskurs über die Fremden und dem Diskurs über die Elite. Für beide Diskurse werden die wichtigsten Themen und Motive, Ste-

reotype und Deutungsmuster herausgearbeitet. Dazu wird auf die vorliegende empirische Literatur, stellenweise aber auch auf Material aus dem rechtspopulistischen Diskurs zurückgegriffen.

Ich beginne die Analyse des rechtspopulistischen Diskurses über die Fremden (3.1) mit der Beobachtung, dass sich in ihm drei dominante Gestalten des Fremden unterscheiden lassen: MigrantInnen, Muslime (bzw. „der Islam“) und ethnische und religiöse Minderheiten (3.1.1). Die Stereotype und Narrative, die mit diesen drei Gestalten verbunden sind, weisen jedoch in weiten Teilen ein gemeinsames Muster auf. Ich argumentiere, dass sie daher als aktualisierte Formen von Rassismus verstanden werden müssen. Um diese These plausibel zu machen, diskutiere ich zunächst die theoretischen Probleme alternativer Begrifflichkeiten wie Migrations-, Fremden- oder Islamfeindlichkeit und skizziere erste Bestimmungen des Rassismusbegriffs (3.1.2). Anschließend rekonstruiere ich einen ersten Strang des rechtspopulistischen Diskurses über die Fremden, der sich als *liberaler Rassismus* kennzeichnen lässt (3.1.3). Das Eigene wird mit den Merkmalen der modernen Gesellschaft assoziiert (Individualismus, Liberalismus, Säkularismus, Rationalität), während die Fremden als „barbarische“ Gemeinschaft (Kollektivismus, Patriarchat, religiöser Fundamentalismus, Irrationalität) imaginiert werden. Ich zeige, dass die zentralen Stereotypen und Narrative in verschiedenen Themenfeldern (Ökonomie, Recht, Sexualität, Familie) diesem Muster folgen.

Anschließend zeige ich, dass sich neben dem liberalen Rassismus ein zweites Deutungsmuster identifizieren lässt, das von einem entgegengesetzten Selbstbild ausgeht (3.1.4). Das Eigene wird hier nicht als Gesellschaft, sondern als homogene Gemeinschaft im Niedergang gedeutet. Dieses Muster bezeichne ich als *völkischen Rassismus*. Der Niedergang des Eigenen wird einerseits als objektiver innerer Verfall interpretiert, andererseits werden die Eliten für ihn verantwortlich gemacht.

Das leitet über zur Analyse des rechtspopulistischen Elitendiskurses (3.2). Die Elite wird als eine Gruppe beschrieben, die gegen die Interessen und Werte des Volkes handelt (3.2.1), seine Souveränität und Identität untergräbt und die Migration fördert, die das Eigene zu verdrängen droht. Die von ihr verbreitete „Gender“-Ideologie greife die Grundlagen der natürlichen Geschlechterordnung und damit die Familie und die Nation an. Den medialen Eliten wird vorgeworfen, die Wahrheit über all diese Vorgänge im Namen einer „politischen Korrektheit“ zu verheimlichen und Propaganda im Auftrag der Mächtigen zu betreiben. Eine nähere Analyse des Elitenbildes lässt ein widersprüchliches Muster erkennen (3.2.2). Der

Elite wird einerseits vorgeworfen, zu schwach, unfähig und verblendet zu sein, um die richtige Politik zu machen, andererseits wird ihr unterstellt, aus einem bösen Willen heraus gegen das eigene Volk zu agieren und planvoll auf seine Vernichtung hinzuarbeiten. Das Übermaß an Macht, Intentionalität und Bösartigkeit, das den Eliten in der zweiten Deutungsvariante zugeschrieben wird, trägt konspirationistische Züge (3.2.3). Zudem weist das rechtspopulistische Elitenarrativ in vielen Punkten eine deutliche Übereinstimmung mit *antisemitischen Stereotypen* auf. Den „kosmopolitischen Eliten“ wird, ebenso wie den Jüdinnen und Juden im antisemitischen Denken, vorgeworfen, als eine weltweit und geheim agierende Gruppe durch den Einsatz von Geld, Macht und Medien an der Zerstörung der Völker zu arbeiten, die wiederum als harmonische Gemeinschaften imaginiert werden. Ich spreche daher von einem *strukturellen Antisemitismus* des rechtspopulistischen Elitenbildes und vertrete die These, dass der rechtspopulistische Elitendiskurs eine Ersatzbildung für den offenen Antisemitismus darstellt, der in weiten Teilen der Öffentlichkeit nach wie vor delegitimiert ist und von dem sich auch die meisten rechtspopulistischen Parteien offiziell distanzieren.

Im vierten Kapitel entwickle ich einen eigenen Deutungsansatz zum Rechtspopulismus, der sich an der Tradition der kritischen Gesellschaftstheorie orientiert (4). Meine *zentrale These* lautet, dass der Kern des rechtspopulistischen Weltbildes als eine *mythologische Form* verstanden werden muss, deren soziale Funktion darin besteht, die gegenwärtigen gesellschaftlichen Krisenprozesse zu *deuten* und zu *verarbeiten*. Der Rechtspopulismus hat also durchaus – wie die politischen und ökonomischen Erklärungsansätze behaupten – polit-ökonomische Ursachen, er folgt jedoch keiner polit-ökonomischen Logik des Interesses. Er denkt vielmehr in mythologischen Kategorien substantieller Identität und kollektiver Subjektivität – ein Wesenszug, der in den kulturellen Erklärungsansätzen beschrieben, aber kaum erklärt wird.

Ich entwickle diese These in fünf Schritten: In einem *ersten Schritt* (4.1) sollen mit Rückgriff auf Mythentheorien zentrale Bestimmungen des *Mythenbegriffs* herausarbeitet werden. In Anlehnung an Adorno und Horkheimer (2008) verstehe ich den Mythos als eine symbolische Form, die rationale und irrationale Momente enthält, einerseits Welt deutet und andererseits soziale Identität herstellt. Mythen existieren nicht nur in vormodernen Sozialformationen; vielmehr bringt die moderne bürgerliche Gesellschaft ihre eigenen Mythen hervor. Um zu verstehen, warum das so ist, skizziere ich in einem *zweiten Schritt* einige gesellschaftstheoretische Überlegungen zur bürgerlichen Gesellschaft als einer *heteronomen Ordnung* (4.2). Die bürgerliche Gesellschaft ist durch den fundamentalen Widerspruch gekennzeichnet, eine Gesellschaft der Freiheit und zugleich eine Gesellschaft der Herrschaft zu sein.

Durch ihn entsteht die Tendenz, gesellschaftliche Herrschaftsstrukturen in mythologischer Form zu symbolisieren. In einem *dritten Schritt* versuche ich, zentrale Merkmale moderner *bürgerlicher Mythen* herauszuarbeiten und ihre Funktionsweise näher zu bestimmen (4.3). Zu diesem Zweck diskutiere ich insbesondere das Verhältnis von mythologischem und wissenschaftlich-rationalem Wissen. Um die Untersuchung des Rechtspopulismus als mythologischer Krisendeutung vorzubereiten, befasse ich mich in einem *vierten Schritt* zunächst mit dem allgemeinen Verhältnis von Mythos und Krise und versuche anschließend, den Krisenbegriff für meine Zwecke genauer zu bestimmen (4.4). Die gegenwärtigen Krisentendenzen, auf die der Rechtspopulismus reagiert, müssen, so mein Argument, im Sinne einer *allgemeingesellschaftlichen* Krise verstanden werden. Im *fünften Schritt* erfolgt schließlich auf Grundlage der erarbeiteten theoretischen Überlegungen die Analyse des Rechtspopulismus als mythologischer Form der *Krisendeutung* und *Krisenverarbeitung* (4.5). Der Rechtspopulismus interpretiert Krisenprozesse nicht durch gesellschaftliche (politische, ökonomische, rechtliche) Begriffe, sondern durch mythologische Kategorien substantieller Identität und kollektiver Subjektivität. Er nimmt die Krise als einen Verlust kollektiver Substanz und als Verdrängung und Überwältigung durch Fremde wahr. Zugleich liefert er eine Erklärung der Krise, indem er ihre Ursachen personifizierend im bösen Willen der kosmopolitischen Elite verortet. Dieses Deutungsmuster erfüllt jedoch zugleich die soziale und sozialpsychologische Funktion, die Grundlagen der eigenen Identität aufrechtzuerhalten, indem das Krisenpotential der bürgerlichen Gesellschaft veräußerlicht und damit geleugnet wird. Die rechtspopulistische Gesellschafts- und Krisenmythologie besagt im Kern: wenn es gelingt, die Invasion der Fremden abzuwehren und die bösertige Elite zu beseitigen, kann die verloren geglaubte *gute Ordnung* wiederhergestellt werden: eine *Gesellschaft ohne Krise*.

Abschließend werden die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung zusammengefasst und auf einige zentrale Fragen der sozialwissenschaftlichen Rechtspopulismusdebatte zurückbezogen (5). Der Rechtspopulismus als mythologische Krisendeutung vereint rationale und irrationale Momente, die von den ökonomischen, politischen und kulturellen Erklärungsansätzen auseinanderdividiert werden. Als eine aktuelle Gestalt der *konformistischen Revolte* lässt er sich zudem weder vom liberal-bürgerlichen Konservatismus noch von der extremen Rechten klar abgrenzen, sondern stellt ein dynamisches Übergangsphänomen dar.

Noch eine Anmerkung zur verwendeten Begrifflichkeit. Ich werde durchgängig von der *Elite*, dem *Eigenen* und den *Fremden* sprechen. Abgesehen vom Begriff Elite, der in einigen Kontexten der Arbeit auch zur Bezeichnung der realen Elite verwendet wird, beziehen sich diese

Begriffe ausschließlich auf die semantischen Konstrukte des rechtspopulistischen Diskurses. Es sollten also immer Anführungszeichen dazu gedacht werden. Die Ausdrücke *Eigenes* und *Fremde* sind vom rechtspopulistischen Selbstbild her konstruiert, was insbesondere mit Bezug auf den Ausdruck *Fremde* betont werden sollte: MigrantInnen, Muslime, Minderheiten sind keine Fremden, sie werden im rechtspopulistischen Diskurs als fremd gesetzt. Das Eigene meint die soziale Entität, der sich die AnhängerInnen des Rechtspopulismus in ihrem Selbstbild zurechnen. Wenn ich in den meisten Zusammenhängen vom Eigenen und nicht von *Volk* spreche, dann um eine höhere Abstraktionsebene zu markieren: Volk meint im rechtspopulistischen Diskurs homogene Gemeinschaft. Dabei handelt es sich, wie ich zeigen werde, jedoch nur im *eine* der Formen, in der das Eigene konstruiert wird, neben der noch eine zweite existiert.

2 Die sozialwissenschaftliche Debatte um den Rechtspopulismus

Obwohl die Publikationen zu Populismus, Rechtspopulismus und Rechtsextremismus in den letzten Jahren stark angewachsen und inzwischen kaum noch zu überblicken sind, kann von einem gesicherten Wissens- und Diskussionsstand nicht die Rede sein. Das mag damit zusammenhängen, dass es sich beim „Rechtsruck“ um eine Entwicklung der unmittelbaren Gegenwart handelt, die noch nicht abgeschlossen ist. In gewisser Weise scheint der neue Rechtspopulismus *zu nah* zu sein, um adäquat bestimmt werden zu können. Hinzu kommt, dass es sich um ein hochgradig politisches und damit *politisierendes* Thema handelt. Den unterschiedlichen Perspektiven auf den Rechtspopulismus ist anzumerken, dass sie von den jeweiligen gesellschaftlichen Positionen und politischen Einstellungen der AutorInnen beeinflusst sind. Bei vielen Analysen schimmern moralische und politische Implikationen durch oder werden offen ausgesprochen.

In diesem Kapitel geht es mir darum, eine kritische Überblicksdarstellung über die sozialwissenschaftliche Debatte zum Rechtspopulismus zu geben. Dabei handelt es sich sowohl um mehr, als auch um weniger als das, was man üblicherweise einen Forschungsstand nennt. Da die Debatte nicht besonders ausdifferenziert ist und nur wenige elaborierte Theorien und gesicherte empirische Befunde vorliegen, stattdessen aber viele Ad-Hoc-Thesen, abstrakte Erklärungsschemata und viele offene Fragen und Widersprüche, lässt sich ein Forschungsstand im engeren Sinne nicht schreiben. Bei den folgenden Ausführungen handelt es sich daher um eine stark typisierende Darstellung verbreiteter Thesen, Argumente und Erklärungsmuster. Sie beinhalten jedoch zugleich eine vergleichsweise ausführliche und grundsätzliche Kritik. Nahezu alle Ansätze, die eine Deutung des Rechtspopulismus *als Gesamtphänomen* zu geben beanspruchen, bleiben, wie ich zeigen werde, unbefriedigend und ihrem Gegenstand in vielerlei Hinsicht äußerlich.

Zunächst einmal ist es wichtig, das Feld einzugrenzen und die Abstraktionsebene zu klären, auf der sich die im Folgenden diskutierten Ansätze bewegen und auf der auch mein eigener, im dritten und vierten Kapitel entwickelter Deutungsvorschlag angesiedelt ist. Populismus, Rechtspopulismus und Rechtsextremismus sind für sich genommen keine neuen Phänomene. Die Sozialwissenschaften beschäftigen sich schon seit Jahrzehnten mit ihnen. Worum es in der aktuellen Debatte geht, ist das in nahezu *allen* westlichen Demokratien zu beobachtende

Erstarken der populistischen und extremen Rechten. Dabei haben einerseits viele bereits länger existierende Parteien, Bewegungen und Akteure an Einfluss gewonnen, andererseits sind aber auch eine ganze Reihe neuer hinzugekommen. Die rechten Kräfte konnten in der letzten Dekade zunehmende Stimmenanteile bei Wahlen verzeichnen, sie haben den öffentlichen Diskurs geprägt und in einigen Ländern sind sie an die Regierung gelangt. Auch wenn also viele der Akteure und Diskurse nicht neu sind, wird die Gesamtentwicklung als ein Phänomen von neuer Qualität wahrgenommen. Das führt dazu, dass grundlegende Fragen neu gestellt und neue Beschreibungen und neue Erklärungsansätze gesucht werden.

Im Kern dreht sich die Debatte um zwei Fragen: *wie* lassen sich die neuen rechten Kräfte beschreiben und beurteilen und *warum* gewinnen sie in den westlichen Demokratien gegenwärtig so stark an Einfluss? Weil es sich um eine umfassende Entwicklung handelt, müssen beide Fragen auf einem hohen Abstraktionsniveau behandelt werden. Die erste Frage lautet dann, welches die *Merkmale* sind, die die neuen rechten Parteien und Bewegungen in den verschiedenen Ländern gemeinsam haben und die es ermöglichen, sie als Teile eines zusammenhängenden Phänomens zu verstehen. Die Begriffe Populismus und Rechtspopulismus versuchen darauf eine Antwort zu geben. Die zweite Frage lautet, was die allgemeinen gesellschaftlichen *Ursachen* für den Erfolg des Rechtspopulismus sind. Natürlich gibt es auch zahlreiche Arbeiten, die die verschiedenen rechtspopulistischen Parteien und Bewegungen einzeln untersuchen und zu ganz unterschiedlichen Beschreibungen und Erklärungen kommen. Der Fokus der Debatte liegt aber auf dem Gesamtphänomen und den allgemeinen Ursachen. Denn nur über *allgemeine* Ursachen lässt sich erklären, warum es in Ländern, die sich mit Blick auf ihre Geschichte, Kultur und ihre politischen und ökonomischen Institutionen in vielerlei Hinsicht unterscheiden, zu ähnlichen Entwicklungen kommt.

Meine Darstellung der sozialwissenschaftlichen Debatte um den Rechtspopulismus beschränkt sich also auf Beiträge, die den Rechtspopulismus als *Gesamtphänomen* behandeln und dementsprechend auf einer hohen Abstraktionsebene argumentieren. Dabei konzentriere ich mich auf die deutschsprachige Debatte und berücksichtige Beiträge aus anderen Ländern nur insoweit, als sie in dieser eine Rolle spielen. In einem *ersten Schritt* (2.1) erläutere ich die Begriffe *Populismus* und *Rechtspopulismus*, die sich in der akademischen, aber auch in der öffentlichen Debatte zur Bezeichnung der neuen rechten Parteien, Bewegungen und Diskurse durchgesetzt haben. In einem *zweiten Schritt* (2.2) gehe ich kurz auf die am häufigsten diskutierten *Merkmale und Aspekte des Rechtspopulismus* ein. In einem *dritten Schritt* (2.3)

gebe ich einen Überblick über die wichtigsten *Erklärungsansätze*, wobei ich typisierend zwischen ökonomischen, politischen und kulturellen Erklärungsansätzen unterscheide. Es handelt sich dabei um ein grobes Ordnungsschema, das es ermöglichen soll, die verschiedenen Thesen, Argumente, Begriffe und Befunde auf eine übersichtliche Weise darstellen und diskutieren zu können. Das Konstruktionskriterium der Typen ist die soziale Dimension oder Sphäre, in der die Beiträge das Phänomen Rechtspopulismus, vor allem aber seine Ursachen primär verorten. Dieses Kriterium ist nicht sehr präzise, die Typen sind daher nicht trennscharf. Einige Beiträge konzentrieren sich auf eine der Sphären, andere kombinieren ökonomische, kulturelle und politische Argumente und lassen sich nicht gänzlich einem Typ zuordnen. Einige der Autorinnen und Autoren tauchen daher auch bei verschiedenen Typen auf. Nach der Darstellung jedes Erklärungstyps folgt eine kritische Diskussion. Ergänzt wird sie am Ende des Kapitels (2.4) durch einige kritische Anmerkungen, die die sozialwissenschaftliche Rechtspopulismusdebatte insgesamt betreffen.

2.1 Begriffsbestimmungen: Populismus und Rechtspopulismus

In den aktuellen Debatten um den weltweiten „Rechtsruck“ hat sich der Begriff des Rechtspopulismus durchgesetzt. Auch wenn es vielen, die ihn verwenden, zunächst einmal nur um eine Beschreibung und Einordnung des Phänomens zu gehen scheint, beinhaltet er eine Festlegung, die für die anschließenden Deutungs- und Erklärungsversuche folgenreich ist: die als rechtspopulistisch bezeichneten Parteien, Bewegungen und Diskurse werden als eine Unterform des allgemeineren Phänomens Populismus verstanden. Unter dem Oberbegriff Populismus versammeln sich demzufolge neben dem Rechtspopulismus auch der Linkspopulismus, der agrarische Populismus, der neoliberale Populismus, der Populismus der Mitte usw. Eine solche klassifizierende Begriffsbildung nach Ober- und Unterbegriffen gehört zu den üblichen wissenschaftlichen Vorgehensweisen und scheint zunächst unproblematisch. Wie ich im Verlauf des ersten Kapitels jedoch zeigen werde, verbindet sich im Mainstream der akademischen Diskussion mit dem Begriff des Rechtspopulismus die Tendenz, wesentliche Merkmale des Gegenstandes auszublenden. Sowohl in der empirischen Beschreibung als auch in der theoretischen Reflexion konzentriert sich die Forschung auf die als „populistisch“ charakterisierten Aspekte, während das, was das „Rechte“ am Rechtspopulismus ausmachen soll, in den Hintergrund tritt.

Die Forschung zu Populismus hat in den Politik- und Geschichtswissenschaften eine lange Tradition, die eine unüberschaubare Zahl an empirischen Untersuchungen, Definitionsversuchen und Typologien hervorgebracht hat (vgl. Priester 2012; Mudde/Kaltwasser 2017). Der Begriff Populismus leitet sich vom *populist movement* ab, das sich im ausgehenden 19. Jahrhundert in den USA formierte. Aus der von Kleinbäuerinnen und Kleinbauern getragenen Bewegung, die sich vor allem gegen den wachsenden Einfluss von Banken und Großkapital stellte, entstand 1891 die *Peoples Party*, die in den folgenden Jahren bei Wahlen einige Erfolge erzielte. Auch wenn die Partei bald darauf wieder an Einfluss verlor, markiert sie den Beginn einer populistischen Tradition in den USA (Priester 2007: 78-91; Priester 2012: 189-195). Als eine zweite frühe Erscheinungsform des Populismus gelten die *Narodniki*, eine sozialrevolutionäre Bewegung, die sich etwa zur selben Zeit im russischen Zarenreich bildete. Ihre zentralen AkteurInnen waren junge Intellektuelle, die in den Bauern die moralische Grundlage der Gesellschaft erblickten und Reformen forderten, um sie vor den Folgen der Kommerzialisierung der Landwirtschaft zu schützen und den Einfluss von Großgrundbesitzern zurückzudrängen. Auch wenn die Bewegung, im Gegensatz zu den amerikanischen PopulistInnen, keine Massenbasis aufbauen konnte, inspirierte sie einige der späteren agrarpopulistischen Bewegungen in Osteuropa (Mudde/Kaltwasser 2017: 32f.). Die erste populistische Bewegung, die im 20. Jahrhundert in Europa größere Bedeutung erlangte und in vielerlei Hinsicht als prototypisch für den neueren Populismus gilt, war der *Poujadismus* in Frankreich, benannt nach ihrem Initiator, dem Papierwarenhändler Pierre Poujade (Priester 2007: 142-158; Jörke/Selk 2017: 33f.). Als die französische Regierung 1953 ankündigte, Steuerkontrollen zu verschärfen, organisierte Poujade eine Protestbewegung, die sich gegen hohe Steuern, den bürokratischen Zentralismus und die Pariser Eliten richtete, die ihn verkörperten. Unterstützt wurde die Bewegung vor allem von Bäuerinnen und Bauern, Handwerkern und Kleinunternehmern. Den größten politischen Einfluss hatten populistische Bewegungen in Südamerika (Jörke/Selk 2017: 26-31; Mudde/Kaltwasser 2017: 27-32). Als einer der bekanntesten populistischen Politiker Südamerikas gilt Juan Perón, der 1946 die Präsidentschaftswahl in Argentinien gewann und in seiner Regierungszeit zahlreiche Sozialreformen und Modernisierungsmaßnahmen durchführte und eine protektionistische Wirtschaftspolitik verfolgte. Perón erfreute sich gemeinsam mit seiner Frau Evita in weiten Teilen der Bevölkerung einer großen Beliebtheit und wurde 1955 durch das Militär gestürzt. Weitere bekannte Populisten in der Mitte des 20. Jahrhunderts waren Getúlio Vargas in Brasilien oder Víctor de la Torre in Peru. In den 1990er Jahren kamen in Peru und Argentinien mit Alberto Fujimori und Carlos Menem Politiker an die Macht, die einen populistischen Regierungsstil

mit einer neoliberalen Wirtschaftspolitik verbunden. In den 2000er Jahren entstand ein neuer Linkspopulismus, zu dessen bekanntesten Repräsentanten Hugo Chávez und Evo Morales zählen.

Ausgehend von diesen und weiteren historischen Beispielen gab es in den Sozial- und Geschichtswissenschaften eine Reihe von Versuchen, Typologien und Definitionen des Populismus aufzustellen. Aufgrund der sehr unterschiedlichen programmatischen Ausrichtungen, Organisationsformen und sozialen Kontexte erwies es sich allerdings als schwierig, Definitionsmerkmale zu finden, die alle als populistisch bezeichneten Phänomene umfassen und sie zugleich von anderen politischen Strömungen abgrenzen (vgl. Priester 2012: 32-50).

Einige AutorInnen haben vorgeschlagen, den Populismus nicht über inhaltliche, sondern über *formale Merkmale* zu bestimmen. Eine Variante, die aktuell auch in journalistischen Beiträgen und öffentlichen Debatten häufig auftaucht, versteht unter Populismus eine bestimmte Form politischer Rhetorik, die mit starken Dichotomien, Vereinfachungen und Personalisierungen arbeitet. „Populismus ist einfach, Demokratie ist komplex [...]. Man muss es noch genauer sagen. Populismus beruht auf dem bewussten Versuch der Vereinfachung von Problemen. Darin liegt sein Reiz und sein Erfolgsrezept“ (Dahrendorf 2019: 8). Statt mit sachlichen Argumenten und Konzepten zu überzeugen, wird auf folkloristische Symbolik, eine emotionalisierende Ansprache und spektakuläre Inszenierungen gesetzt. Da der Populismus unrealistische Versprechungen mache, statt echte Lösungen für gesellschaftliche Probleme anzubieten, bestehe die Tendenz, dass populistische Bewegungen, einmal an die Macht gelangt, schnell ihren Nimbus verlieren und scheitern. Einige AutorInnen haben daher argumentiert, dass Populismus lediglich eine Strategie zur Machteroberung sei. Eine politische Führungsfigur versucht dabei, eine unzufriedene und bisher unorganisierte Bevölkerung zu mobilisieren, indem sie zum Kampf gegen das Establishment aufruft und diffuse Versprechen nationaler Wiedergeburt macht. Einmal an der Macht, werde die populistische Strategie jedoch aufgegeben (Barr 2009; Weyland 2001). Ernesto Laclau (2018) schlägt vor, den Populismus als einen Modus politischer Artikulation zu begreifen. In jeder politischen Ordnung existiere neben einer Logik der Differenz, in der Forderungen in ihrer Unterschiedlichkeit ausgedrückt werden können, eine populistische Logik der Äquivalenz, die Bedürfnisse durch eine kollektive Identität repräsentiert. Durch die Konstruktion eines Antagonismus zwischen der Elite und dem Volk, dessen Einheit in einer leitenden Idee oder Führerfigur symbolisiert wird, können die Bedürfnisse verschiedener gesellschaftlicher Gruppen durch Äquivalenzketten verbunden und gemeinsam artikuliert werden. Mit seiner konstruktivistischen, auf der

strukturalistischen Linguistik aufbauenden These, dass erst die Symbolisierung durch eine Leitfigur oder -idee die unterschiedlichen Forderungen verbindet, beansprucht Laclau, die inhaltliche Vagheit und Widersprüchlichkeit vieler populistischer Bewegungen zu erklären. In seiner Perspektive ist Populismus als formales Prinzip der Artikulation mit allen politischen Inhalten vereinbar.

Die Versuche, den Populismus als Rhetorik, Strategie oder diskursive Artikulationsform zu bestimmen, reagieren auf den großen inhaltlichen Variantenreichtum der Phänomene, die unter den Begriff zusammengefasst werden sollen. Als Form verstanden ist Populismus „mit jedweder politischen Ideologie (rechts oder links, reaktionär oder progressiv, reformistisch oder revolutionär), mit jedwedem ökonomischen Programm (vom Staatsdirigismus bis zum Neoliberalismus), mit unterschiedlichen sozialen Basen und unterschiedlichen Regimetypen“ vereinbar (Taguieff 1997: 9, zitiert nach Priester 2007: 41). Allerdings werden die formalen Definitionen häufig als unbefriedigend empfunden, weil sie keine klare Abgrenzung des Populismus von anderen politischen Phänomenen ermöglichen. Vereinfachung, Personalisierung, eine emotionale Ansprache und die Anrufung von Kollektiven finden sich bis zu einem gewissen Grad bei fast allen politischen Bewegungen oder Parteien.

In der jüngeren Forschung gibt es daher einen zunehmenden Konsens darüber, dass eine *inhaltliche Definition* des Populismus notwendig ist (vgl. Mudde/Kaltwasser 2017: 5). Einer der meistbeachteten Vorschläge stammt vom Politikwissenschaftler Cas Mudde. Er definiert Populismus als eine “thin-centered ideology that considers society to be ultimately separated into two homogeneous and antagonistic groups, ‘the pure people’ versus ‘the corrupt elite’, and which argues that politics should be an expression of the *volonté générale* (general will) of the people” (Mudde/Kaltwasser 2017: 6; vgl. auch Mudde 2004). Mit dem Ausdruck „thin centered ideology“ – meist mit „dünne Ideologie“ ins Deutsche übersetzt – verweist Mudde darauf, dass es zwar ein abstraktes semantisches Muster gibt, das allen Formen des Populismus gemeinsam ist, das jedoch in unterschiedlicher Weise konkretisiert und mit weiteren Ideologien und Inhalten kombiniert werden kann. Rechte, linke, agrarische und „kleinbürgerliche“ PopulistInnen stellen Volk und Elite gegenüber, unterscheiden sich aber in dem, was genau sie jeweils unter Volk und Elite verstehen und in den kulturellen, ökonomischen und politischen Ideen und Forderungen, die sie vertreten. Eine andere vielzitierte Definition, die der von Mudde vorgeschlagenen ähnelt, stammt von Jan-Werner Müller (2016). Ihm zufolge ist Populismus

„eine ganz bestimmte Politikvorstellung, laut der einem moralisch reinen, homogenen Volk stets unmoralische, korrupte und parasitäre Eliten gegenüberstehen – wobei diese Art von Eliten eigentlich gar nicht wirklich zum Volk gehören“ (Müller 2016: 42).

Neben der Eliten-Kritik vom Standpunkt des Volkes gibt es für Müller jedoch ein zweites Kriterium, um den Populismus zu bestimmen, nämlich „der dezidiert moralische Anspruch, dass einzig die Populisten das wahre Volk vertreten“ (Müller 2016: 44). Das populistische Verständnis von Repräsentation ist antipluralistisch und damit, so Müller, antiliberal.

Die von Mudde, Müller und weiteren AutorInnen vertretene Definition des Populismus über den Gegensatz von Volk und Elite wird innerhalb der politikwissenschaftlichen Populismusforschung inzwischen von vielen geteilt und bildet auch in der breiteren sozialwissenschaftlichen Debatte um den gegenwärtig erstarkenden (Rechts-)Populismus eine zentrale Referenz. Die Bestimmung des *Rechtspopulismus* baut in vielen Fällen auf der allgemeinen Populismusdefinition auf. Bei Jörke und Selk (2017: 69) heißt es etwa, der Rechtspopulismus füge

„der Differenz zwischen korrupter Elite und gutem Volk eine weitere, dritte [sic!] Unterscheidung hinzu: die Unterscheidung zwischen dem guten Eigenen (Volk, Nation, Gemeinschaft) und dem bedrohlichen Fremden (Ausländer, Migranten, Muslime). Rechtspopulisten konstruieren in ihrer politischen Mobilisierung und Rhetorik das eigene Volk als eine gute Gemeinschaft, die von zwei Seiten bedroht werde: von der korrupten Elite und von Fremden.“

Auch Cas Muddes Definition des Rechtspopulismus baut auf dem allgemeinen Populismusbegriff auf. Die „populist radical right“ zeichne sich durch eine Kombination von Populismus, Autoritarismus und Nativismus aus (Mudde 2016a: 4f.; vgl. auch Mudde/Kaltwasser 2017: 34). Unter Autoritarismus versteht Mudde den Wunsch nach einer strikt geordneten Gesellschaft, in der Verstöße gegen Normen streng bestraft werden sollen. Der Nativismus sei eine Kombination aus Nationalismus und Fremdenfeindlichkeit. Die Grundannahme sei, dass in Staaten nur die Mitglieder der einheimischen Gruppe (der Nation) leben sollen und dass alle fremden Elemente, gleich ob Menschen oder Kulturen, eine Bedrohung für das Eigene darstellen. Die nativistische Unterscheidung zwischen Einheimischen und Fremden könne auf ethnischen, rassistischen oder religiösen Vorurteilen aufbauen und sowohl über kulturelle wie ökonomische Motive gerechtfertigt werden. Die gegenwärtig dominante Ausdrucksform des rechtspopulistischen Nativismus sei die Islamophobie.

Sowohl bei Jörke und Selk als auch bei Mudde wird der Rechtspopulismus so definiert, dass ein „rechtes Element“ – Fremdenfeindlichkeit, Nativismus, Islamophobie – zum Populismus hinzutritt. Die problematischen Konsequenzen, die mit einer solchen *additiven Begriffsbildung* einhergehen, werden später Thema sein. Zunächst einmal ist die den Rechtspopulismusdefinitionen zu entnehmende Trias von *Volk*, *Elite* und *Fremden* ein guter Ausgangspunkt für einen genaueren Überblick über die Themen und Aspekte des rechtspopulistischen Diskurses. Auch die in den formalen Definitionen angesprochenen Merkmale wie Stereotypie, Vereinfachung und Emotionalisierung tauchen wieder auf und werden genauer in den Blick genommen.

2.2 Zentrale Merkmale des rechtspopulistischen Diskurses

2.2.1 Das Volk

Die Bedeutung von *Volk* im Rechtspopulismus ist vage. Für Ernesto Laclau (2018) eignet sich dieser Signifikant gerade aufgrund seiner Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit zur Konstruktion einer kollektiven Identität. Nach Mudde/Kaltwasser (2017: 9-11) lassen sich dennoch drei Grundbedeutungen ausmachen. Zum einen wird Volk im Sinne von Nation verwendet, etwa, wenn nationale Selbstbestimmung gegen Globalisierungsprozesse oder supranationale Institutionen wie die EU verteidigt werden soll oder wenn es darum geht, die eigene nationale Kultur vor den Fremden zu schützen.¹ Auf einer zweiten Bedeutungsebene verweist Volk auf das Staatsvolk in seiner Funktion als demokratischer Souverän. Das ist vor allem dann der Fall, wenn RechtspopulistInnen der herrschenden Elite vorwerfen, die Werte und Interessen des Volkes zu verraten und den Anspruch zu erheben, dem Volk wieder Gehör und politischen Einfluss zu verschaffen. In einer dritten Bedeutung meint Volk die „normalen Leute“. Diese Konnotation tritt immer dann in den Vordergrund, wenn es darum geht, den Unterschied zur Elite zu markieren. Zum Volk gehören dann alle, die Stabilität und Normalität schätzen, einer „ehrlichen Arbeit“ nachgehen, sich vom „gesunden Menschenverstand“ leiten lassen und dem Jargon von PolitikerInnen und ExpertInnen, den Sprachcodes der Po-

¹ Je nach historischer Tradition und Kontext kann die Vorstellung nationaler Gemeinschaft nach unterschiedlichen (ethnischen, politischen, religiösen) Kriterien konstruiert werden und unterschiedliche Konnotationen und Bilder hervorrufen. In Frankreich beziehen sich Rechtspopulisten bei der Bestimmung des Nationalcharakters auf die Werte des Republikanismus und die Französische Revolution. In Deutschland und Österreich klingt im Volk die ganze Tradition des romantischen Begriffs der Kulturnation bis zur rassistisch-antisemitischen Volksgemeinschaft an (vgl. Wildt 2017).

litical Correctness und den individualistischen, urbanen Lebensstilen misstrauisch gegenüberstehen.² Mit der Bedeutungsdimension des „normalen Volkes“ verbindet sich zudem eine nostalgische Orientierung. Die AnhängerInnen einer vermeintlich „normalen Lebensweise“, die in der Gegenwart bedroht scheint oder bereits verschwunden ist, sehnen sich zurück in eine „gute alte Zeit“ (vgl. Taggart 2000: 95; Betz/Johnson 2016). Der Rechtspopulismus führt einen „Kampf um ein verlorenes Paradies“ (Cuperus 2017: 155) und trifft sich an diesem Punkt mit einem allgemeinen nostalgischen Zeitgeist (Bauman 2017).

2.2.2 Die Elite

Die Anklage der Eliten (des Establishments, der Herrschenden) ist ein wesentliches Merkmal des (Rechts)Populismus. Die Elite wird als eine Gruppe porträtiert, deren Angehörige weitgehend die gleichen Ansichten und Interessen teilen und die – korrupt und unmoralisch – gegen die Interessen des Volkes handelt (Mudde/Kaltwasser 2017: 11f.). Bestimmte Gruppen, die der Elite zugerechnet werden, stehen besonders im Fokus. Das sind zunächst einmal die Politikerinnen und Politiker der etablierten Parteien, die im deutschsprachigen Rechtspopulismus häufig als „Altparteien“ oder „Systemparteien“ bezeichnet werden. Die Kritik richtet sich zum einen gegen die PolitikerInnen als Personen, zum anderen aber auch gegen bestimmte Institutionen, die in ihrer gegenwärtigen Gestalt oder auch grundsätzlich abgelehnt werden.³ Der wirtschaftlichen Elite (VertreterInnen großer Unternehmen, der Finanzwelt, wirtschaftlichen Lobbygruppen) wird vorgeworfen, sich selbst zu bereichern, die Politik für ihre Zwecke einzuspannen und dabei der nationalen Wirtschaft insgesamt zu schaden.

Zwei weitere Gruppen, die vom rechtspopulistischen Diskurs als Fraktionen der Elite angegriffen werden, sind Medienschaffende und WissenschaftlerInnen. Den Medien wird vorgeworfen, im Namen der Political Correctness die Wahrheit zu verfälschen oder im Auftrag des

² Auch hier gibt es Spezifika: In den USA wird das „normale Volk“ oft mit der Vorstellung eines „heartland“ verbunden, die Assoziationen an die Landschaften und Lebensstile des Mittleren Westens und Südwestens transportiert, während die Elite mit den urbanen Zentren der Ost- und Westküste identifiziert wird (vgl. Taggart 2000). In Donald Trumps erstem Präsidentschaftswahlkampf lag ein besonderer Fokus auf der weißen männlichen Arbeiterklasse; allerdings wurden auch Frauen und – im Gegensatz zur Rhetorik vieler europäischer RechtspopulistInnen – explizit auch Minderheiten wie LGBTQ, Schwarze und Latinos in „the people“ eingeschlossen (Lamont et al. 2017). In Frankreich weckt das „normale Volk“ Assoziationen an die „Provinz“, während die Elite in Paris verortet wird.

³ Im europäischen Rechtspopulismus spielt insbesondere die Kritik an der *Europäischen Union* eine wesentliche Rolle. Der EU wird vorgeworfen, den Nationalstaaten ihre Souveränität zu entziehen und ihnen zu ihrem Nachteil eine demokratisch nicht legitimierte und von der Bevölkerung nicht gewollte Politik aufzuzwingen. Mit ähnlichen Argumenten werden internationale Handelsabkommen wie TTIP oder CETA kritisiert (Hirschmann 2017: 35-38).

Staates gezielt Propaganda, „Umerziehung“ und „Gehirnwäsche“ zu betreiben („Lügenpresse“, „fake news“) (vgl. etwa Raden 2016). Ein ähnlicher Ideologie- und Indoktrinationsvorwurf geht an Teile der Wissenschaft, insbesondere an die Gender-Studies und andere Forschungsrichtungen, die sich mit der Situation von Frauen und Minderheiten befassen. In der Debatte um den Klimawandel wird auch den Naturwissenschaften vorgeworfen, ihre Ergebnisse einseitig auszulegen und sich an der „Klima-Hysterie“ zu beteiligen.

Einige AutorInnen stellen heraus, dass die den Eliten zugeschriebene Macht und die Annahme, dass sie als Einheit und geplant gegen die Interessen des Volkes handeln, auf eine Verwandtschaft von Rechtspopulismus und Verschwörungsdenken verweist (Butter 2018; Kopke/Lorenz 2017). Allerdings spielt dieser Aspekt in der sozialwissenschaftlichen Debatte insgesamt nur eine untergeordnete Rolle.

2.2.3 Die Fremden

Ein Kernelement des Rechtspopulismus ist der Diskurs über MigrantInnen, Muslime und andere ethnische bzw. religiöse Minderheiten. Weil diese Gruppen mit ähnlichen Zuschreibungen versehen werden, lassen sie sich in der Figur der Fremden zusammenfassen. Die Fremden werden als patriarchal und familialistisch, aggressiv, sexuell unkontrolliert, unproduktiv, kriminell und ganz allgemein als rückständig und unzivilisiert charakterisiert. Der Islam wird als aggressive und expansionistische Religion mit politischem Herrschaftsanspruch beschrieben. Aufgrund ihrer Kultur und ihrer daraus abgeleiteten Verhaltensweisen seien die Fremden mit der bürgerlichen Gesellschaftsordnung unvereinbar. Die kriminelle Neigung der Fremden gefährde die innere Sicherheit, ihre aggressive Sexualität bedrohe die „einheimischen“ Frauen, ihre mangelnde Produktivität belaste den Sozialstaat und der Herrschaftsanspruch des Islam gefährde die Demokratie. Symbolisch zentral im rechten Diskurs über die Fremden waren die sogenannte „Grenzöffnung“ auf dem Höhepunkt der „Flüchtlingskrise“ im Sommer 2015 und die von Donald Trump zum zentralen Wahlkampfthema gemachte Mauer, die die USA vor illegaler Einwanderung aus Mexiko und Südamerika „schützen“ soll.

Der rechtspopulistische Diskurs über die Fremden etabliert die Vorstellung einer umfassenden Bedrohung, die in einigen Varianten geradezu apokalyptische Qualitäten annimmt. Narrative wie die „Islamisierung des Abendlandes“, der „Große Austausch“ oder „White Genocide“ beschreiben ein Szenario, in dem die „einheimische“ Bevölkerung aufgrund der anhaltenden Migration erst zu einer Minderheit im eigenen Land zu werden und schließlich

ganz zu verschwinden droht. Was die konkreten politischen Forderungen gegen die Fremden betrifft, finden sich im rechtspopulistischen Spektrum jedoch unterschiedliche Positionen in verschiedenen Abstufungen, angefangen beim Ruf nach härterer Bekämpfung illegaler Migration und einer restriktiven Asylpolitik bis hin zu der prinzipiellen Ablehnung von Migration.

Der gegen die Fremden gerichtete Diskurs wird in der sozialwissenschaftlichen Debatte häufig mit Begriffen wie Fremden-, Migrations- oder Islamfeindlichkeit beschrieben, wobei diese Begriffe häufig vage und unsystematisch verwendet werden. Einige wenige AutorInnen sprechen von Rassismus und unterscheiden einen im Rechtspopulismus dominanten kulturellen Rassismus von einem älteren biologischen Rassismus. Insgesamt finden sich jedoch nur wenige Beiträge, die über eine Benennung und Beschreibung des Phänomens hinausgehen und die rechtspopulistischen Fremdbildkonstruktionen (und damit zusammenhängenden Selbstbildkonstruktionen) theoretisch reflektieren und zu erklären versuchen.

2.2.4 Geschlechterverhältnisse

Das Thema Geschlechterverhältnisse durchzieht die rechtspopulistischen Diskurse über das Eigene, die Fremden und die Elite. In seinen familien- und kulturpolitischen Forderungen zielt der Rechtspopulismus auf die Wiederherstellung der tradierten Geschlechterordnung in Form eindeutiger und dichotomer Weiblichkeits- und Männlichkeitsnormen und auf die Stärkung möglichst kinderreicher Familien (Kemper 2016; Lang 2015; Mayer et al. 2018). Mit Schlagwörtern wie „Genderismus“, „Genderideologie“ oder „Gender-Mainstreaming“ wird alles angegriffen, was für die Zerstörung der tradierten Geschlechterverhältnisse verantwortlich sein soll: LGBTQ-Rechte, sexuelle und reproduktive Rechte, Feminismus, staatliche Gleichstellungs- und Antidiskriminierungsmaßnahmen, Sexualaufklärung und LGBTQ-Themen an den Schulen, Frauen- und Gender-Studies an den Universitäten (Paternotte/Kuhar 2018). Dabei wird der „Genderismus“ häufig als ein Programm beschrieben, das der Bevölkerung von den Eliten aufoktroziert wird, um in die natürliche Geschlechterordnung einzugreifen und die Grundlagen von Familie und Nation zu untergraben. Die sexuelle Aggressivität und der Expansionsdrang, die den Fremden zugeschrieben werden, wirken vor diesem Hintergrund umso bedrohlicher.

Allerdings will der Rechtspopulismus, zumindest in seinen offiziellen Verlautbarungen, nicht hinter einen bestimmten Stand von Geschlechterbeziehungen zurück (vgl. Meyer et al. 2018). Auch wenn rechtspopulistische Parteiprogramme Maßnahmen enthalten, die Frauen wieder

stärker auf reproduktive Tätigkeiten verpflichten sollen, werden die Gleichberechtigung von Frauen und weibliche Berufstätigkeit nicht prinzipiell in Frage gestellt. Zudem werden die Gleichberechtigung der Geschlechter, sexuelle und körperliche Selbstbestimmung, Toleranz und Minderheitenrechte als zivilisatorische Errungenschaften des Eigenen angepriesen, die es vor „dem Islam“ zu verteidigen gelte (vgl. Farris 2017).

Auch wenn es inzwischen eine Vielzahl von fundierten Beiträgen zur Geschlechterdimension des Rechtspopulismus gibt, handelt es sich um einen Gesichtspunkt, der im Mainstream der sozialwissenschaftlichen Populismusdebatte bisher wenig Resonanz findet. Bei den meisten Ansätzen, die eine allgemeine Erklärung des Rechtspopulismus zu geben beanspruchen, kommt das Thema Geschlechterverhältnisse nur am Rande oder gar nicht vor.

2.2.5 Rationalität, Wahrheit, Affekt

Ein weiteres zentrales Thema der Debatte ist die Frage nach der Rationalität oder Irrationalität der Weltbilder und politischen Programme des Rechtspopulismus. Besonders im Fokus steht das Verhältnis des Rechtspopulismus zur Wahrheit. In der Sichtweise der RechtspopulistInnen wird die Wahrheit in der gegenwärtigen historischen Situation durch die Ideologien und Lügen der herrschenden Eliten unterdrückt. Es sei daher eine zentrale politische Aufgabe, die herrschenden Sprech- und Denkverbote zu durchbrechen und der „schweigenden Mehrheit“ Gehör zu verschaffen. Demgegenüber teilen nahezu alle, die nicht dem rechtspopulistischen Lager angehören, die Einschätzung, dass der rechtspopulistische Diskurs selbst ganz wesentlich durch Lügen, Übertreibungen und grobe Verzerrungen der Realität charakterisiert ist (vgl. Dyk 2017).

Der Mainstream der liberalen Öffentlichkeit und der rechtspopulistische Diskurs stellen sich zunehmend als diametral entgegengesetzte Weltwahrnehmungen dar. Das betrifft nicht nur die „großen Erzählungen“, sondern bereits die Ebene der empirischen Fakten, die vom rechtspopulistischen Diskurs selektiv und manipulativ behandelt oder schlicht erfunden oder geleugnet werden – ein Umstand, auf den Begriffe wie „postfaktisch“, „fake news“ und „post-truth“ verweisen (Hendricks/Verstergaard 2018). Verbreitet ist die These, dass sich der Rechtspopulismus mehr von Affekten als von der Wahrnehmung der Realität und rationalen Diskursen leiten lässt: „*[P]erceptions seem to be more important than facts*“ (Mudde 2004: 553). Als emblematisch für das rechtspopulistische Verhältnis zur Wahrheit gelten etwa die

von naturwissenschaftlichen Befunden unbeeindruckte Leugnung des anthropogenen Klimawandels oder die zahllosen und gut dokumentierten unwahren Behauptungen Donald Trumps.

Eine weitere Frage ist die nach der Rationalität der politischen Programme. Einige BeobachterInnen vertreten die Auffassung, dass es dem Rechtspopulismus vor allem darum gehe, Protest zu artikulieren, Gefühle zu mobilisieren und Identifikationsangebote zu machen, nicht jedoch um die Lösung realer politischer Probleme. Einige verweisen auf das „große Paradox“ (vgl. Hochschild 2017: 17-122), dass viele rechtspopulistische Positionen den Interessen ihrer AnhängerInnen offen widersprechen. Andere gestehen dem Rechtspopulismus zu, auf tatsächliche Probleme hinzuweisen, auch wenn die vorgeschlagenen Lösungen unkomplex und unrealistisch seien (vgl. Streck 2017). Eine dritte Fraktion verweist darauf, dass der Rechtspopulismus in bestimmten Feldern wie der Wirtschafts- und Sozialpolitik durchaus Angebote mache, die ihn von anderen Parteien unterscheiden und die es für WählerInnen attraktiv und rational machen, ihn zu unterstützen (vgl. etwa Jörke/Nachtwey 2017).

2.3 Erklärungstypen

Nach der Darstellung einiger verbreiteter Definitionen des Populismus und Rechtspopulismus und dem Überblick über zentrale Themen und Merkmale des rechtspopulistischen Diskurses soll es im Folgenden darum gehen, die meistdiskutierten Erklärungsansätze zum gegenwärtigen Erstarken des Rechtspopulismus darzustellen und einer kritischen Beurteilung zu unterziehen. Ich unterscheide dazu, wie bereits gesagt, ökonomische, politische und kulturelle Erklärungsansätze.

2.3.1 Ökonomische Erklärungen

„Warum nur“, fragt der Soziologe Colin Crouch (2016a: 3),

„haben die Finanzkrise von 2008 und die aus ihr resultierenden Krisen der Wohlfahrtsstaaten, zusammen mit wachsender Ungleichheit und der Konzentration extrem großer Vermögen in den Händen einer globalen Elite, nicht zu einem politischen Angriff auf die Vorherrschaft des Neoliberalismus geführt? Die Antwort zeichnet sich allmählich ab. Es gibt diesen Angriff, doch zeigt er sich dies- und jenseits des Atlantiks als fremdenfeindlicher Populismus.“

Crouchs Formulierung steht exemplarisch für eine Grundannahme, die allen Erklärungsansätzen zugrunde liegt, die in diesem Kapitel behandelt werden sollen, nämlich, dass der Rechtspopulismus als Reaktion auf die negativen Auswirkungen langfristiger makro-ökonomischer Entwicklungen verstanden werden muss, seine AnhängerInnen und RepräsentantInnen demnach primär aus ökonomischen Motiven handeln.

Die vielleicht am häufigsten diskutierte Variante einer ökonomischen Erklärung ist die sogenannte Modernisierungsverlierer-These (vgl. Spier 2006, 2010; Jörke/Selk 2017: 98-111). Die zugrundeliegende Modernisierungstheorie geht davon aus, dass alle Gesellschaften einen bestimmten Entwicklungspfad hin zu mehr Demokratie, Marktwirtschaft, Differenzierung, Säkularismus, Mobilität usw. durchlaufen. Die Modernisierungsprozesse bergen, gerade in Phasen beschleunigten und disruptiven Wandels, immer Chancen und Risiken, bringen „Gewinner“ und „Verlierer“ hervor. Gruppen, die die Modernisierung vorantreiben oder sich ihr anpassen, zählen in der Regel zu den „Gewinnern“, während diejenigen, denen die Anpassung nicht gelingt und die von den negativen Modernisierungsfolgen eingeholt werden, sich als „Verlierer“ fühlen (vgl. Spier 2006: 35). Bei den „Verlierern“ besteht dann die Neigung, sich modernisierungsfeindlichen Parteien zuzuwenden, die Sicherheit und einfache Lösungen versprechen. Um den Rechtspopulismus zu erklären, werden die kulturellen und ökonomischen Auswirkungen der Globalisierung herangezogen, die als die zentrale Erscheinungsform des aktuellen Modernisierungsprozesses gilt. Im Folgenden geht es zunächst nur um die ökonomischen Aspekte der Globalisierungen; die Erklärungsversuche, die sich auf die *kulturellen* Globalisierungsverlierer beziehen, werden in Abschnitt 2.3.3 diskutiert.

Spier (2006: 48f.) versteht unter ökonomischer Globalisierung die Ausweitung und Intensivierung des Waren- und Kapitalverkehrs und die daraus resultierende Verschärfung der Konkurrenz auf dem Weltmarkt. Insbesondere die Konkurrenz zu den Exportindustrien der Schwellenländer, die aufgrund von niedrigen Löhnen und Sozialstandards einen Wettbewerbsvorteil haben, erzeugt in den exportorientierten Sektoren der entwickelten Volkswirtschaften Anpassungsdruck, der Entlassungen, sinkende Reallöhne oder die Notwendigkeit von Berufswechseln nach sich ziehen kann. Die ökonomischen Verusterfahrungen übersetzen sich, so die Annahme, relativ unmittelbar in eine Neigung zu extrem rechten Parteien. Spier formuliert den vermuteten Zusammenhang folgendermaßen:

„Die Deprivationserfahrungen in der Verlierergruppe setzen sich in bestimmte rechtsaffine Einstellungen auf der Ebene der psychischen Dispositionen um, was wiederum

eine erhöhte Wahrscheinlichkeit mit sich bringt, rechtsradikale Parteien und Bewegungen zu unterstützen“ (Spier 2010: 259).

Die Modernisierungsverlierer-These wurde insbesondere von der quantitativen Forschung aufgegriffen und zum Ausgangspunkt empirischer Untersuchungen gemacht. Dabei wurde versucht, einen Zusammenhang zwischen *objektiven* ökonomischen Deprivationsmerkmalen und rechtspopulistischen Orientierungen nachzuweisen. Zu den Modernisierungsverlierer-Indikatoren zählten dabei zum Beispiel ein niedriges Einkommen, relative Statusverluste, Arbeitslosigkeit oder prekäre Beschäftigungsverhältnisse; als Rechtspopulismus-Indikatoren dienten etwa Parteimitgliedschaft, Wahlverhalten oder die Zustimmung zu rechtspopulistischen Aussagen. Die bisherigen Ergebnisse sind jedoch uneindeutig und Gegenstand anhaltender Auseinandersetzungen. Spier (2010) findet in seiner Studie, die Daten aus neun europäischen Ländern analysiert, einen positiven Zusammenhang zwischen Modernisierungsverlierer-Indikatoren und der Wahlentscheidung für rechtsextreme und rechtspopulistische Parteien, wobei der sozio-ökonomische Status einer Person den stärksten Effekt auf die Wahlentscheidung für eine rechtspopulistische Partei hat (vgl. Spier 2010: 189). Die Studie *Globalisierungsangst oder Wertekonflikt* (Vries/Hoffmann 2016) kommt zu dem Ergebnis, dass mit abnehmendem Bildungsniveau und Einkommen die Wahrscheinlichkeit steige, die Globalisierung als Bedrohung wahrzunehmen. Globalisierungsangst wiederum ist bei den AnhängerInnen rechtspopulistischer Parteien besonders stark verbreitet.

Auch für den deutschen Kontext sind einige Studien erschienen, deren Ergebnisse die Modernisierungsverlierer-These stützen. Verschiedene AutorInnen weisen darauf hin, dass die *Alternative für Deutschland* im Laufe ihrer Entwicklung bei ArbeiterInnen, prekär Beschäftigten und Arbeitslosen immer beliebter geworden ist (Kroh/Fetz 2016) und heute in diesen beiden Gruppen sehr hohe Zustimmungswerte erreicht (vgl. Sablowski/Thien 2018: 61). Auch für Frankreich (Camus 2017), Großbritannien (Goodwin 2017) und weitere Länder liegen entsprechende Befunde vor (Oesch/Rennwald 2018), was einige AutorInnen dazu veranlasst hat, von den Rechtspopulisten als den „neuen Arbeiterparteien“ zu sprechen (vgl. Adorf 2017; Jörke/Nachtwey 2017). Dabei ist zu beachten, dass der Anteil der ArbeiterInnen und Arbeitslosen an den WählerInnen vieler rechtspopulistischer Parteien zwar überproportional hoch ist, sie jedoch insgesamt nur eine Gruppe neben anderen bilden. Bei der *Alternative für Deutschland* machen ArbeiterInnen und Arbeitslose etwa 19% der UnterstützerInnen aus (vgl. Bergmann et al. 2017: 60). Hinzu kommt, dass die Einstufung als ArbeiterIn für

sich genommen nicht viel über den sozioökonomischen Status einer Person aussagt. Die pauschale Gleichsetzung von ArbeiterInnen mit ökonomischen Modernisierungsverlierern, die immer wieder und oft auch implizit vorgenommen wird, greift also zu kurz. Auch andere Befunde relativieren die Gültigkeit der objektiven Modernisierungsverlierer-These: Hilmer et al. (2017) kommen zu dem Ergebnis, dass der größere Teil der AfD-AnhängerInnen zwar in der unteren Mittelschicht zu verorten ist, die Partei durchaus aber auch höhere Einkommensschichten anspricht. Vehrkamp und Wegschaidler (2017: 60f.) verweisen in ihrer Studie, die das Wahlverhalten zur Bundestagswahl 2017 auf Grundlage des Sinus-Milieus untersucht, darauf, dass die AfD die stärksten Stimmenzugewinne nach dem prekären Milieu im Milieu der bürgerlichen Mitte zu verzeichnen hat. Zudem lasse sich insgesamt rund ein Drittel der AfD-AnhängerInnen in den eher wohlhabenden, modernisierungsbefürwortenden Milieus verorten.

Viele AutorInnen weisen die ökonomische Modernisierungsverlierer-These ganz zurück. Sie verweisen etwa darauf, dass der Rechtspopulismus auch in wohlhabenden Ländern erfolgreich sei, in vielen weniger wohlhabenden Ländern, von denen viele zudem stark von der Wirtschaftskrise und den anschließenden Austeritätsmaßnahmen betroffen waren, hingegen keinen größeren Einfluss gewinnen konnte. Mit Blick auf Deutschland kommen Bergmann, Diermeier und Niehues zu dem Schluss, dass die „Analyse der Einkommens- und Bildungsstruktur der AfD-Sympathisanten der Prekarisierungshypothese“ widerspricht (Bergmann et al. 2017: 71). Auch wenn sie viele WählerInnen aus den unteren Einkommensschichten rekrutiere, sei die AfD „im Durchschnitt heute zweifelsohne sozio-demographisch eine Partei der Mitte“ (ebd.: 71; vgl. auch Lengfeld 2017). Manow (2018), der den Zusammenhang zwischen Deprivationsfaktoren und einer Wahlentscheidung für die AfD unter anderem mit Indikatoren auf Kreis- und Gemeindeebene untersucht, konstatiert:

„Keines der Deprivationsmaße erklärt die AfD-Wahl. Nicht in den strukturschwachen Gebieten, sondern gerade dort, wo das traditionelle deutsche industrielle Modell noch intakt ist, scheinen die Rechtspopulisten überdurchschnittliche Erfolge zu feiern – und das nicht bei den benachteiligten Arbeitsmarktgruppen, sondern eher bei denen in regulärer Beschäftigung“ (Manow 2018: 97).

Aufgrund der Schwierigkeit, einen direkten Zusammenhang zwischen objektiver ökonomischer Deprivation und rechtspopulistischer Orientierung nachzuweisen, sind viele AutorInnen dazu übergegangen, einen indirekten, subjektiv vermittelten Zusammenhang anzuneh-

men. Auch bei den Gruppen, die nicht unmittelbar negativ von der Globalisierung, der zunehmenden Ökonomisierung des Sozialen, vom Anstieg der Ungleichheit und der Prekariisierung der Arbeitswelt betroffen seien, könnten diese Entwicklungen Ängste und Frustrationen auslösen, die dann möglicherweise zu einer Unterstützung rechtspopulistischer Positionen führen. Ausschlaggebend sei also nicht notwendigerweise eine objektive ökonomische Betroffenheit, auch die subjektive Wahrnehmung einer allgemeinen ökonomischen Problemlage könne ausreichen. Exemplarisch für eine solche Argumentation ist Oliver Nachtweys Buch *Die Abstiegsgesellschaft*, das viele der wichtigsten aktuellen soziologischen und ökonomischen Gegenwartsdiagnosen zusammenführt (Nachtwey 2016). Im Gegensatz zu den modernisierungstheoretischen Positionen beschreibt er die gesellschaftliche Entwicklung der letzten 50 Jahre als Krisenprozess, der zunehmend mehr „Verlierer“ als „Gewinner“ hervorbringt. Im Zentrum der Untersuchung steht die soziale Mobilität: das Aufstiegsversprechen, das die kapitalistische Gesellschaft lange geprägt hatte, könne nicht mehr eingelöst werden. Nachtwey analysiert die Merkmale und Mechanismen der „Abstiegsgesellschaft“ vor allem am Beispiel Deutschlands, sieht in ihnen aber den Ausdruck allgemeiner Tendenzen, die sich auch in anderen westlichen Staaten beobachten lassen (ebd.: 7f.). In den Abstiegsängsten verunsicherter Mittelschichten sieht Nachtwey eine der Hauptursachen für den Rechtspopulismus, den er am Beispiel von Pegida untersucht und als eine Form des Aufbegehrens gegen die „regressive Moderne“ deutet.

Die historische Hintergrundfolie für die Diagnose einer Abstiegsgesellschaft bildet die gesellschaftliche Konstellation, die Nachtwey *soziale Moderne* nennt. Charakteristisch für diese Phase ist die fordistische Massenproduktion, die zu steigenden Löhnen und sinkenden Konsumgüterpreisen führt, und die Institutionalisierung des Sozialstaates, der die BürgerInnen gegen Lebensrisiken absichert und ein Mindestmaß an sozialer Teilhabe gewährleistet. Auf dieser Grundlage kommt es zu einer Zunahme von Bildungschancen und zum Aufstieg breiter Bevölkerungsschichten (vgl. ebd.: 28f.). Mit Ulrich Beck spricht Nachtwey von einem „Fahrstuhleffekt“, der die Ungleichheiten innerhalb der Gesellschaft zwar nicht beseitigt, dafür aber das durchschnittliche Lebensniveau anhebt und zentrale Voraussetzungen für die „Verwirklichung des modernen Individuums“ (ebd.: 32) schafft. Anfang der 1970er Jahre erreicht die *soziale Moderne* auf Grundlage des prosperierenden Nachkriegskapitalismus ihren Höhe- und Endpunkt. Die Ölpreiskrise markiert den Beginn einer historischen Phase, die durch einen fast durchgängigen Rückgang des durchschnittlichen Wachstums der Weltwirt-

schaft gekennzeichnet ist. Nachdem die Versuche, die wirtschaftliche Stagnation mit keynesianischen Maßnahmen zu überwinden, wirkungslos bleiben, gewinnen neoliberale Konzepte an politischem Einfluss. Marktzentrierung, Deregulierung und Angebotspolitik zielen auf eine neue Expansion des Kapitalismus, nach außen durch verstärkte Integration der Weltwirtschaft, nach innen, indem neue gesellschaftliche Bereiche kommodifiziert und der Logik der Profitmaximierung unterworfen werden (vgl. Nachtwey 2016: 49-51). Der neoliberalen Wirtschaftspolitik gelinge es jedoch nicht, den „Trend zum Postwachstumskapitalismus“ aufzuhalten (ebd.: 51), der nun zunehmend durch Maßnahmen „regressiver Modernisierung“ begleitet wird, welche die Errungenschaften der *sozialen Moderne* zunehmend in Frage stellen und teilweise zurücknehmen. Neben einer allgemeinen Tendenz zur Entdemokratisierung („Postdemokratie“) nennt Nachtwey unter anderem die Privatisierung gesellschaftlicher Infrastrukturen und die Transformation des Sozialstaates durch die *Agenda 2010*, die zu einem Abbau sozialer Bürgerrechte führen.

Am unmittelbarsten erfahren die Individuen die ökonomische Krisentendenz und die sie begleitenden Entwicklungen regressiver Modernisierung in der Arbeitswelt. Durch die Ausweitung atypischer und prekärer Beschäftigungsverhältnisse entstehe „eine Gesellschaft des sozialen Abstiegs, der nicht die Arbeit, sondern die *integrative Arbeit* ausgeht“ (ebd.: 121). Dem Beck'schen „Fahrstuhl“ setzt Nachtwey das Bild einer „Rolltreppe nach unten“ entgegen: „*Individuelle* Abstiege oder Abstürze sind bislang kein Massenphänomen, es ist auch nicht unmöglich geworden aufzusteigen. *Kollektiv* betrachtet, geht es für die Arbeitnehmer jedoch wieder abwärts, und die Abstände zwischen oben und unten vergrößern sich“ (ebd.: 127). Als Indikatoren für langfristige Abstiegstendenzen führt Nachtwey die seit Beginn der 1990er Jahre sinkenden durchschnittlichen Nettoeinkommen und die zunehmende Einkommensungleichheit an (vgl. ebd.: 127-136). Auch in den Teilen der Mittelschicht, die noch nicht unmittelbar betroffen sind, breitet sich im Zuge des zunehmenden Konkurrenzdrucks und fortschreitender Prekarisierungsprozesse Statusangst aus (ebd.:147, 152). Viele reagieren auf diese Entwicklungen mit Konformismus und verschärften Distinktionskämpfen, bei denen die eigene soziale Überlegenheit zu Schau gestellt wird, während die Lebens- und Konsumgewohnheiten der Unterschichten als illegitim und unproduktiv kritisiert und abgewertet werden (ebd.: 166f.). Die prekarisierten Teile der Mittelschicht, die selbst Abstiegserfahrungen machen, neigen einerseits dazu, diese fatalistisch oder individualistisch zu deuten, andererseits zur Ausbildung von Ressentiments gegen Schwächere (ebd.: 168).

Nachtwey spricht mit Blick auf die prekarierte Arbeitswelt und die zunehmenden Abstiegs-tendenzen von einer „*neue[n]* Klassengesellschaft“ (Nachtwey 2016: 169). Die neuen Klassenverhältnisse seien zwar zu fragmentiert, um Klassenbewusstsein und kollektives Handeln hervorzubringen, allerdings ließen sich immer häufiger Akte des Aufbegehrens gegen die Abstiegs-gesellschaft beobachten (vgl. ebd.: 174-179). Zu diesen zählt Nachtwey neben den neuen Arbeitskämpfen, den „postkonventionellen Protesten“ der Occupy- und Indignados-bewegung und den neuen „Bürgerprotesten“ (z.B. „Stuttgart 21“) auch den Rechtspopulis-mus, den er am Beispiel der *Pegida-Bewegung* untersucht. Pegida sei ein „exkludierende[r] Protest der Privilegierten“ (ebd.: 216), der „Ausdruck einer von Abstiegsängsten geplagten und radikalisierten Mitte – und des regressiven Aufbegehrens gegen eine marktkonforme Demokratie“ (ebd.: 218). Wie auch bei Occupy seien es „Fragen der Demokratie, der Vertei-lung von Ressourcen und der gesellschaftlichen Hierarchie, welche die Pegida-Anhänger auf die Straße treiben – dieses Mal werden diese Punkte jedoch von rechten Wutbürgern thema-tisiert“ (ebd.: 219). Pegida sei jedoch auch eine „identitäre soziale Bewegung“ (ebd.: 219). Die Ablehnung des Islam sei „das neue Gewand eines Rassismus, der die vermeintliche kul-turelle Überlegenheit der westlichen Kultur herausstellt“ (ebd.: 223). Dabei gehe es „[i]n Wahrheit [...] jedoch nicht um die Anerkennung ethnischer Differenz, sondern um den Erhalt von Etabliertenvorrechten“ (ebd.: 219). Der sich verschärfende Wettbewerb und die Angst vor dem Abstieg bringen in den unteren Mittelklassen einen „ganz eigenen Autoritarismus“ hervor (ebd.: 220). Die Ressentiments und Stereotype von Pegida hätten eine Orientierungs-funktion. Vereinfachungen und Verschwörungstheorien reduzieren die Unübersichtlichkeit der Gesellschaft, eigene Abstiegs-sorgen würden auf Fremdgruppen übertragen (vgl. ebd.: 221). Zentral sei, dass sich der Autoritäre konformistisch verhalte, sich dem, worunter er leide, unterwerfe und seine Aggression nicht gegen die Herrschenden, sondern gegen die richte, „die anders und vermeintlich unproduktive Mitesser in einem unter Stress stehenden Sozialsystem sind: Flüchtlinge, Migranten und Muslime“ (ebd.: 221).

Neben Nachtwey ist Klaus Dörre eine zweite prominente Stimme in der Debatte, die den Rechtspopulismus mit ökonomischen Problemlagen und Krisenerfahrungen in Verbindung bringt. Bei Dörre steht dabei der zunehmende Druck im Zentrum, der von Vermarktlichungs- und Prekarisierungsprozessen ausgeht: „Der neue Rechtspopulismus ist – nicht ausschließ-lich, aber doch signifikant – eine Bewegung gegen die Zumutungen und Zwänge des Marktes“ (Dörre 2016: 261). Da die ökonomische Macht der Märkte diffus und abstrakt sei, könne die Kritik an ihr ganz unterschiedlich politisiert werden. Der Rechtspopulismus formuliere

seine Markt-Kritik nicht „klassenuniversalistisch“, sondern „reaktiv-nationalistisch“ (Dörre 2016: 262). Er „besetzt die soziale Frage und deutet sie in einen Verteilungskampf um, der zwischen Innen und Außen, zwischen zivilisierten und vermeintlich minderwertigen Kulturen ausgetragen wird“ (ebd.: 260). Die zentrale Funktion des Rassismus sei dabei die Ausgrenzung und die Herstellung exklusiver Solidarität. Allerdings geht Dörre nicht davon aus, dass es einen direkten und ursächlichen Zusammenhang zwischen dem zunehmenden ökonomischen Druck und der Ausbildung rechtspopulistischer Orientierungen gibt. Die Erfahrungen in der Arbeitssphäre können rechtspopulistisch gedeutet werden, die Deutungsmuster müssen aber bereits vorher vorhanden gewesen sein. In seinen empirischen Untersuchungen zur Verbreitung rechtspopulistischer Deutungsmuster in Betrieben findet Dörre zudem unterschiedliche Varianten vor, aus denen er drei Idealtypen konstruiert (Dörre 2016: 262f.; vgl. auch Dörre 2007). Der rebellische Typus finde sich vor allem unter Arbeitslosen und prekär Beschäftigten und weist ein emotional stark besetztes und weitgehend geschlossenes Weltbild auf. Feindbildkonstruktionen haben hier vor allem die Funktion, die Zugehörigkeit zur eigenen Gruppe zu markieren. Der konservierende Typus sei insbesondere bei formal gut integrierten Beschäftigten anzutreffen, die sich vom Abstieg bedroht fühlen und Ressentiments gegen andere „gezielt als Mittel in der Konkurrenz um Ressourcen und gesellschaftlichen Status“ einsetzen (Dörre 2016: 263). In höheren und abgesicherten Positionen sei schließlich vor allem der konformistische Typus anzutreffen, der sich durch eine affirmative Haltung zum marktzentrierten Umbau der Gesellschaft auszeichne. Der eigenen Anpassung an Leistungsnormen entspricht die Erwartung, dass auch alle anderen sich anpassen sollen. Wer das nicht kann oder will, soll nicht dazugehören.

Während AutorInnen wie Nachtwey, Dörre und Co. den Rechtspopulismus als Reaktion auf allgemeine, als destruktiv erfahrene Tendenzen des gegenwärtigen Kapitalismus interpretieren, führt ihn Philip Manow (2018) in seiner Studie *Die politische Ökonomie des Populismus* auf einen *ökonomischen Konflikt* zwischen MigrantInnen und „Einheimischen“ zurück. Die Studie von Manow verdient nicht nur deshalb eine ausführlichere Behandlung, weil sie zu den elaboriertesten ökonomischen Erklärungsversuchen zählt, sondern vor allem, weil sich die These, dass sich der Rechtspopulismus aus einem Verteilungskonflikt erklären lässt, auch bei vielen anderen AutorInnen findet, wenn auch oftmals in weniger expliziter Form. Manow verweist zunächst darauf, dass sich die objektive Modernisierungsverliererthese in vielen Fällen empirisch nicht belegen lässt. Daraus zu schließen, dass der Populismus keine ökonomischen Ursachen habe und kulturell erklärt werden müsse, sei jedoch voreilig. Vielmehr sei

davon auszugehen, dass es unterschiedliche ökonomische Problemkonstellationen gebe, die den Populismus hervortreiben. Allgemein lasse sich der Populismus als Reaktion auf die ökonomische Globalisierung in ihren beiden Hauptdimensionen Handel und Migration verstehen (Manow 2018: 42f.), die sich in den letzten 30 Jahren intensiviert haben. Die unterschiedlichen Ausprägungen des Populismus seien dadurch zu erklären, dass die Staaten aufgrund ihrer jeweiligen Wirtschafts- und Wohlfahrtsmodelle von dieser Entwicklung ganz unterschiedlich betroffen sind. Mit Blick auf Europa unterscheidet Manow, grob an der geographischen Lage orientiert, zwischen einem westlichen, einem südlichen, einem östlichen und einem nord- und mitteleuropäischen Wirtschafts- und Wohlfahrtsmodell (vgl. ebd.: 61-69). Was die inhaltliche Ausrichtung des Populismus betrifft, sei zunächst festzustellen, dass im Norden der Rechtspopulismus, in Südeuropa hingegen vor allem der Linkspopulismus erfolgreich sei. Manow führt das darauf zurück, dass in den *südeuropäischen Ländern* vor allem die Güterglobalisierung zu einem Problem werde, da die stark auf heimische Nachfrage ausgelegten Ökonomien im Zuge der europäischen Integration und der sich entwickelnden Staatsschuldenkrise enorm unter Druck geraten seien (vgl. ebd.: 63f.). Der Protest richte sich daher linkspopulistisch gegen freien Handel und die Austeritätspolitik. Migration führe in den südeuropäischen Ländern hingegen zu keinen Verteilungsproblemen, da deren Wohlfahrtsstaaten stark klientelistisch geprägt und ihre Leistungen nur für Arbeitsmarkt-Insider zugänglich sind. Ein umfassendes nationales System der Grundsicherung gebe es in den meisten Ländern nicht; MigrantInnen, die in diesen Ländern ankommen, versuchen daher gar nicht erst, sozialstaatliche Leistungen zu beziehen, sondern arbeiten entweder für niedrige Löhne und ohne soziale Absicherung im informellen Sektor oder ziehen weiter nach Norden. In den anderen drei Wirtschaftsmodellen hingegen werde die Migration – in unterschiedlichen Formen und aus unterschiedlichen Gründen – zu einem zentralen ökonomischen Problem. In den *westlich-angelsächsischen Ökonomien*, die durch flexible und offene Arbeitsmärkte und einen wenig großzügigen Wohlfahrtsstaat charakterisiert sind, entsteht durch zunehmende Migration ein Verteilungskonflikt am Arbeitsmarkt. Manow hat hier vor allem das Beispiel Großbritannien vor Augen, wo es nach der EU-Osterweiterung 2004 zu einer massiven Zunahme der Arbeitsmigration kam. Es sind vor allem die Arbeitsmarktoutsider (etwa im niedrigqualifizierten Dienstleistungssektor), die direkt mit den MigrantInnen konkurrieren und die dann zu den Trägern des rechtspopulistischen Protests werden (vgl. ebd.: 126-130). Die Modernisierungsverliererthese ist also im Fall des westlichen Modells durchaus zutreffend, im Falle der *nord- und kontinentaleuropäischen Länder* greift sie jedoch nicht.

Dort sind es nämlich nicht die „Verlierer“, sondern die Arbeitsmarktin Insider, die den rechtspopulistischen Protest tragen. Der Grund dafür sei, dass sich der Konflikt zwischen „Einheimischen“ und MigrantInnen in diesen Ländern nicht am Arbeitsmarkt, sondern am Wohlfahrtsstaat entzündet (vgl. Manow 2018: 64-69). Das mittel- und nordeuropäische Wirtschaftsmodell zeichnet sich durch eine ausgeprägte Exportorientierung, eine hohe Produktivität und ein hohes Lohnniveau aus, woraus sich ein ebenfalls hohes Preisniveau ergibt. Das macht einen großzügigen Wohlfahrtsstaat notwendig, der durch eine Statussicherung für Arbeitsmarktin Insider und eine Grundsicherung für Arbeitsmarktoutsider die negativen Folgen der Güterglobalisierung kompensiert. Aufgrund der starken Regulierung der Arbeitsmärkte sind diese Länder für ArbeitsmigrantInnen wenig attraktiv, ihre ausgeprägte Sozialstaatlichkeit macht sie jedoch zum Anlaufpunkt für Fluchtmigration, nach Manow „genau jene Art von Migration, die in dieses Modell nicht hineinpasst – und führt dann zur Beanspruchung der großzügigen sozialen Grundsicherung, was vorhersehbar politischen Insider-Protest provoziert“ (ebd.: 67).

Es entsteht also eine Konkurrenzsituation zwischen MigrantInnen, die Grundsicherung in Anspruch nehmen, und den „Einheimischen“, die aktuell oder potentiell auf sie angewiesen sind. Die rechtspopulistischen Parteien in den Ländern, die sich dem mittel- und nordeuropäischen Modell zuordnen lassen, reagieren darauf, indem sie sich tendenziell für Umverteilung und sozialstaatliche Absicherung aussprechen, diese allerdings für Inländer reservieren wollen. Manow charakterisiert sie als wohlfahrtchauvinistisch oder -nativistisch (vgl. ebd.: 45). Die rechtspopulistischen Parteien bieten damit

„einen durchaus neuen programmatischen Mix, nämlich eine Kombination von soziokulturell rechten (Grenzen zu – für Personen, nicht für Güter; Islam- und EU-Kritik; ein Schuss Polemik gegen »Genderwahn« etc.) und sozioökonomisch linken Positionen (pro Umverteilung)“ (ebd.: 45).

In den osteuropäischen Staaten sind es vor allem die Outsider bzw. „Verlierer“, die rechtspopulistische Parteien wählen (vgl. ebd.: 21). Die *osteuropäischen Ökonomien* sind liberal im Außenhandel, weil sie wesentlich vom Export von Halbfabrikaten in die Industrien des Nordens und Westens abhängen, verfügen aber aufgrund mangelnder Wirtschaftskraft über keinen großzügigen Wohlfahrtsstaat. Was die Migration betrifft, sind die osteuropäischen Länder in einer paradoxen Lage: einerseits sind sie Entsender von ArbeitsmigrantInnen, andererseits spielt die Ablehnung von (Flucht-)Migration auch bei den osteuropäischen Rechtspopulisten eine zentrale Rolle (ebd.: 57f.). Da der Anteil an MigrantInnen insgesamt

gering ist, stößt die These vom ökonomischen Konflikt hier allerdings an Grenzen. Manow behilft sich daher mit Verweisen auf kulturelle und historische Faktoren (Manow 2018: 59, 118).

Manows These, dass der nord- und mitteleuropäische Rechtspopulismus vor allem durch Wohlfahrtschauvinismus motiviert ist, also eine national exklusive Version des Wohlfahrtsstaates anstrebt, wird auch von einer Reihe anderer AutorInnen vertreten, wobei viele von ihnen im Gegensatz zu Manow offenlassen, ob und inwieweit Einheimische tatsächlich mit MigrantInnen um sozialstaatliche Leistungen konkurrieren. Dabei greifen einige AutorInnen auch auf Karl Polanyi zurück und verstehen die Etablierung des Wohlfahrtsstaates als eine Gegenbewegung zur Ausweitung der Marktgesellschaft. Durch Globalisierung und Finanzialisierung kommt es zu einer Entbettung des Marktes auf einem neuen Niveau, der Wohlfahrtsstaat wird zurückgedrängt und kann sein Schutzversprechen immer weniger einlösen. Durch den Rechtspopulismus werde nun der Schutz des Staates vor dem globalisierten Kapitalismus in nationalistisch-exklusiver Weise eingefordert (vgl. Bieling 2017; Dörre 2019).

Eine weitere Erklärungsvariante bringt den Aufstieg des Rechtspopulismus in Zusammenhang mit der *Finanz- und Wirtschaftskrise* von 2008 und ihren Auswirkungen, die bis heute die ökonomische Situation in vielen Ländern prägt. Funke, Schularick und Trebesch (2016) kommen in einer breit angelegten, vergleichenden Untersuchung zu den politischen Auswirkungen von Finanzkrisen zu dem Ergebnis, dass diese regelmäßig rechten bis rechtsextremen Parteien zu einem Aufschwung verhelfen. Die Autoren betonen, dass dieser Effekt nicht bei allen Formen von Wirtschaftskrisen, sondern nur bei Finanz- und Bankenkrisen zu beobachten sei. Als einen der Gründe dafür vermuten sie, dass Finanzkrisen, im Gegensatz zu sektoral oder regional begrenzten Krisenerscheinungen, das ökonomische System als Ganzes in Frage stellen und besonders viele Menschen betreffen.

Die Auswirkungen der Wirtschaftskrise werden häufig so beschrieben, dass bestehende ökonomische Problemlagen verstärkt werden. Bischoff et al. (2015: 33) sprechen etwa davon, dass die Krise eine erneute „dramatische Zuspitzung der Verteilungauseinandersetzungen in den von der Finanzialisierung geprägten kapitalistischen Gesellschaften“ mit sich bringe. Die Krise und die restriktiven Austeritätsmaßnahmen, die in vielen Ländern in Reaktion auf die Krise durchgeführt wurden, führen zu einer Zunahme der Arbeitslosigkeit, befördern Prekarität und soziale Exklusion, verschärfen den Wettbewerb auf den Arbeitsmärkten und den Druck in den Betrieben (vgl. etwa Keskinen et al. 2016). In den so argumentierenden Texten wird der Krise keine eigene Qualität zugesprochen, über die sich die Besonderheiten des

Rechtspopulismus verstehen ließen. Sie verschärft nur die Probleme, die vorher bereits vorhanden waren. Die AutorInnen, die auf den Einfluss der Krise verweisen, fügen daher den ökonomischen Erklärungsmustern, die bereits diskutiert wurden, nichts Neues hinzu. Sie greifen auf die gleichen Annahmen zurück, um den Zusammenhang zwischen ökonomischen Ursachen und dem Erstarken des Rechtspopulismus zu erklären.

Kritik der ökonomischen Erklärungsansätze

Die eben dargestellten Ansätze teilen die Grundannahme, dass ökonomische Ursachen für das Erstarken des Rechtspopulismus ausschlaggebend sind. Sie unterscheiden sich jedoch darin, welche ökonomischen Entwicklungen, Faktoren und Problemlagen sie als zentral ansehen und ob sie von einer direkten und objektiven oder einer eher indirekten, durch subjektive Wahrnehmungen und Ängste vermittelten Betroffenheit derjenigen ausgehen, die sie als AnhängerInnen rechtspopulistischer Bewegungen zu identifizieren versuchen. Gerade für AutorInnen, die sich der politischen Linken zurechnen, scheinen ökonomische Deutungen in ihren verschiedenen Varianten eine hohe Plausibilität zu haben. Für sie scheint es evident zu sein, dass der zunehmende Zwang, den der Kapitalismus auf die Menschen ausübt, die steigende Ungleichheit, das materielle und soziale Elend, die neoliberale Demontage des Sozialstaates und schließlich die Wirtschaftskrise und das technokratische „Krisenmanagement“ irgendwann zu einer Reaktion führen mussten, die sich gegen den Kapitalismus oder zumindest gegen seine problematischen Seiten und Erscheinungsformen – die Globalisierung, den Neoliberalismus – richtet. Die zu Beginn des Kapitels zitierte Passage von Crouch ist hier exemplarisch.

Für die Beurteilung der Ansätze und für meine weitere Argumentation ist es wichtig herauszustellen, dass die These von den ökonomischen *Ursachen* des Rechtspopulismus durchgängig mit der Annahme verbunden ist, dass es auch ökonomische *Motive* sind, aus denen heraus der Rechtspopulismus entsteht. Die Wahrnehmung einer ökonomischen Problematik und der Wunsch, etwas dagegen zu unternehmen, sei der eigentliche Grund für die Hinwendung zu rechtspopulistischen Parteien und Bewegungen. Anders ausgedrückt: der Rechtspopulismus verhält sich strategisch-rational zu einem ökonomischen Problem – er repräsentiert ein *Interesse*.

Zunächst einmal sprechen zwei Koinzidenzen dafür, dass ökonomische Ursachen für den Erfolg des Rechtspopulismus ausschlaggebend sind. Zum einen wird der Beginn der von vielen AutorInnen als problematisch beurteilten ökonomischen Entwicklungen, sei es die

Globalisierung, der Siegeszug des Neoliberalismus oder die „Abstiegsgesellschaft“, zumeist zwischen Mitte der 1970er und Anfang der 1980er Jahre verortet, was dem Zeitraum entspricht, in dem sich viele rechtspopulistische Parteien neu gründeten oder erste größere Erfolge feierten. Zum zweiten fällt das aktuelle Erstarren des Rechtspopulismus in die Zeit nach der Weltwirtschaftskrise von 2008.⁴ Die Kritik an der „Rettungspolitik“ wurde für viele rechtspopulistischen Parteien zu einem zentralen Thema; für die AfD und die Tea Party-Bewegung in den USA war sie der Gründungsanlass. Auch darüber hinaus haben ökonomische und sozialpolitische Themen in den Programmen der rechtspopulistischen Parteien einen hohen Stellenwert. Während viele der rechtspopulistischen Parteien in den 1980er und 90er Jahren, neben der Ablehnung von Migration und Islam, eine klar wirtschaftsliberale Ausrichtung hatten, was sich etwa in der Forderung nach niedrigeren Steuerabgaben ausdrückte, lässt sich heute eine zunehmende Tendenz hin zu sozialstaatlichen Positionen bis hin zu einer sozialprotektionistischen Kritik an Globalisierung, Finanzmarktkapitalismus und Freihandel feststellen (Jörke/Nachtwey 2017).

Die Elitenkritik des Rechtspopulismus wird von den VertreterInnen ökonomischer Ansätze vor allem dahingehend interpretiert, dass die Eliten als die Verantwortlichen für ökonomische Fehlentwicklungen adressiert werden. Gerade die Gruppen, die Neoliberalismus und ökonomische Globalisierung vorangetrieben und legitimiert haben, würden von den Rechtspopulisten kritisiert: die links- und rechtsliberalen PolitikerInnen, die technokratischen ExpertInnen und die Medien. Auch die rechtspopulistische EU-Kritik wird mit ökonomischen Motiven erklärt. Demnach werde die EU vor allem deshalb abgelehnt, weil sie die Möglichkeiten der Nationalstaaten zur Kontrolle der Wirtschaft beschränkt habe und allgemein für die neoliberale Globalisierung stehe (vgl. etwa Bieling 2017: 563). Während sich die rechtspopulistische Elitenkritik auf den ersten Blick relativ plausibel in den ökonomischen Erklärungsansatz einfügen lässt, ist das bei dem zweiten zentralen Feindbild des Rechtspopulismus, den Fremden in Gestalt von MigrantInnen, Muslimen und Minderheiten, schon schwieriger. Es ist unklar, was die Rede von der „Überfremdung“ oder die Vorstellung einer „Islamisierung des Abendlandes“ mit ökonomischen Motiven und Interessen zu tun haben soll. Auch die Abwehr von Frauen- und LGBTQ-Rechten und die aggressive Agitation gegen Feminismus und „Gender“ lassen sich nicht ohne weiteres mit ökonomischen Motiven in Verbindung bringen.

⁴ Jörke/Selk (2017: 36, 38) sprechen von einer zweiten und dritten Welle des Populismus in Europa.

Bei den AutorInnen, die einen ökonomischen Erklärungsansatz vertreten, gibt es zwei typische Strategien, mit den nicht-ökonomischen Aspekten und Themen des Rechtspopulismus umzugehen, die nicht in ihr Erklärungsschema passen. Die *erste* besteht darin, diese Aspekte in der Darstellung zu marginalisieren und als nicht weiter erklärungsbedürftig zu behandeln oder aber sie ganz auszublenden. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Philipp Manow (2018) spricht in der oben zitierten Passage davon, dass der Rechtspopulismus einen „Schuss Polemik gegen »Genderwahn« etc.“ (Manow 2018: 45) enthalte und impliziert damit, das Thema der Geschlechterverhältnisse sei innerhalb der rechtspopulistischen Programmatik nebensächlich. Entsprechend findet es im Erklärungsschema seiner *Politischen Ökonomie des Populismus* auch keine Berücksichtigung. Wie ich im weiteren Verlauf zeigen werde, ist aber das Gegenteil der Fall: die Themen Geschlecht, Familie und Sexualität nehmen nicht nur rein quantitativ einen großen Raum im rechtspopulistischen Diskurs ein, sondern gehören zum Kern dessen, was ich als rassistische Mythologie rekonstruieren werde. Die Debatten-Beiträge von Wolfgang Streeck zeichnen sich hingegen dadurch aus, dass nahezu alle wesentlichen Inhalte des (Rechts)Populismus einfach ausgeblendet werden. Rassismus, Sexismus und Antifeminismus kommen nicht vor. Die AnhängerInnen des Populismus werden als Opfer der Globalisierung porträtiert, die nun beginnen, sich zur Wehr zu setzen. Nur an einer Stelle heißt es verklausuliert, dass es bei ihnen zu „Verstößen gegen die geltenden Regeln zivilisierten öffentlichen Sprechens“ kommt, was Streeck damit erklärt, dass „für die Artikulation von Protest gegen den kapitalistischen Modernisierungsdruck nur noch das unbehandelte sprachliche Rohmaterial vorpolitischer Deprivationserfahrungen zur Verfügung steht“ (Streeck 2017: 263). Wenn bei Pegida-Veranstaltungen „Absaufen“ skandiert wird, dann in Streecks Lesart also deshalb, weil die Anwesenden ihre Kritik am „kapitalistischen Modernisierungsdruck“ nicht anders auszudrücken wissen.

Die *zweite Strategie*, mit der Diskrepanz zwischen den angenommenen ökonomischen Motiven und der Vielzahl an nicht-ökonomischen Themen des Rechtspopulismus umzugehen, lässt sich als *ökonomischer Reduktionismus* bezeichnen. Hier werden der Nationalismus, Rassismus, Sexismus und die Agitation gegen Feminismus und LGBTQ zwar teilweise zur Kenntnis genommen, anschließend aber auf „dahinterliegende“ ökonomische Motive, Ursachen oder Funktionen zurückgeführt. Auch hier bietet Manows Ansatz (2018) ein gutes Beispiel. Die rechtspopulistische Ablehnung der Migration erklärt er aus einem ökonomischen Verteilungskonflikt und spricht dabei von Wohlfahrtschauvinismus, nicht jedoch von Rassismus. Der Grund dafür liegt darin, dass in Manows Perspektive die Identifikation mit dem

Eigenen und die Ausgrenzung der *Fremden* einem ökonomisch-strategischen Kalkül folgt. Es geht um die Wahrnehmung von Eigeninteressen in einem Konflikt; das mag, so Manows implizites Urteil, vielleicht egoistisch und unschön sein, mit Rassismus hat es aber nichts zu tun. Ähnliche Einschätzungen finden sich bei vielen anderen AutorInnen und sie scheinen zunächst eine hohe Plausibilität zu haben. Es ist unverkennbar, dass im rechtspopulistischen Diskurs ein starker Nationalstaat in Aussicht gestellt wird, der sich zuallererst um seine eigenen BürgerInnen kümmern und sie vor den Gefahren der globalisierten Welt schützen soll. Viele der Argumente, die gegen MigrantInnen und insbesondere Geflüchtete vorgebracht werden, verweisen auf Verteilungskonflikte und lassen sich als wohlfahrtschauvinistisch charakterisieren („Die Politiker sollen sich doch erstmal um unsere Probleme kümmern, bevor sie Flüchtlinge aufnehmen und großzügig mit Sozialleistungen versorgen“). Dass in manchen Fällen tatsächlich eine Konkurrenzsituation zwischen „Einheimischen“ und Fremden existiert, ist nicht von der Hand zu weisen.

Ich möchte im Folgenden jedoch zeigen, dass der ökonomische Ansatz, der die Identifikation mit dem Eigenen und die Ausgrenzung der Fremden aus einem strategischen Interessenkalkül erklärt, einige fundamentale Probleme aufweist – ganz unabhängig davon, ob man diesen Komplex als nationalistisch, wohlfahrtschauvinistisch oder rassistisch beschreibt. Zunächst einmal überspringt die Erklärung einen Schritt, weil die Gruppen, die in Konkurrenz zueinander stehen sollen, einfach vorausgesetzt werden. Konkurrenz bezeichnet das Verhältnis, in dem sich – zumindest potentiell – alle Individuen in einer kapitalistischen Gesellschaft zueinander befinden. In der ökonomischen Konkurrenz gilt das Gesetz von Angebot und Nachfrage, das sich auf eine bestimmte Arbeitsqualifikation und Arbeitsleistung bezieht und dabei von sonstigen Identitätsmerkmalen wie Geschlecht, Herkunft, Kultur abstrahiert. Auch die Angehörigen eines Nationalstaates konkurrieren untereinander um Arbeitsplätze und in einigen Fällen um staatliche Leistungen, wobei in der Regel niemand auf die Idee kommt, eine Gruppen-Konkurrenz zwischen Bayern und Sachsen oder zwischen Menschen mit roten und braunen Haaren zu behaupten. Wenn nun also eine Konkurrenz zwischen „Einheimischen“ und Fremden behauptet und wahrgenommen wird, müssen diese Gruppen bereits unterschieden sein. Die Konstruktion dieser Gruppen lässt sich selbst nicht aus der Konkurrenz erklären.

Das Kriterium, nach dem Menschen im rechtspopulistischen Diskurs als der einen oder der anderen Gruppe zugehörig definiert werden, ist nicht allein die Staatsbürgerschaft. Vielmehr

erfolgt die *Zuordnung* zu einer Kultur/Gruppe meist anhand sichtbarer Merkmale, Verhaltensweisen und Lebensstile (etwa muslimischer Glaube), wobei Abstammung („Migrationshintergrund“) und äußere Merkmale wie Hautfarbe, Aussehen usw. eine hervorgehobene Rolle spielen. Die Zuordnung zu einer Gruppe wird mit der Vorstellung verbunden, dass alle, die zu dieser Gruppe gehören, bestimmte Eigenschaften teilen – eine Annahme, die oftmals mit dem Ausdruck „Kultur“ bezeichnet wird. Entsprechend beziehen sich auch alle Argumente, die gegen die Fremden vorgebracht werden, auf diese kulturellen Eigenschaften, etwa wenn davon die Rede ist, dass ihre Lebensweise „ganz anders“ als die eigene sei und daher nicht „zu uns“ passe. Auch da, wo dezidiert ökonomische Gründe für die Ablehnung der Fremden vorgebracht werden, stehen kulturelle Zuschreibungen im Hintergrund. Das Argument etwa, dass die Aufnahme von Geflüchteten notwendigerweise zu einer Überlastung des Sozialstaates führen müsse, der sich doch zuallererst um die Nöte der „Einheimischen“ kümmern solle, beruht auf der Prämisse, dass die Geflüchteten ihrem Wesen nach ungebildet und unproduktiv sind und daher jetzt und in Zukunft nur als „Empfänger“ von Sozialleistungen, nicht aber als Erwerbstätige und „Einzahler“ in Betracht kommen.

Im Kontext der Debatte um die „Flüchtlingskrise“ kann dieser Punkt leicht übersehen werden. Es wird dann behauptet, die MigrationskritikerInnen fänden es (verständlicherweise) ungerecht, wenn Menschen, die als Nicht-Staatsangehörige nichts ins Sozialsystem eingezahlt hätten, nun einfach so von ihm profitieren würden. Dass diese Gruppenkonstruktion und die entsprechenden Zuschreibungen nicht an Staatsbürgerschaft gekoppelt sind, wird jedoch schnell deutlich, wenn man den Diskurs über Minderheiten – den Fremden im Inneren – in den Blick nimmt. Die rassistische Prämisse einer scheinbar rein ökonomisch begründeten Argumentation lässt sich anhand der Untersuchung von Skocpol und Williamson (2016) zur *Tea-Party-Bewegung* illustrieren. Viele der Tea-Party-AnhängerInnen sprechen sich gegen einen zu großzügigen Sozialstaat aus. Bei genauerer Nachfrage zeigt sich, dass nur die Programme und Leistungen abgelehnt werden, von denen angenommen wird, dass sie vorwiegend Schwarzen zugutekommen – und das, obwohl einige der Befragten selbst solche Leistungen beziehen. Befürwortet werden hingegen Sozialleistungen, von denen sie denken, dass vor allem Weiße profitieren (Skocpol/Williamson 2016: 59-71). Die Befragten äußern das nicht direkt, treffen aber eine Unterscheidung zwischen denen, die es „verdienen“ und denen, die es „nicht verdienen“. Die ökonomisch anmutenden Argumente gegen Geflüchtete beruhen auf derselben Voraussetzung: sie sollen nicht deshalb nicht zu uns kommen, weil sie

noch nichts beigetragen haben, sondern weil aufgrund der ihnen zugeschriebenen Eigenschaften davon ausgegangen wird, dass sie weder etwas beitragen können noch sollen, weil *sie* schlicht anders sind als *wir*. Ich werde in Kapitel 3.1 argumentieren, dass die spezifische Weise, in der im rechtspopulistischen Diskurs eine Eigen- und eine Fremdgruppe konstruiert wird, als Rassismus verstanden werden muss. Unabhängig davon sollte aber deutlich sein, dass der Wahrnehmung einer Konkurrenz zwischen Gruppen die Konstruktion dieser Gruppen vorausgegangen sein muss.

Nun könnte man argumentieren, dass eine rassistisch konstruierte Gruppenunterscheidung sich zwar nicht aus der Konkurrenz ableiten lässt, dass sie aber dennoch eine ökonomische Funktion in ihr erfüllen kann. Anders ausgedrückt: es kann im Wettbewerb um ökonomische und gesellschaftliche Machtpositionen für die RassistInnen durchaus von strategischem Interesse und von handfestem materiellen Vorteil sein, sich rassistisch zu identifizieren und die Fremden auszugrenzen. Ihr Rassismus ist Mittel zum Zweck. Dass der Rassismus Vorteile für die RassistInnen mit sich bringen kann und daher ein Moment von instrumenteller Rationalität beinhaltet, soll nicht bestritten werden. Problematisch ist jedoch, wenn er auf diesen Aspekt reduziert wird. Auch bei den AutorInnen, die nicht von Migrations- und Fremdenfeindlichkeit, sondern dezidiert von Rassismus sprechen, ist ein solcher Reduktionismus häufig anzutreffen. Dass der Kern des Rassismus damit verfehlt wird, zeigt sich schon daran, dass er neben ökonomischen Motiven auch eine große Bandbreite von Bildern, Zuschreibungen und Narrativen aufweist, die man als kulturell oder sozial charakterisieren könnte. Den Fremden wird nicht nur vorgeworfen, unproduktiv zu sein, sondern dass ihre gesamte Lebensweise und Kultur, von ihrer fundamentalistischen Religiosität und ihren patriarchalen Familien- und Geschlechtervorstellungen, bis hin zu ihrer Kleidung und ihren Essgewohnheiten, rückständig sei und nicht zur eigenen modernen und aufgeklärten Kultur passe. Darüber hinaus ist im Rassismus die Idee zentral, dass die Fremden mit ihrer Lebensweise das Eigene verdrängen („Überfremdung“, „Islamisierung“, „Großer Austausch“). Betrachtet man den rassistischen Diskurs im Ganzen, so machen die kulturellen und sozialen Narrative und Zuschreibungen verglichen mit den ökonomischen den weitaus größeren Teil aus.

2.3.2 Politische Erklärungen

Der Rechtspopulismus ist ein politisches Phänomen. Er tritt vor allem in Form von Bewegungen und Parteien auf, die politische Forderungen stellen und die politische Macht anstreben. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die Politikwissenschaften und die politische Soziologie die ersten Forschungsrichtungen waren, die ihn zum Gegenstand von Untersuchungen gemacht haben. Politische Erklärungen sehen in den neuen rechtspopulistischen Parteien und Bewegungen, die seit den 1980er Jahren entstanden sind, eine Reaktion auf einen Wandel der liberalen Demokratie, der die Strukturen des politischen Systems, die Parteienlandschaft und die Formen der Repräsentation und des öffentlichen Diskurses grundlegend verändert hat. Oftmals wird dieser Wandel als eine *Krise der Demokratie* beschrieben. Viele BürgerInnen würden sich durch die etablierten Parteien und PolitikerInnen nicht mehr vertreten fühlen und hätten das Vertrauen in die Fähigkeit demokratischer Institutionen, gesellschaftliche Probleme zu lösen, verloren. Vor dem Hintergrund dieser Diagnose wird die Hinwendung zu populistischen Parteien als Ausdruck einer politischen Entfremdung gedeutet, als „eine Reaktion auf die nicht eingehaltenen Versprechen der Demokratie“ (Jörke/Selk 2017: 13), allen BürgerInnen materielle Sicherheit, gesellschaftliche Teilhabe und politische Mitbestimmung zu ermöglichen.

Ein zentraler Referenzpunkt in der Diskussion um den Wandel und die Krise der Demokratie ist der von Jacques Rancière (2002) eingeführte Begriff der *Postdemokratie*, der von Colin Crouch (2008) aufgegriffen und zur Grundlage einer umfassenden Gegenwartsdiagnose gemacht wurde. Crouch und andere TheoretikerInnen der Postdemokratie argumentieren, dass sich das System der liberalen Demokratie im Niedergang befindet, nachdem es etwa zur Mitte des 20. Jahrhunderts seinen Zenit erreicht hatte („peak democracy“). Zwar werden in allen westlichen Staaten nach wie vor Wahlen abgehalten und auch andere formale Merkmale der Demokratie sind noch vorhanden, die demokratische Substanz jedoch droht verloren zu gehen. Diagnostiziert wird eine „Aushöhlung der Demokratie“ (Mair 2013), eine „Demokratie ohne Demos“ (Rancière 1997) oder die „Umwandlung der sozialstaatlichen Bürgerdemokratie in eine marktkonforme Fassadendemokratie“ (Habermas et al. 2012: o. S.). Als gesellschaftliche Triebkräfte hinter der Entwicklung zur Postdemokratie werden etwa die Deregulierung der Finanzmärkte, eine zunehmende Shareholder-Value-Orientierung von Unternehmen, der Abbau des Sozialstaates, die Schwächung der Gewerkschaften und eine wachsende soziale Ungleichheit identifiziert (vgl. etwa Crouch 2008: 18). Uneinigkeit besteht, ob diese Prozesse als Resultate eines gezielten neoliberalen Umbaus der Gesellschaft zu deuten sind

oder als Begleiterscheinungen der Modernisierung. Was die Folgen für das demokratische System angeht, herrscht jedoch weitgehende Übereinstimmung: Während große Teile der Bevölkerung an Mitbestimmungsmöglichkeiten verlieren, bauen die Eliten ihre Machtstellung aus und bilden schließlich ein Milieu, das sich zunehmend nach unten abschottet und fast ausschließlich aus sich selbst reproduziert. „Die Abgehobenen“ (Hartmann 2018) entfremden sich von den BürgerInnen und werden unempfänglich für ihre Anliegen. Die BürgerInnen wiederum verlieren zunehmend das Vertrauen in demokratische Institutionen und das Interesse an Politik. Das Niveau der politischen Kommunikation sinkt. An die Stelle des rationalen öffentlichen Austausches über politische Positionen und Entscheidungen tritt ein von PR-Profis inszeniertes mediales Spektakel, das auf Vereinfachungen und Personalisierung setzt (Crouch 2008: 30-41). Die BürgerInnen werden dabei als passive Kundschaft adressiert, deren Meinung es möglichst geschickt zu manipulieren gilt. Prinzipien wie Gleichheit und demokratische Mitbestimmung werden nur noch simuliert (Blühdorn 2013).

Neben der neuen Elitenmacht und dem Verfall der Öffentlichkeit wird von den AutorInnen, die den Rechtspopulismus aus der Konstellation der Postdemokratie erklären, vor allem die Tendenz zur Entpolitisierung des politischen Diskurses thematisiert. *Post-Politik* meint, dass politische Handlungsoptionen nicht mehr als Vorschläge dargestellt werden, zu denen es auch Alternativen gibt und über die in Parlamenten oder in der Öffentlichkeit gemeinsam diskutiert werden sollte, sondern als strukturelle Notwendigkeiten und – oftmals ökonomisch begründete – Sachzwänge, die es unter Einbindung von zivilgesellschaftlichen AkteurInnen, Sozialpartnern und Expertennetzwerken möglichst effizient und konsensuell umzusetzen gilt. Die Politik erscheint dann zunehmend als Verwalterin von Systemimperativen ohne eigene Gestaltungsmöglichkeiten und Zukunftsvisionen (vgl. Cuperus 2017). Das zeigt sich unter anderem daran, dass sich die Programme der etablierten Parteien ebenso wie der Habitus der führenden PolitikerInnen im Verlauf der letzten Jahrzehnte immer mehr angeglichen haben. Katz und Mair (1995) sprechen in diesem Zusammenhang von „Kartellparteien“, die ihre Macht zunehmend durch Absprachen und Kooperationen untereinander zu stabilisieren versuchen.

Chantal Mouffe (2017, 2018) zufolge ist die Tendenz zur Entpolitisierung tief im (neo)liberalen Denken verwurzelt. Indem das (neo)liberale Verständnis der Politik den Konsens in den Mittelpunkt stellt, wird das unteilbar Antagonistische des Politischen – die „primäre Realität des Streits im gesellschaftlichen Leben“ (Mouffe 2017: 43) – negiert. Der Konflikt erscheint als ein immer nur vorläufiger Zustand, der mittels Konkurrenz oder Deliberation in

einen Konsens überführt werden kann. Dass es prinzipiell unvereinbare Positionen (etwa linke und rechte) geben könnte und dass kollektive Identitäten und Leidenschaften zum politischen Prozess dazugehören, kann im liberalen Paradigma nicht gedacht werden. Der verdrängte Antagonismus kehrt jedoch innerhalb des (neo)liberalen Denkens in Form moralischer Kategorisierungen zurück: Ansichten, die vom angeblichen Konsens abweichen, werden nicht als legitime Beiträge anerkannt, sondern als „unvernünftig“ oder gar „böse“ gekennzeichnet und aus dem Diskurs ausgeschlossen (Mouffe 2017: 11f.). Die über viele Jahrzehnte andauernde Hegemonie des post-politischen (Neo)liberalismus erklärt sich für Nancy Fraser (2017) aus der Verbindung zweier scheinbar gegensätzlicher Elemente. Die ökonomischen Konzepte des Neoliberalismus, die von der politischen Rechten stammen (Finanzialisierung, Flexibilisierung des Arbeitsmarktes, Freihandel, Betonung der „Eigenverantwortung“ usw.), seien nur durchsetzbar gewesen, weil sie mit einem „progressiven“ liberal-meritokratischen Programm kombiniert wurden, das die Ideen der politischen Linken und insbesondere der neuen sozialen Bewegungen (Feminismus, Anti-Rassismus, Ökologiebewegung, LGBTQ-Bewegung usw.) aufnahm und auf eine bestimmte Weise interpretierte. Erst auf diesem Weg verschaffte sich das ökonomische Regime des Neoliberalismus die Attraktivität und Legitimität, die es benötigte, um hegemonial werden zu können.

Der Rechtspopulismus, so die geteilte Grundannahme der politischen Erklärungsansätze, stellt eine Reaktion auf den gegenwärtigen Zustand westlicher Demokratien dar, der von vielen AutorInnen als krisenhaft beschrieben wird, weil zentrale demokratische Versprechen nicht mehr erfüllt werden. Jedoch bestehen unterschiedliche Ansichten darüber, welcher Art diese Reaktion ist. Grob lassen sich hier zwei Varianten unterscheiden:

Eine Reihe von AutorInnen argumentiert, dass ein wesentlicher Impuls des (Rechts)Populismus darin besteht, das Prinzip der Volkssouveränität einzuklagen (Canovan 1999, 2005), welches durch die Mechanismen der Postdemokratie unterlaufen wurde (Jörke/Selk 2018, 2017: 51-79). Dass dabei insbesondere RechtspopulistInnen ein nationales „Wir“ anrufen, wird aus dem Umstand erklärt, dass der Nationalstaat die einzige Institution ist, in deren Rahmen demokratische Mechanismen verankert sind und funktionieren (vgl. Streeck 2017; Merkel 2017). Zudem sei die nationale Identität der einzige kollektive Bezugspunkt politischen Handelns, der in einer pluralistischen und individualisierten Welt noch übrig sei (vgl. Crouch 2016b: 151). Für Chantal Mouffe besteht die Anziehungskraft des Rechtspopulismus darin, dass er eine Alternative zum schlechten post-politischen Konsens des hegemonialen Neoliberalismus darstellt. Als gesellschaftliche Kraft, die das Prinzip der Volkssouveränität

betont, Leidenschaften mobilisiert und kollektive Identifikationsangebote macht, ist er nichts Geringeres als eine Artikulation des Politischen (vgl. Mouffe 2005, 2018: 27-29). Mit Rückgriff auf gemeinsam mit Ernesto Laclau (Laclau/Mouffe 2006) entwickelte Überlegungen argumentiert Mouffe, dass das Wesen des Politischen in der Konstruktion antagonistischer Kollektive besteht (vgl. auch Laclau 2018). „Um politisch zu handeln, müssen Menschen sich mit einer kollektiven Identität identifizieren können, die ihnen eine aufwertende Vorstellung ihrer selbst anbietet“ (Mouffe 2017: 36). Die diskursive Konstruktion eines politischen Kollektivs läuft über eine Wir/Sie-Unterscheidung. Durch die Abgrenzung von einem politischen Gegner können verschiedene Forderungen und Identitäten durch Äquivalenzketten verbunden und in einem Signifikanten – einer Idee oder politischen Führungsfigur – symbolisch repräsentiert werden. Um Äquivalenzen zwischen unterschiedlichen Anliegen herstellen zu können, muss das verbindende Element, das die Identität des eigenen Kollektivs repräsentiert, inhaltlich notwendig vage sein – ein *leerer Signifikant* (Laclau 2018: 69-72). Die Identifikation der Einzelnen mit dem Kollektiv erfolgt daher auch nicht aus rationalen Gründen, sondern affektgetrieben. Der Populismus erscheint bei Mouffe und Laclau weniger als eine spezifische politische Ideologie, sondern als ein Grundmodus des Politischen (vgl. Laclau 2018: xi), der immer dann relevant wird, wenn es einer bestehenden hegemonialen Konstellation nicht gelingt, die Bedürfnisse größerer Bevölkerungsteile zu befriedigen. Die Pointe dieser Argumentation besteht darin, den Erfolg des Populismus aus seiner inhaltlichen Unbestimmtheit zu erklären. Die Menschen schließen sich dem Populismus nicht aufgrund kollektiver Interessen oder sonstiger konkreter Inhalte an, sondern weil jeder sein Anliegen im Populismus wiedererkennen kann. Die zentrale Funktion des Populismus besteht dann darin, die nicht mehr funktionierende hegemoniale Ordnung in Frage zu stellen, indem er den Antagonismus, der dem Politischen zugrunde liegt, wieder aktiviert. Zugespitzt könnte man sagen, dass es sich bei dem Ansatz von Mouffe und Laclau um eine theoretisch elaborierte Formulierung dessen handelt, was auch die Rede von der „Protestwahl“ meint: Menschen wählen rechts nicht aus Überzeugung oder aus einem konkreten Anliegen heraus, sondern um ihre diffuse Wut und Unzufriedenheit mit der etablierten Politik zum Ausdruck zu bringen. Selbst in einer offen rassistischen Agenda vermag Mouffe daher einen demokratischen Impuls zu erkennen, da „Forderungen nach mehr Demokratie [...] auch in einem fremdenfeindlichen Vokabular artikuliert werden“ können (Mouffe 2018: 76).

Die *zweite Variante* einer Erklärung des Rechtspopulismus aus der Krise der Demokratie steht nicht im Widerspruch zur ersten, argumentiert aber stärker inhaltlich. Im „Rechtsruck“

komme mehr zum Ausdruck als Protest oder ein diffuser Wunsch nach Veränderung und mehr Demokratie. Vielmehr sind es bestimmte Gruppen, die ihre Interessen und Sichtweisen über die Unterstützung des Rechtspopulismus repräsentiert sehen wollen. Die Grundüberlegung lautet, dass durch die Annäherung der etablierten Parteien in die „Mitte“ bzw. die ideologische Konvergenz im Neoliberalismus auf beiden Seiten des politischen Spektrums *Repräsentationslücken* entstanden seien, die von (rechts)populistischen Parteien genutzt werden können.

Die These einer *Repräsentationslücke rechts* findet sich etwa bei Cas Mudde. Mudde argumentiert, dass es in allen westlichen Demokratien ein stabiles Potential von WählerInnen mit rechten bis sehr rechten Einstellungsmustern gibt. Bei diesen Einstellungsmustern handelt es sich Mudde zufolge nicht um *normale Pathologien*, also regelmäßig auftretende Abweichungen von demokratischen Werten, sondern um eine Radikalisierung bestimmter allgemein geteilter Werte und in diesem Sinne um eine *pathologische Normalität* (Mudde 2016b, 2018: 88-93). Die These eines konstanten rechten bis rechtsextremen Potentials in der Bevölkerung kann im deutschen Kontext durch die Befunde der *Mitte-Studien* (Decker/Brähler 2018) und der Studienreihe *Deutsche Zustände* (Heitmeyer 2011) gestützt werden. Indem sich die etablierten konservativen Parteien immer mehr zur „Mitte“ bewegen und zunehmend gesellschaftspolitisch liberale Positionen vertreten, entsteht auf der rechten Seite des politischen Spektrums eine Repräsentationslücke. Die rechten bis sehr rechten Milieus, die zuvor insbesondere an die konservativen, aber auch an sozialdemokratische Parteien gebunden waren, wenden sich daher nach und nach den RechtspopulistInnen zu, deren Angebot ihren Werten und Sichtweisen eher entspricht.

Häufiger als die Repräsentationslücke auf der rechten wird die These einer *Repräsentationslücke im linken politischen Spektrum* diskutiert. Da sich in diesem Strang der Rechtspopulismus-Debatte vor allem SozialwissenschaftlerInnen zu Wort melden, die sich selbst in der politischen Linken verorten, zeichnen sich viele Beiträge durch einen Gestus aus, den man als eine Mischung aus Selbstkritik und politischem Weckruf beschreiben könnte. Die Linke – insbesondere in Gestalt der sozialdemokratischen Parteien – habe, durch ihre Hinwendung zum ökonomischen und kulturellen Neoliberalismus, ihre Stammklientel im Stich gelassen und trage eine entscheidende Mitverantwortung für den Aufstieg der rechtspopulistischen Parteien, denen es gelungen sei, sich als „neue Arbeiterparteien“ zu profilieren (vgl. etwa Jörke/Nachtwey 2017; Sablowski/Thien 2018).

Einen zentralen Referenzpunkt in der deutschsprachigen Debatte um das „Versagen der Linken“ im Zusammenhang mit dem Rechtspopulismus stellte Didier Eribons soziologisch-autobiographischer Essay *Rückkehr nach Reims* (2016) dar. Eribon geht am Beispiel seiner eigenen Familie der Frage nach, warum sich große Teile der französischen Arbeiterklasse, die über Jahrzehnte die Kommunistische Partei und gelegentlich die Sozialisten gewählt hatten, in den 1980er Jahren dem *Front National* zuwandten. Ausschlaggebend sei der Wandel der linken Parteien gewesen:

„Es kam zu einer regelrechten Metamorphose des Ethos und der intellektuellen Koordinaten. Nicht mehr von Ausbeutung und Widerstand war die Rede, sondern von »notwendigen Reformen« und einer »Umgestaltung« der Gesellschaft. Nicht mehr von Klassenverhältnissen oder sozialem Schicksal, sondern von »Zusammenleben« und »Eigenverantwortung«“ (Eribon 2016: 120).

Insbesondere die Sozialisten hätten Schritt für Schritt die Ansichten neokonservativer Ökonomen übernommen und schließlich eine Politik betrieben, die gegen die Interessen der ArbeiterInnen gerichtet war. Eribon gelangt schließlich zu dem Urteil, dass

„man die Zustimmung zum Front National zumindest teilweise als eine Art politischer Notwehr der unteren Schichten interpretieren muss. Sie versuchten, ihre kollektive Identität zu verteidigen, oder jedenfalls eine Würde, die seit je mit Füßen getreten worden ist und nun sogar von denjenigen missachtet wurde, die sie zuvor repräsentiert und verteidigt hatten“ (Eribon 2016: 124).

Eine ähnliche Kritik formuliert der Philosoph Richard Rorty bereits Ende der 1990er Jahre am Beispiel der US-amerikanischen Linken. Unter Clinton und Carter hätte sich die Demokratische Partei von den Gewerkschaften und der Umverteilungspolitik losgesagt und sich „in ein steriles Vakuum [begeben], dass sie die »Mitte« nannte“ (Rorty 1999: 84). Rorty argumentiert, dass der Politikwechsel linker Parteien im Kontext einer allgemeinen Akademisierung und vor allem *Kulturalisierung* der Linken zu sehen sei – eine These, die in der aktuellen Debatte immer wieder aufgegriffen wird (vgl. dazu kritisch Dowling et al. 2017). Die Ausblendung ökonomischer Problemstellungen und die Hinwendung zu Fragen der Kultur und Identität sei in der Theorie vorbereitet worden:

„Die Erben der neuen Linken der sechziger Jahre haben in den Hochschulen eine kulturelle Linke geschaffen. Viele ihrer Vertreter spezialisieren sich auf eine sogenannte »Politik der Differenz« oder »der Identität« oder »der Anerkennung«. Diese

kulturelle Linke beschäftigt sich mehr mit dem Stigma als mit dem Geld, mehr mit tiefliegenden und verborgenen psychosexuellen Motiven als mit prosaischer und offensichtlicher Habsucht“ (Rorty 1999: 74f.).

Die kulturalisierte Linke sei nicht mehr in der Lage, die zunehmende wirtschaftliche Ungleichheit und Unsicherheit zu thematisieren: „Es ist, als könnte sich die amerikanische Linke immer nur auf eines konzentrieren – als müßte sie die Stigmatisierungen ignorieren, um sich auf die Wirtschaft zu konzentrieren, oder umgekehrt“ (Rorty 1999: 80f.).

Der Wandel der sozialdemokratischen Parteien folgt jedoch nicht einfach einer ideologischen Mode, sondern hat auch strukturelle Ursachen (Jörke/Nachtwey 2017). Mit dem Ende des Bretton-Woods-Systems und der zunehmenden Globalisierung der Geld-, Waren-, und Arbeitsmärkte entfallen die Grundlagen nationaler keynesianischer Wirtschaftspolitik. Im Zuge von Tertiarisierungsprozessen schrumpft die Industriearbeiterschaft, die lange Zeit die Stammklientel sozialdemokratischer Parteien bildete. Durch die Segmentierung der Arbeitsmärkte verlieren die Gewerkschaften an Einfluss. Die sozialdemokratischen Parteien versuchen auf das Schwinden ihrer gesellschaftlichen Machtbasis zu reagieren, indem sie sich den neuen Mittelschichten zuwenden, die vor allem aus akademisch ausgebildeten Angestellten in Dienstleistungsberufen bestehen und postmaterialistische Wertorientierungen aufweisen. Gleichzeitig erfolgt eine Öffnung gegenüber neoliberalen Konzepten insbesondere im Bereich der Wirtschaftspolitik. Maßnahmen wie die Kürzung von Sozialausgaben, die Privatisierung des öffentlichen Sektors, Steuersenkungen für Unternehmen und die Rekommodifizierung des Arbeitsmarktes, begleitet von einer disziplinierenden Sozialpolitik des „Forderns und Förderns“, werden von sozialdemokratischen Parteien mitgetragen oder sogar – wie im Falle Deutschlands – maßgeblich vorangetrieben.

Die alte Arbeiterschaft und „Modernisierungsverlierer“ wie die Arbeitslosen und prekär Beschäftigten fühlen sich von den sozialdemokratischen Parteien nicht mehr repräsentiert. Auch die neuen Parteien des linken Spektrums (neue Linksparteien, grüne Parteien) schaffen es nicht, diese Gruppen für sich zu gewinnen, da sie ebenfalls eine starke Mittelschichtorientierung aufweisen (vgl. Jörke/Nachtwey 2017: 174). So bleibt den ehemals linken und sozialdemokratischen StammwählerInnen nichts anderes übrig, als sich den RechtspopulistInnen zuzuwenden. Laut Nachtwey und Jörke handelt es sich dabei nicht nur um Protest, sondern um eine inhaltlich begründete und in diesem Sinne rationale Entscheidung. Denn die rechtspopulistischen Parteien verabschieden sich zunehmend von ihrer ehemals neoliberalen Programmatik und bauen verstärkt sozialdemokratische und sozialprotektionistische Elemente

in ihre Wirtschafts- und Sozialpolitik ein (vgl. Jörke/Nachtwey 2017: 178-181; vgl. auch Adorf 2017). Goodhart (2017: 72) bringt die These auf eine lapidare Formel: „populism is the new socialism.“

Kritik der politischen Erklärungsansätze

Viele der AutorInnen, die sich dem politischen Erklärungsansatz zurechnen lassen, tendieren zu einer vorsichtig abwägenden und mitunter sogar wohlwollenden normativen Beurteilung des Rechtspopulismus – sei es, weil sie in ihm, trotz aller problematischen Aspekte, einen demokratischen Impuls erkennen; sei es, weil sie davon ausgehen, dass es vor allem ursprünglich links orientierte Milieus mit ökonomischen Anliegen sind, die sich, von den linken Parteien im Stich gelassen, den Rechten zugewandt haben. Insgesamt wird am Rechtspopulismus weniger das „rechte“ als vielmehr das „populistische“ Element betont: die Forderung nach Volkssouveränität und die Kritik an Eliten. Beides, so der Tenor in vielen Beiträgen, seien demokratisch legitime Anliegen. So werden bei allen „Gefahren“ und „Risiken“, die vom Rechtspopulismus ausgehen, immer auch die „Chancen“ und positiven Effekte hervorgehoben. (Rechts)populistischer Protest ließe sich als „nützliches Korrektiv“ (Decker 2017: 46) verstehen, als ein „Moment unmittelbarer Demokratie [...], das repräsentative Strukturen belebt, einer erstarrten Demokratie wieder neues Leben einhaucht, für die Inklusion sich ausgeschlossen fühlender Gruppen sorgt, eine höhere Responsivität der politischen Eliten erzwingt und schließlich womöglich gar breite und nachhaltige neue Konsensbildungen auf umstrittenen Politikfeldern einleitet“ (Vorländer et al. 2016: 146f.). Auch könne der Populismus durch „neue unkonventionelle und spontane Formen von Partizipation [...] verhindern, dass Rechtspopulismus in Rechtsextremismus umschlägt“ (Beyme 2018: 12).

Die rechtspopulistische Elitenkritik wird in ihren Grundzügen von vielen AutorInnen als zutreffend und legitim erachtet. Im Einklang mit der Postdemokratie-Diagnose wird davon ausgegangen, dass die Eliten tatsächlich von den Werten und Bedürfnissen der breiten Bevölkerung entfremdet seien und in vielerlei Hinsicht eine Politik gegen deren Interessen betreiben. Volkssouveränität und demokratische Mitbestimmung einzuklagen, etwa durch die Forderung nach mehr „direkter Demokratie“, stelle eine verständliche Reaktion dar. Andere AutorInnen stellen hingegen die demokratische Legitimität der (rechts)populistischen Elitenkritik und ihrer Berufung auf das Volk in Frage. Jan-Werner Müller (2016) und Michael Wildt (2017) weisen darauf hin, dass die Idee des Volkes, insbesondere im deutschsprachigen Rechtspopulismus, dem liberal-rechtsstaatlichen Demokratieverständnis widerspricht. In der

liberalen Konzeption existiert das Volk immer nur „im Plural“ (Habermas 1994, zitiert nach Müller 2016: 19); der Wille des Volkes wird als etwas verstanden, das über Mehrheiten bei Wahlen und Prozesse der Repräsentation erst konstruiert werden muss, wobei Grundrechte und Gewaltenteilung dafür sorgen, dass auch die Interessen von Minderheiten gewahrt bleiben. Im (Rechts)Populismus erscheint das Volk hingegen als ein vorpolitisch gegebenes Kollektivsubjekt, dessen Wille eine ebenso feststehende wie evidente Tatsache ist, die von der Politik nur noch artikuliert und umgesetzt werden muss. Indem er allen anderen Parteien vorwirft, gegen den Volkswillen zu handeln, präsentiert sich der (Rechts)Populismus als dessen einzig legitimer Vertreter. Für Müller (2016: 42-53) ist er aufgrund dieses antipluralistischen Alleinvertretungsanspruchs als anti-liberal und anti-demokratisch einzustufen.

Die Beobachtung, dass sich der herrschende politische Diskurs oftmals post-politischer Argumentationsmuster bedient und mit Verweis auf Sachzwänge die Alternativlosigkeit der bestehenden Ordnung propagiert, trifft sicherlich einen wesentlichen Zug der gegenwärtigen gesellschaftlichen Konstellation. Auch dass es bei den Eliten zu einer zunehmenden sozialen Schließung kommt, lässt sich empirisch gut belegen (vgl. Hartmann 2018). Daraus eine neue Qualität der „Abgehobenheit“ von Eliten und einen allgemeinen Niedergang der Demokratie abzuleiten, ist jedoch fragwürdig. Die meisten Postdemokratie-Diagnosen beruhen auf einer schablonenhaften und verklärenden Darstellung der Vergangenheit. Jan-Werner Müller spricht mit Verweis auf Wolfgang Merkel (2015) sogar davon, dass „die Vorstellung von einem goldenen Zeitalter der Demokratie in Westeuropa eine mehr oder weniger bewusste Geschichtsklitterung“ darstellt (Müller 2016: 103):

„Die These, früher hätten Bürger mehr partizipiert; die Idee, einst hätte es viel mehr Handlungsspielraum für die Politik gegeben; die Annahme, in der Vergangenheit seien die eindeutig identifizierbaren Wünsche der Wähler von den Parteien schnurstracks umgesetzt worden, sobald sie Regierungsverantwortung übernahmen – all dies ist empirisch höchst fragwürdig“ (Müller 2016: 103f.).

Abgesehen von dieser allgemeinen Kritik an den Grundannahmen und Befunden der Postdemokratie-Diagnosen, muss festgestellt werden, dass die politischen Erklärungen des Rechtspopulismus keine zufriedenstellenden Antworten auf die Frage geben, warum aus der Demokratiekrise eine Rechtsentwicklung folgen soll. Das Problem ist analog zu dem der ökonomischen Argumentation: Während sich die rechtspopulistische Elitenkritik zunächst gut in das Erklärungsmuster einzufügen scheint, bleibt weitgehend unklar, warum der Eindruck, dass die eigenen Interessen und Werte in Politik und Öffentlichkeit kein Gehör finden,

dazu führen soll, sich gegen MigrantInnen, den Islam, Minderheiten und die Gleichstellung von Frauen und LGBTQ zu richten. Auch bei den politischen Ansätzen passen Rassismus, Sexismus, Anti-Feminismus usw. nicht in das Erklärungsschema und werden in den entsprechenden Publikationen daher bestenfalls am Rande erwähnt. Die verschiedenen Varianten politischer Erklärungen umgehen das Problem auf unterschiedliche Weise. Die „Protestwahl“-These behauptet, dass die Motive für die Unterstützung des Rechtspopulismus rein negativ seien, etwa diffuse Gefühle von Wut und Angst oder eine allgemeine Unzufriedenheit mit dem Status Quo. Die These von der Repräsentationslücke links bzw. vom „Versagen der Linken“ hingegen besagt, dass der Rechtspopulismus zwar aus bestimmten inhaltlichen Gründen unterstützt werde, diese aber vor allem ökonomischer Natur seien. Nachdem viele rechtspopulistische Parteien von ihrer wirtschaftsliberalen Programmatik abgerückt sind und vermehrt wohlfahrtsstaatliche und sozialprotektionistische Positionen vertreten, seien sie für ArbeiterInnen, Prekäre und Arbeitslose attraktiv geworden. Sie entwickeln sich zu den „neuen Arbeiterparteien“, die als einzige die Interessen der Globalisierungsverlierer vertreten (vgl. Jörke/Nachtwey 2017). Beide Erklärungsvarianten können zwar zugestehen, dass sich bei den Rechtspopulisten mitunter auch rassistische und sexistische Inhalte finden, behaupten aber, dass Rassismus und Sexismus nicht die entscheidenden Motive der AnhängerInnen sind, sondern eben Protest oder Interesse. In beiden Fällen wird angenommen, dass es, zumindest was die „rechten“ Inhalte des Rechtspopulismus betrifft, keine wesentliche Übereinstimmung zwischen den Ansichten der Anhängerschaft und den offiziellen Aussagen der Parteien gibt. Die Unterstützung des Rechtspopulismus ist ein Akt der „Notwehr“ (Eribon 2016) derjenigen, die keine andere Wahl mehr haben, ein „politischer Hilferuf“ (Baumel 2017) in verzweifelter Lage.

Die Protestwahl- und Notwehr-These in all ihren Schattierungen ist weder theoretisch noch empirisch überzeugend und wirkt darüber hinaus mindestens verharmlosend, wenn nicht apologetisch (vgl. kritisch Dowling et al. 2017). Insbesondere die Diskussion um das „Versagen“ der linken Parteien ist fragwürdig. Zwar ist es richtig, dass sich die etablierten mitte-links und mitte-rechts Parteien in den letzten Jahrzehnten inhaltlich immer mehr angenähert haben.⁵ Auch dass die sozialdemokratischen Parteien ihr inhaltliches Profil in den letzten Jahrzehnten stark verändert und wirtschaftsliberale Reformen und repressive Maßnahmen durchgesetzt haben, die sich gegen die Interessen ihrer alten Stammklientel richten, ist nicht von

⁵ In den USA lässt sich allerdings eine entgegengesetzte Tendenz beobachten. Dort haben sich Demokraten und Republikaner seit den 1960er Jahren inhaltlich immer weiter voneinander entfernt.

der Hand zu weisen. Dennoch ist die Rede von der Repräsentationslücke nicht besonders plausibel. Denn zum einen wurde die Lücke, die die Sozialdemokratie hinterlassen hat, in vielen politischen Systemen von anderen (z.T. neu gegründeten) linken Parteien ausgefüllt, von denen viele weiterhin sozialdemokratische Konzepte verfolgen und von denen einige, wie *Podemos* in Spanien und *Syriza* in Griechenland, auch politische Erfolge verbuchen konnten. In den nord- und mitteleuropäischen Ländern sind diese Parteien aber marginal geblieben; es ist ihnen nicht gelungen, im gleichen Umfang WählerInnen zu mobilisieren wie die Rechtspopulisten. Zum anderen kann davon ausgegangen werden, dass sich eine im weitesten Sinne linke, gegen materielle Not oder gar gegen den Kapitalismus gerichtete Stimmungslage auch außerparlamentarisch – etwa in Form von Protesten, Streiks und Initiativen sozialer Selbstorganisation – manifestieren würde, so sie denn vorhanden wäre. Dass in Nord-, Mittel- und Osteuropa nichts dergleichen passiert und stattdessen der Rechtspopulismus immer stärker wird, spricht dafür, dass es nicht an linken Angeboten mangelt, sondern schlicht an einem linken Potential.⁶ Inzwischen gibt es einige Studien, die zeigen, dass sexistische und rassistische Einstellungsmuster bei der rechtspopulistischen AnhängerInnenschaft weit verbreitet sind (Schaffner et al. 2018; Schröder 2018; Schwarzbözl/Fatke 2016). Alles spricht dafür, dass die Rechtspopulisten von der Mehrheit ihrer AnhängerInnen nicht trotz, sondern gerade wegen ihrer Aussagen zu MigrantInnen, Frauen und Minderheiten gewählt werden.

Deutlich plausibler als die These vom ökonomisch motivierten Protest, der sich aufgrund des fehlenden linken Angebots nach rechts wendet, ist die Annahme, dass in großen Teilen der Bevölkerung ein rechtes oder autoritäres Potential bereits vorhanden war, welches durch den Rechtspopulismus aktiviert wird bzw. sich eine neue parteipolitische „Heimat“ sucht. Zum einen gibt es den Befund, dass in der Arbeiterschaft und in anderen sich als links verstehenden WählerInnengruppen immer schon autoritäre, rassistische und sexistische Einstellungsmuster vorhanden waren („working class authoritarianism“, vgl. Lipset 1959). Zum anderen fühlen sich viele rechte WählerInnen von den etablierten konservativen Parteien, die in den letzten Dekaden zunehmend liberaler geworden sind, nicht mehr repräsentiert. Der Erfolg des Rechtspopulismus wäre dann der Unfähigkeit der etablierten konservativen Parteien zuzuschreiben, ihren rechten Rand zu integrieren.

⁶ Hier kann allenfalls Frankreich als Ausnahme gelten, wo es in der letzten Dekade eine große Zahl an Streiks, Massendemonstrationen und sozialen Bewegungen gab. Bei der bekanntesten Protestbewegung der jüngeren Zeit, den „Gelbwesten“, war die politische Ausrichtung uneindeutig.

Auch wenn der Befund, dass ein rechtes Potential bereits vorhanden war, das sich nur noch nicht artikuliert hatte, als solcher überzeugend ist, bleiben viele Fragen offen. Insbesondere übersieht die These von der rechten Repräsentationslücke, dass die neuen rechtspopulistischen Parteien und Bewegungen nicht einfach nur eine Lücke schließen. Sie besetzen nicht einfach die Positionen, die vor dreißig Jahren noch von liberal-konservativen Parteien vertreten worden waren, sondern stehen in vielen grundlegenden Punkten deutlich weiter rechts. Vom etablierten staatstragenden Konservatismus der Nachkriegsepoche unterscheiden sie sich insbesondere durch ihren „revoltierenden“ Impuls, der sich gegen die Eliten und die bestehende institutionelle Ordnung richtet.

2.3.3 Kulturelle Erklärungen

Ein dritter Erklärungsstrang geht, in Abgrenzung zu politischen und ökonomischen Ansätzen, von der Beobachtung aus, dass sich der Rechtspopulismus weniger durch spezifische ökonomische oder politische Forderungen charakterisieren lässt, sondern vielmehr um Themen der Identität und Kultur kreist (vgl. Rensmann 2017: 124), die häufig mit starken Affekten wie Angst und Wut verknüpft sind. „Die Geschichte des Populismus ist [...] eher eine Geschichte der Angst, des Ressentiments und des Zorns als eine Geschichte des sozioökonomischen Niedergangs. Es ist ein Ringen um Identität, um soziale Anerkennung und um Status [...]“ (Cuperus 2017: 154). Auch wenn ökonomische Faktoren eine Rolle spielen mögen, so sei der Populismus doch „hauptsächlich ein kulturelles Phänomen“ (ebd.: 155). Die VertreterInnen kultureller Ansätze beleuchten Seiten des Rechtspopulismus, die in den politischen und ökonomischen Erklärungsansätzen (aufgrund der oben erläuterten rationalistischen Grundannahmen) nicht thematisiert werden: die Eigenständigkeit und Eigendynamik rechtspopulistischer Deutungsmuster bis hin zu groben Verzerrungen und Fehlwahrnehmungen, ihre Funktion für die Identität und den Affekthaushalt der AnhängerInnen und das sich daraus ergebende „große Paradox“ (Hochschild 2017: 25), dass Menschen rechtspopulistische Parteien und Bewegungen auch dann unterstützen, wenn es ihren eigenen politischen und ökonomischen Interessen widerspricht.

Zu den kulturellen Erklärungen lassen sich zunächst einmal eine Reihe von recht allgemeinen Thesen und Argumenten zählen, die immer wieder in Texten auftauchen, ohne aber weiter ausgeführt und in einen größeren theoretischen Kontext gestellt zu werden. Dazu zählt etwa die Annahme, dass beschleunigter kultureller Wandel Verunsicherungen und Ängste auslöst und den Wunsch nach Orientierung und Heimat erzeugt, was den RechtspopulistInnen mit

ihren kollektiven Identitätsangeboten und „einfachen Antworten“ in die Hände spielt. Eine andere Überlegung besagt, dass die globalisierte Kultur und die zunehmende Migration lokale und regionale Eigentümlichkeiten und Traditionen verschwinden lässt und bei vielen Menschen die Angst vor Identitätsverlust hervorruft (vgl. etwa Spier 2006: 49).

Der kulturelle Erklärungsansatz, der am intensivsten diskutiert wird, interpretiert das Erstarren des Rechtspopulismus als Ausdruck einer *kulturellen Spaltungslinie*, eines sich seit langem herausbildenden Konfliktes zwischen zwei gesellschaftlichen Großgruppen. Die beiden Teile der Bevölkerung, die sich gegenüberstehen, unterscheiden sich dabei nicht primär in ihren ökonomischen Interessen, sondern vor allem in ihren kulturellen Orientierungen:

„The old distinctions of class and economic interest have not disappeared but are increasingly over-laid by a larger and looser one – between the people who see the world from Anywhere and the people who see it from Somewhere” (Goodhart 2017: 3).

Die Weltbilder und Wertorientierungen von *Somewheres* und *Anywheres* oder – wie sie im deutschsprachigen Diskurs häufig genannt werden – *Kommunitaristen* und *Kosmopoliten* (vgl. etwa Merkel 2017) sind, so die Annahme, klar voneinander abzugrenzen und stehen sich zunehmend unvereinbar gegenüber. Die *Anywheres*/Kosmopoliten seien in den letzten Jahrzehnten gesellschaftlich zunehmend dominant geworden; das Erstarren des (Rechts)Populismus könne vor diesem Hintergrund als eine Gegenreaktion der kulturell entwerteten und verunsicherten *Somewheres*/Kommunitaristen betrachtet werden.

Die Gruppe der *Anywheres*/Kosmopoliten zeichnet sich durch eine hohe formale Bildung und eine hohe Mobilität aus (vgl. Goodhart 2017: 5, 23f.) und lässt sich sozialstrukturell mit der neuen akademischen Mittelklasse identifizieren, die häufig in den urbanen Zentren lebt und im Feld der Wissens- und Kulturökonomie beschäftigt ist (Reckwitz 2017: 274). Die *Somewheres*/Kommunitaristen hingegen sind im Schnitt weniger gebildet und weniger mobil (vgl. Goodhart 2017: 3; Merkel 2017: 301) und leben eher in peripheren und ländlichen Regionen. Goodhart schätzt auf Grundlage von Meinungsumfragen, dass die Gruppe der *Anywheres* etwa 20 bis 25%, die *Somewheres* etwa 50% der britischen Bevölkerung ausmachen. Etwa 25 bis 30% ließen sich keiner der beiden Gruppen eindeutig zuordnen („Inbetweeners“) (vgl. Goodhart 2017: 4). Reckwitz zufolge machen die neuen akademischen Mittelklassen mit ihren kosmopolitischen Lebensstilen etwa ein Drittel der Gesellschaft aus, während die alten Mittelklassen und die neue Unterklasse jeweils ein weiteres Drittel bilden (Reckwitz 2017: 275).

Das Weltbild der Anywheres charakterisiert Goodhart als „progressiven Individualismus“, dessen oberste Handlungsmaximen Leistung und Selbstverwirklichung darstellen. Entsprechend werden vor allem Identitätsmerkmale anerkannt, die durch eigene Bildungs- und Berufserfolge erworben wurden (Goodhart 2017: 3), während zugeschriebene Gruppenidentitäten und der Bezug auf Tradition und Nation kaum eine Rolle spielen (ebd.: 5). Die Anywheres/Kosmopoliten schätzen Unabhängigkeit, Mobilität und Werte wie Authentizität, Diversität und Offenheit. Hinsichtlich Geschlecht, Sexualität und Minderheiten vertreten sie eine egalitäre Grundhaltung (Reckwitz 2017: 275). Mit Blick auf die Globalisierung und den Status des Nationalstaates wird eine Öffnung von Grenzen und der freie Fluss von Gütern, Dienstleistungen, Kapital und Menschen befürwortet (vgl. Merkel 2017: 301). Der soziale Wandel wird allgemein begrüßt, der Blick in die Zukunft ist optimistisch.

Die Somewheres/Kommunitaristen definieren sich stärker über lokale, regionale oder nationale Herkunft und Tradition als über erworbene Identitätsmerkmale. Familie, Gemeinschaft und Sicherheit stellen für sie zentrale Werte dar, während sie viele Aspekte des ökonomischen und kulturellen Wandels wie die Massenmigration, den zunehmenden Leistungsdruck, die Entwertung nichtakademischer Bildung und die Verflüssigung von Geschlechterrollen als problematisch oder bedrohlich empfinden (vgl. Goodhart 2017: 5). Entsprechend blicken sie pessimistisch in die Zukunft und neigen zu einer nostalgischen Idealisierung der Vergangenheit. Goodhart (ebd.: 6) bezeichnet die Weltsicht der Somewheres als „anständigen Populismus“: konservativ, kommunitaristisch, moderat nationalistisch. Zwar gäbe es unter den Somewheres auch Menschen mit stark autoritären oder rassistischen Ansichten, diese „hard authoritarians“ seien aber nur eine Minderheit von etwa 5 bis 7% der Gesamtbevölkerung (Goodhart 2017: 25, vgl. auch 31f., 44f.).

Die Spaltung zwischen Kommunitaristen und Kosmopoliten sei nicht neu, allerdings habe sich das numerische Gewicht der beiden Gruppen verändert. Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts waren kommunitaristische Werte und Weltbilder hegemonial, wurden dann aber durch den Aufstieg der neuen akademischen Mittelklassen und dem damit einhergehenden Kulturwandel zunehmend in Frage gestellt. Zu den gesellschaftlichen Ursachen dieser Entwicklung zählen vor allem der Strukturwandel der Wirtschaft hin zu einer postindustriellen Wissens- und Kulturökonomie und die Bildungsexpansion (Reckwitz 2017: 279). Inzwischen ist die neue Mittelklasse, obwohl sie zahlenmäßig noch immer eine Minderheit darstellt, gesellschaftlich dominant geworden. Ihre Angehörigen besetzen die einflussreichsten Positionen in Politik und Kultur und sichern ihre Macht durch Prozesse sozialer Schließung (Goodhart

2017: 36, vgl. auch Hartmann 2018). Entsprechend ist ein Großteil der politischen Entscheidungen und der Beiträge in Kultur und Medien von einer kosmopolitischen Sichtweise geprägt, während die Ansichten und Bedürfnisse der Somewheres kaum Gehör finden (Goodhart 2017: 6, 26). Hinzu kommt, dass sich der kosmopolitische Lebensstil zu einem gesellschaftlichen Ideal erklärt, an dem sich auch die Bevölkerungsgruppen messen lassen müssen, die ihm entweder nicht entsprechen können oder nicht entsprechen wollen. Nicht nur die Lebensstile der Unterschicht, die als ungesund und unproduktiv gelten, sondern auch die Lebensstile der alten Mittelschichten werden entwertet. Verglichen mit den Ansprüchen an Selbstverwirklichung, Authentizität und Weltoffenheit gelten ihre Lebensentwürfe als durchschnittlich, provinziell und spießig, ihre Ansichten als rückwärtsgerichtet, irrational oder rassistisch (vgl. ebd.: 32).

Vor dem Hintergrund der diagnostizierten Kosmopolitenherrschaft wird der erstarkende Rechtspopulismus als kulturelle Gegenoffensive der Kommunitaristen gedeutet. Inglehart und Norris (2016) sprechen von einem „cultural backlash“. Der von ihnen diagnostizierte Wandel von materialistischen Werten zu postmaterialistischen Selbstverwirklichungswerten war nie so allgemein wie zunächst angenommen. Von vielen gesellschaftlichen Milieus wurde er abgelehnt und nicht mitvollzogen. Die „silent revolution“ sei schon seit den 1980er Jahren von einer „silent counter revolution“ begleitet worden (Ignazi 2016), die sich in einem konservativen Zeitgeist und den periodischen Wahlerfolgen der damals neu entstandenen rechtspopulistischen Parteien gezeigt hat. Der gegenwärtige Erfolg des Rechtspopulismus ist die Manifestation einer schon lange Zeit vorhandenen kulturellen Strömung, die erst jetzt in vollem Umfang sichtbar werde (vgl. Rensmann 2017).

Hier schließt die Frage an, inwieweit die neuen Medien, insbesondere das Internet und Social Media, zur Verbreitung und zur stärkeren Sichtbarkeit rechtspopulistischer Inhalte beitragen und von rechtspopulistischen AkteurInnen für die Mobilisierung ihrer Anhängerschaft genutzt werden. Einige AutorInnen verweisen auf eine grundlegende Affinität zwischen der Logik der Massenmedien und der Logik populistischer Kommunikation (vgl. Meyer 2006). Nicht zuletzt aufgrund des verschärften Wettbewerbs um LeserInnen, ZuschauerInnen oder Klickzahlen neigen Massenmedien dazu, Sachverhalte zu personalisieren, zu vereinfachen und zu emotionalisieren und Skandale und politische Konflikte als Themen zu bevorzugen. Das kommt dem Rechtspopulismus entgegen, der in seiner Rhetorik auf die gleichen Mechanismen setzt. Eine weitere häufig formulierte Überlegung lautet, dass das Internet eine neue Form von Öffentlichkeit ermöglicht, die nicht mehr der professionellen Filterung unterliegt,

welche tendenziell die unter JournalistInnen verbreitete kosmopolitische Sichtweise bevorzugt. Die technische Infrastruktur des Internets und neue mediale Formate haben es enorm erleichtert, Inhalte zu produzieren und einem Publikum zugänglich zu machen. Es entsteht eine digitale Gegenöffentlichkeit, in der nun auch Positionen, die vom liberalen Mainstream abweichen, platziert und weiterverbreitet werden. Die Anonymität und Flüchtigkeit des virtuellen Raumes befördert eine Enthemmung der Kommunikation und führt zu einer Zunahme sprachlicher Gewalt. Mit Begriffen wie Filterblase und Echokammer verbindet sich die These, dass die digitalen Öffentlichkeiten dazu neigen, aus dem Weltgeschehen nur die Ereignisse und Informationen auszuwählen, die in das eigene jeweilige Weltbild passen, und sich auf diese Weise selbst zu radikalieren.

Ähnlich wie Goodhart, Merkel und andere sieht auch Koppetsch⁷ (2019) im Rechtspopulismus vor allem eine kulturelle Gegenbewegung gegen die kosmopolitische Hegemonie. Allerdings geht sie davon aus, dass sich die UnterstützerInnen von rechtspopulistischen Parteien und Bewegungen nicht einfach mit der Gruppe der Kommunitaristen gleichsetzen lassen. Die AnhängerInnen des Rechtspopulismus finden sich ebenso in Milieus mit hohem wie mit niedrigem ökonomischen und kulturellen Kapital. Man müsse also von einer „zusammengesetzten Konfliktlinie“ (Koppetsch 2019: 104) ausgehen, die sowohl auf kulturelle als auch materielle Motive zurückzuführen sei. Gemeinsam sei den rechtspopulismusaffinen Milieus, so Koppetschs These, die Erfahrung sozialer Abwärtsmobilität (vgl. Koppetsch 2017, 2019: 123-148). Zu ihrer Analyse könne der an Pierre Bourdieu angelehnte Begriff der Deklassierung herangezogen werden, der neben beruflichen oder finanziellen Positionsveränderungen auch Veränderungen des gesellschaftlichen Status und der kulturellen Geltung erfassen soll. Von Deklassierungserfahrungen können nicht nur Individuen, sondern auch Gruppen und ganze Klassenfraktionen betroffen sein. Untersucht werden müsse, von welcher sozialräumlichen Position aus die Deklassierung erfolgt, wie sich die aktuelle Position darstellt und welche weiteren Veränderungen für die Zukunft erwartet werden. Insgesamt müsse eine dynamische und relationale Perspektive eingenommen werden, welche die jeweiligen Positionsveränderungen im gesellschaftlichen Gesamtgefüge erfasst. So könne etwa auch dann von einer Deklassierungserfahrung gesprochen werden kann, wenn eine Gruppe zwar

⁷ *Die Gesellschaft des Zorns* (2019) von Cornelia Koppetsch ist aufgrund von Plagiatsvorwürfen und eines schwebenden Verfahrens derzeit nicht im Handel erhältlich. Koppetsch selbst räumte nach Lautwerden der Vorwürfe durch Zeitdruck entstandene, „handwerkliche Fehler“ hinsichtlich korrekter Zitierweise an unterschiedlichen Stellen des Buches ein. Aktuell gehe ich davon aus, dass der Kern von Koppetschs Beitrag eigenständigen Charakter hat.

objektiv keine Ressourcen einbüßt, andere Gruppen jedoch aufsteigen, indem sie an politischer Macht, kultureller Geltung oder ökonomischem Wohlstand gewinnen.

Aus der kollektiven Deklassierungserfahrung, die Koppetsch zufolge alle rechtspopulismusaffinen Milieus eint, resultiert ein Phänomen, das sie in Anschluss an Bourdieu als „Hysteresis“-Effekt bezeichnet (Koppetsch 2019: 143-145). Die verinnerlichte Dispositionen, Haltungen und Einstellungen, die den Gruppen-Habitus ausmachen, verlieren durch den gesellschaftlichen Wandel an Geltung und werden dysfunktional, lassen sich jedoch aufgrund ihrer charakteristischen Trägheit nicht ohne weiteres ändern. Es kommt zu einer Schockerfahrung, auf die mit dem Versuch reagiert wird, die eigenen Werte und Sichtweisen aufrechtzuerhalten. Es entsteht der Wunsch, die Bedingungen wiederherzustellen, die dem eigenen Habitus entsprechen. In diesem Sinne können die vom Rechtspopulismus geführten Auseinandersetzungen

„als symbolische Klassenkonflikte, d.h. als Konflikte um Deutungshoheiten und gesellschaftliche Gestaltungsspielräume gedeutet werden. Dabei wird sichtbar, dass Rechtspopulisten ein vertikales Bündnis zwischen den konservativen Fraktionen in Ober-, Mittel- und Unterschicht gegen die Dominanz der kosmopolitischen Milieus stiften“ (ebd.: 123).

Affekttheoretische und sozialpsychologische Erklärungsmodelle

Es zählt zu den weithin geteilten Beobachtungen in der sozialwissenschaftlichen Forschung, dass der rechtspopulistische Diskurs in einem starken Maß Affekte artikuliert bzw. sie dazu nutzt, seine Inhalte zu verbreiten und neue AnhängerInnen zu mobilisieren. Pankaj Mishra spricht davon, dass das rationalistische Paradigma vom Menschen als einem interessegeleiteten Akteur nicht ausreicht, um diese neue affektive Qualität in der Politik zu verstehen. Dort werde übersehen, dass Gefühle wie Furcht und Angst und Faktoren wie Würde, Ehre, Identität, der Wunsch nach Stabilität und die „hartnäckigen Freuden der Opferrolle“ (Mishra 2017: 177) beim Aufstieg von politischen Strömungen wie dem Rechtspopulismus eine zentrale Rolle spielen. Um die aktuelle Situation zu verstehen, sei es nötig, das „Denken wieder im Bereich der Triebe und Affekte zu verankern“ (ebd.: 178). Im Folgenden sollen zwei in der gegenwärtigen Diskussion viel rezipierte affekttheoretische bzw. sozialpsychologische

Erklärungsmodelle skizziert werden, die beanspruchen, die affektiven Grundlagen und Dynamiken des Rechtspopulismus zu erhellen: die Theorie des Ressentiments und die Theorie des Autoritarismus.

Der Begriff des *Ressentiments* geht auf Friedrich Nietzsche zurück und wurde von Max Scheler (2017) ausgearbeitet. In der aktuellen emotionstheoretischen und sozialpsychologischen Diskussion um den Rechtspopulismus bildet er einen zentralen Referenzpunkt. Auch Koppetsch greift ihn auf: die Deklassierungsprozesse, die Individuen oder Gruppen durchlaufen, erzeugen Scham- und Neidgefühle, die jedoch häufig unterdrückt werden und nicht an die Öffentlichkeit gelangen (vgl. Koppetsch 2019: 149-174). Einer der zentralen Gründe dafür ist, dass Deklassierungen häufig als selbstverschuldetes individuelles Scheitern interpretiert werden. Wenn sich die Ohnmachts- und Unterlegenheitsgefühle verfestigen, die der Scham und dem Neid zugrunde liegen, kann sich eine ganz eigene psychische Dynamik entfalten (ebd.: 150-167). Um sich vor weiteren Kränkungen zu schützen, bilden Individuen Abwehrmechanismen aus. Das Ressentiment kann Koppetsch zufolge als ein solcher Abwehrmechanismus verstanden werden. Weil das Individuum an seiner unterlegenen sozialen Position in der Realität nichts verändern kann, verlagert es den Kampf auf die symbolische Ebene, indem es eine umfassende Umwertung vornimmt. Eigenschaften, die an anderen zuvor als Stärke und Überlegenheit beneidet wurden, werden nun zu Schwächen umdefiniert, alles zuvor Begehrte wird entwertet und kritisiert. Durch diesen Prozess der Umwertung können der Neid und der Hass auf die Anderen aufgegeben und die eigene Ohnmacht und Niederlage, zumindest eine Zeit lang, ausgeblendet werden. Jedoch entfaltet das Ressentiment eine eigene Dynamik und neigt dazu, sich zu einer allgemeinen Systemkritik zu erweitern (ebd.: 152f.). Denn dass die Anderen trotz ihrer schlechten Eigenschaften hohe soziale Positionen einnehmen, verleitet zu der Schlussfolgerung, dass mit der Gesellschaft als Ganzer etwas nicht stimmen kann. Die eigene Schlechterstellung scheint unmittelbar aus der ungerechtfertigten Bevorzugung und dem unverdienten Status der Anderen hervorzugehen. Auf diese Weise transformiert sich der ursprüngliche Neid in einen Hass auf die Anderen, die direkt oder indirekt für die eigene Schlechterstellung verantwortlich sein sollen.

Das zweite, vielrezipierte sozialpsychologische Modell zum Verständnis von Emotionen und Affekten im Rechtspopulismus ist der *Autoritarismus*. Er geht zurück auf die zwischen 1930 und 1950 von den Mitgliedern des *Instituts für Sozialforschung* durchgeführten Untersuchungen zum Verhältnis von Autorität, Familie und Charakterstruktur, deren bekanntesten Teil

die *Studien zum Autoritären Charakter* darstellen (Adorno 1995). Im Hintergrund dieser Forschungen stand die Frage, was Menschen dazu führt, freiwillig auf Selbstbestimmung und die eigenen Interessen zu verzichten und sich irrationalen und (selbst-)destruktiven Bewegungen wie dem Faschismus oder dem Nationalsozialismus anzuschließen. Mithilfe einer an der freudschen Psychoanalyse orientierten Sozialpsychologie wurde die These formuliert, dass die Bereitschaft, sich der Herrschaft eines autoritären Kollektivs zu unterwerfen, auf der Verinnerlichung gesellschaftlicher Autoritäten während der Sozialisation beruht. Unter bestimmten Bedingungen bringe dieser Prozess einen autoritären Charaktertypus hervor.

Eine der aktuell prominentesten Weiterentwicklungen des Autoritarismuskonzepts im deutschsprachigen Raum stammt von Oliver Decker und KollegInnen, die nicht mehr von einem autoritären Charakter, sondern von einem autoritären Syndrom sprechen (vgl. Decker 2018: 51). Damit soll betont werden, dass der Autoritarismus sich aus verschiedenen Elementen zusammensetzt, die typischerweise zusammen auftreten, dabei aber jeweils unterschiedliche Konstellationen und Dynamiken bilden können. Zu den Elementen des autoritären Syndroms zählen autoritäre Unterwürfigkeit, also die Bereitschaft, der Autorität der Eigengruppe unhinterfragt Folge zu leisten, Konventionalismus im Sinne einer unkritischen Akzeptanz und Übernahme der vorherrschenden Werte und Normen und autoritäre Aggression gegen Fremdgruppen; außerdem Verslossenheit und Verschwörungsmentalität, also die Neigung, an die Existenz dunkler Mächte und Komplote zu glauben, die im Verborgenen wirken.

Das Verhältnis zur Autorität ist von Beginn an ambivalent; das autoritäre Syndrom stellt eine bestimmte Weise dar, mit dem Ambivalenzkonflikt umzugehen. Einerseits identifiziert sich das Kind mit der gesellschaftlichen Autorität, also den gesellschaftlichen Werten und Normen, die im Kontext der patriarchalen Kleinfamilie vor allem durch den Vater repräsentiert wurden und erhält darüber eine soziale Position und Teilhabe an gesellschaftlicher Macht, andererseits erfordert diese Identifikation die Unterdrückung gesellschaftlich nicht akzeptierter Wünsche und Triebregungen. Sie müssen, zusammen mit der Frustration der Versagung und der Aggression gegen die repressive Autorität, im Sozialisationsprozess verdrängt werden. Die verdrängte Aggression verschwindet aber nicht, sondern sucht sich alternative Objekte, typischerweise Einzelne oder Gruppen, die von den Normen der Eigengruppe abweichen.

Decker und KollegInnen vertreten nun die These, dass sich das autoritäre Syndrom historisch gewandelt hat. In der Nachkriegszeit wurde, insbesondere in Deutschland, die Identifikation

mit personalen Autoritäten durch die Identifikation mit der nationalen Wirtschaftskraft ersetzt. Diese Ablösung der personalen Autorität durch ein abstraktes Ideal bezeichnet Decker (2015) als *sekundären Autoritarismus*. Durch die Identifikation der Deutschen mit der prosperierenden kapitalistischen Ökonomie, wie sie in der Erzählung vom „Wirtschaftswunder“ und dem Stolz auf die „Exportweltmeisterschaft“ zum Ausdruck kommt, konnte die narzisstische Größenphantasie wiederhergestellt werden, die durch die Kriegsniederlage und das Ende des Nationalsozialismus aufgegeben werden musste. Wenn allerdings, wie in der gegenwärtigen historischen Situation, eine ökonomische Krise droht, kann der sekundäre Autoritarismus in die frühere Form umschlagen: es entsteht dann wieder die Sehnsucht nach der personalen Autorität und nach der Identifikation mit dem Kollektiv.

Kritik der kulturellen Erklärungsansätze

Folgt man dem Ansatz der kulturellen Spaltungslinie, dann bezieht sich das rechtspopulistische Bild der Elite auf die soziokulturelle Großgruppe der Kosmopoliten, während das kommunitaristische Milieu, aus dem sich die rechtspopulistische Anhängerschaft rekrutiert, mit dem Volk identifiziert wird. Die Gegenüberstellung von Volk und Elite im rechtspopulistischen Diskurs wäre demnach nichts anderes als eine rhetorisch zugespitzte Darstellung eines tatsächlichen Konflikts zwischen Großgruppen, der die Politik und öffentliche Auseinandersetzung gegenwärtiger Gesellschaften prägt. Unklar bleibt in der Perspektive der Spaltungslinien-These zunächst, warum sich die Kommunitaristen gegen MigrantInnen, Geflüchtete und „den Islam“ richten. Man stößt hier auf unterschiedliche Erklärungsversuche, wobei Goodharts Ausführungen exemplarisch für eine häufig vertretene Argumentation stehen. Goodhart geht davon aus, dass die skeptische bis ablehnende Haltung gegenüber MigrantInnen aus einer Verunsicherung und Überforderung durch die Massenmigration resultiert (Goodhart 2017: 21-23, 117-146). MigrantInnen, die aus fremden Kulturen einwandern, müssen aufgrund ihrer kulturellen „Andersartigkeit“ mühsam in die eigene Gesellschaft integriert werden. Zu viel Migration in kurzer Zeit überfordere jede Gesellschaft und führe zu einem zu schnellen Wandel ihrer Identität, der bei vielen Menschen Verunsicherungen und Ängste auslösen könne. Mit Rückgriff auf Robert Putnam argumentiert Goodhart, dass die geteilten Erfahrungen und der Gemeinsinn in einer Gesellschaft Ressourcen darstellen, die Kooperationen im Sinne des Gemeinwohls erleichtern. Ein Übermaß an Einwanderung und ein zu hoher Grad an ethnisch-kultureller Diversität untergrabe die Familiarität und das wechselseitige Vertrauen und reduziere insbesondere die Bereitschaft zu solidarischen Leistungen

im Rahmen sozialstaatlicher Institutionen. Dies sei besonders dann der Fall, wenn MigrantInnen aus Kulturen kommen, die der eigenen kulturell fernstehen: es sei einfacher, einen Australier zu integrieren als einen Afghanen (Goodhart 2017: 21-23).

Problematisch an der von Goodhart vertretenen Argumentation ist, dass sie die im rechtspopulistischen Diskurs virulenten kollektiven Identitätskategorien einfach übernimmt. Die Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremdem wird als etwas Gegebenes vorausgesetzt und nicht weiter analysiert. Dass das Eigene als eine Gemeinschaft gefasst wird, die sich durch Vertrauen und Familiarität auszeichnet und dass ein Übermaß an Migration die Grundlagen dieser Gemeinschaft bedroht, ist allerdings kein objektiver Sachverhalt, sondern eine spezifische Deutung des Sozialen, die von bestimmten Gruppen hervorgebracht wird. Die unterschiedlichen Weltbilder von Somewheres und Anywheres sind selbst erklärungsbedürftig; Goodhart schließt sich an diesem Punkt einfach der Sichtweise der Somewheres an. Sein Erklärungsschema tendiert zur Tautologie: Migration verunsichert die Identität der Einheimischen, weil Migration die Identität der Einheimischen verunsichert. Die Konstruktion von Eigenem und Fremden als gegensätzliche Kollektividentitäten wird nicht theoretisch reflektiert, sondern als selbstverständliche Gegebenheit akzeptiert. Sie versteht sich jedoch nicht von selbst: es gehört zu den allgemeinen Einsichten der Soziologie, dass Prozesse der Ausdifferenzierung und Individualisierung kollektive Identitätsbezüge und Gemeinschaftsvorstellungen zunehmend zurückdrängen. Zudem funktioniert Vergesellschaftung in der bürgerlichen Ordnung im Wesentlichen nicht normativ, also über geteilte Werte, sondern über Geld und Recht.

Eine andere Deutung des Feindbildes der Fremden findet sich bei Koppetsch. Das „Islam- und Migrationsthema“ (Koppetsch 2019: 135) ist ihr zufolge als eine „allgemeine symbolische Klammer“ zu verstehen, die die unterschiedlichen Fraktionen der rechtspopulistischen Anhängerschaft eint, für diese aber jeweils unterschiedliche Funktionen erfüllt (ebd.: 137-141). Für die konservative Oberschicht ist sie ein Mittel, um durch naturalisierende Festreibungen gesellschaftliche Hierarchien zu stabilisieren und eigene Privilegien zu verteidigen. Eine analoge Funktion erfüllt nach Koppetsch die Polemik gegen „Gender“, Geschlechtergleichstellung und sexuelle Minderheiten: sie dient der Verteidigung männlicher Privilegien gegen sozial aufsteigende Gruppen. Für die traditionellen Mittelschichten hingegen erfüllt die „Islam- und Migrationskritik“ die Funktion, eine identitätsstiftende Gemeinschaft zu behaupten und gegen Andere zu verteidigen, wobei die eigene Klassenkultur mit der Nationalkultur („Volk“) gleichgesetzt wird. Die Ablehnung von Migration und Islam

folgt also „der kompensatorischen Logik der Wiederaufrichtung des Selbstbildes“ (Koppetsch 2019: 140). Für die Unterlassen hingegen stellt sie ein Mittel dar, um Fremde als Konkurrenten um Arbeitsplätze und Sozialleistungen zu verdrängen.

Koppetsch versteht also die Ablehnung von Migration und Islam als strategisches Mittel der Etablierten im symbolischen Klassenkampf, wobei der Kampf im Falle der Unterschichten nicht nur symbolisch, sondern von klar definierten, materiellen Interessen bestimmt sein soll. Sie übernimmt hier die weiter oben bereits diskutierte ökonomische These, der zufolge sich Rassismus oder Fremdenfeindlichkeit auf eine Strategie in der Konkurrenz reduzieren lassen. Mit der Rede von der identitätsstiftenden Funktion und der kompensatorischen Logik rechtspopulistischer Weltdeutungen, leitet Koppetsch die Betrachtung jedoch auf ein Feld, das neue Fragen aufwirft, nämlich die nach der Rolle von Affekten und Emotionen bei der Konstitution von Identitäten im Rechtspopulismus.

Auch wenn die besondere Bedeutung und Wirkungsweise von Affekten und Emotionen in den rechtspopulistischen Narrativen und Inszenierungen und ihre Rolle bei der Mobilisierung von UnterstützerInnen in der Literatur oft beschrieben wurden, gibt es nur wenige Ansätze, die die grundsätzliche Frage zu klären beanspruchen, *warum* der Rechtspopulismus diese besonders ausgeprägte affektive Dimension aufweist. Zu ihnen zählen die Autoritarismustheorie und die Theorie des Ressentiments, die ich oben anhand prominenter VertreterInnen exemplarisch dargestellt habe. Beide Ansätze versuchen die rechtspopulistischen Diskurse und Identitätskonstruktionen als Ausdruck affektiver Bedürfnisse und Dynamiken zu deuten. Sie haben damit das Potential, die irrationalen Momente im Verhalten rechtspopulistischer AkteurInnen und ihrer AnhängerInnenschaft, aber auch die phantasmatischen, von der Realität abgekoppelten Anteile rechtspopulistischer Deutungsmuster zu erklären. Allerdings muss festgestellt werden, dass die beiden Ansätze nicht zwischen den zwei dominanten rechtspopulistischen Feindbildern der Elite und der Fremden differenzieren und auch kaum auf die Inhalte der jeweiligen Diskurssegmente eingehen. Die Theorie des Ressentiments scheint mir vor allem auf das rechtspopulistische Elitenbild gemünzt zu sein, lässt sich jedoch kaum auf die Abwertung der Fremden anwenden. Der Ansatz von Decker et al. konzentriert sich darauf, die narzisstische Identifikation mit dem Eigenen zu erklären und sagt kaum etwas zu den Feindbildern. Wenn Feindbildern im Autoritarismus lediglich die Funktion zukommt, ein Ersatzziel für unterdrückte Aggressionen darzustellen, stellt sich die Frage, warum es in rechtspopulistischen Diskursen mehrere *unterschiedliche* Feindbilder gibt. Wie später noch genauer zu zeigen sein wird, unterscheiden sich die Zuschreibungen und Narrative, die sich

mit der Elite verbinden, stark von denen, die sich auf die Fremden beziehen. Auch zur spezifischen Geschlechterdimension der Selbst- und Fremdbilder findet sich nichts. Es steht aber zu vermuten, dass sich mit den unterschiedlichen Feindbildern (und den mit ihnen verbundenen Selbstbildern) unterschiedliche Emotionen verbinden und dass ihnen unterschiedliche affektive oder sozialpsychologische Dynamiken zugrunde liegen. Ich werde in 4.5 darauf zurückkommen.

2.4 Zusammenfassende Kritik an der sozialwissenschaftlichen Rechtspopulismusdebatte

Alle drei Erklärungstypen haben das Problem, dass sie das eigentliche Spezifikum des *Rechtspopulismus* – das Feindbild der Fremden – entweder gar nicht oder nicht befriedigend erklären können. Insbesondere die politischen und ökonomischen Ansätze haben Schwierigkeiten anzugeben, warum sich der Rechtspopulismus, den sie als Protest gegen den Zustand des ökonomischen oder politischen Systems interpretieren, vor allem gegen Migration und die Fremden richtet. Die Versuche, ökonomische Ursachen für die Ablehnung von Migration aufzuzeigen (etwa Manow 2018), übersehen, dass die rechtspopulistische Argumentation gegen die Fremden – auch wenn sie von ökonomischen Aspekten handelt – *immer* auf Annahmen über deren Kultur aufbaut, die von der eigenen fundamental verschieden und daher nicht mit ihr vereinbar sein soll. Spätestens bei den Diskursen, die von „kultureller Überfremdung“, der „Islamisierung des Abendlandes“ oder von der Verdrängung oder gar Vernichtung des Eigenen handeln („Der große Austausch“, „White Genocide“), wird deutlich, dass eine Erklärung, die von ökonomischen und politischen Interessen ausgeht, nicht weiterführt. Dasselbe gilt für die Misogynie und den obsessiven Antifeminismus, die integrale Elemente des Rechtspopulismus darstellen. Überhaupt hat man bei vielen Beiträgen, die hier den ersten beiden Typen zugerechnet wurden, den Eindruck, dass die ihnen zugrundeliegenden Thesen und Erklärungsmuster ohne genauere Beschäftigung mit den Inhalten des rechtspopulistischen Diskurses konzipiert wurden. Die Analysen scheinen oftmals weniger vom Gegenstand auszugehen, sondern diesen vielmehr in bereits vorhandene Erklärungsschemata und Gegenwartsdiagnosen einzufügen.

Die kulturellen Erklärungsansätze, die betonen, dass es im Rechtspopulismus vor allem um Identitäten und Affekte geht, sind deutlich näher am Gegenstand. Indem sie den Rechtspopulismus als Ausdruck eines Kulturkampfes beschreiben, berücksichtigen sie Aspekte und Themen, die bei den polit-ökonomischen Ansätzen aus dem Erklärungsschema herausfallen und deshalb weitgehend ausgeblendet werden. Das gilt insbesondere für die Frage nach der Irrationalität des Rechtspopulismus, die etwa anhand des Verhältnisses zu Wahrheit und „Fakten“ (Dyk 2017; Hendricks/Vestergaard 2018) oder anhand des „großen Paradoxes“, dass affektiv Motivierte bisweilen gegen ihre eigenen Interessen handeln (vgl. Hochschild 2017), diskutiert wird. Doch auch wenn die kulturellen Ansätze in ihren Beschreibungen deutlich adäquater sind als die politischen und ökonomischen, so bleiben doch die erklärenden Komponenten oftmals schwach oder fehlen ganz. Globalisierungsprozesse und die Spaltung zwischen kulturellen Globalisierungsgewinnern („Kosmopoliten“) und -verlierern („Kommunitaristen“) sind schon seit mehreren Jahrzehnten zu beobachten. Unklar bleibt, warum diese Spaltungslinie gerade in den letzten zehn Jahren auf neue Weise subjektive und kulturelle Relevanz gewinnt und damit politisiert und affektiv aufgeladen werden kann? Woher kommt das neue Identitätsbedürfnis? Woher die neue Qualität der Angst und Feindseligkeit gegenüber den Fremden? Gerade bei dieser letzten Frage zeigt sich bei vielen AutorInnen, die kulturelle Erklärungen vertreten, das Problem, dass die Identitätskategorien, mit denen der Rechtspopulismus operiert, häufig weniger analysiert als unkritisch übernommen werden. Kulturelle Fremdheit und entsprechende „Überfremdungsängste“ werden als erklärende Faktoren herangezogen, ohne dass die zugrundeliegende Unterscheidung von *Eigenem* und *Fremdem* und die sich daran anschließenden Affekte selbst als erklärungsbedürftig angesehen werden (vgl. etwa Goodhart 2017).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass in allen drei Ansätzen eines der zentralen Themen des Rechtspopulismus – nämlich die Ablehnung der Fremden (MigrantInnen, Minderheiten, Muslime oder „des Islam“ als Kultur und Religion) empirisch, vor allem aber theoretisch nur sehr oberflächlich behandelt wird. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, dass der Begriff des Rassismus in der deutschsprachigen Debatte nur eine äußerst marginale Rolle spielt.⁸ Meistens werden Begriffe wie Islamfeindlichkeit oder Fremdenangst bevorzugt, die Ablehnung der *Fremden* wird auf ökonomische Motive oder eine diffuse Angst vor kultureller Fremdheit reduziert. Wenn von Rassismus die Rede ist, dann zumeist nur rein deskriptiv

⁸ In der angelsächsischen Debatte wird sehr viel deutlicher gesehen, dass Rassismus ein entscheidendes Element des Rechtspopulismus und daher zentral für sein Verständnis ist.

und ohne theoretische und historische Tiefenschärfe. Bezugnahmen auf die kritische sozialwissenschaftliche Rassismusforschung (Attia 2009; Attia 2018; Balibar 1992; Eickhof 2010; Müller-Uri 2014; Terkessidis 1998) finden sich nur selten.

Zugespißt ließe sich sagen, dass sich der Mainstream der sozialwissenschaftlichen Debatte deutlich stärker für die „populistische Dimension“ des Rechtspopulismus (nämlich den Gegensatz Volk-Elite) interessiert als für die „rechte“. Das zeigt sich auch an einem Phänomen, das sich nicht nur in der akademischen, sondern auch in der breiteren öffentlichen Debatte beobachten lässt, nämlich der Neigung, auch in Fällen, in denen dezidiert rechtspopulistische Parteien, Bewegungen und Diskurse Gegenstand sind, den allgemeineren Begriff Populismus zu bevorzugen. Exemplarisch kann hier etwa der von Ernst Hillebrand (2017) herausgegebene Sammelband *Rechtspopulismus in Europa. Gefahr für die Demokratie?* angeführt werden, der sich, wie der Titel schon sagt, ausschließlich mit dem Rechtspopulismus beschäftigt. Der erste Teil enthält Fallstudien zu *rechtspopulistischen* Parteien in verschiedenen europäischen Ländern. In den Beiträgen im zweiten und dritten Teil des Bandes, in denen es um die theoretische Einordnung und politische Bewertung dieser Parteien gehen soll, ist dann aber fast durchgängig nur noch von *Populismus* die Rede. Auch inhaltlich werden dort vor allem die „populistischen“ und weniger die „rechten“ Aspekte des Rechtspopulismus behandelt.

Mit der Fokussierung auf die populistische Dimension steht eine zweite grundlegende Problematik in Zusammenhang, auf die ich bisher noch nicht eingegangen bin, die aber meines Erachtens für das Verständnis des Rechtspopulismus zentral ist. Bei allen drei Erklärungstypen dominiert eine Sichtweise, die ich als *realistische Interpretation des rechtspopulistischen Elitenbildes* bezeichnen möchte. Mit *realistischer Interpretation* meine ich die Annahme, dass die rechtspopulistischen Aussagen über die Eliten im Großen und Ganzen adäquate Beschreibungen realer Sachverhalte beinhalten und dass das tatsächliche Fehlverhalten der Eliten einen, wenn nicht gar *den* entscheidenden Grund für die (rechts)populistische Kritik an Eliten darstellt – und damit eine zentrale Ursache für das Erstarken des Rechtspopulismus insgesamt. Bereits 1994 schreibt der Politikwissenschaftler Hans-Georg Betz, dass die Unfähigkeit der Eliten,

„ein Gefühl von Sicherheit und Wohlstand wiederherzustellen, das ihre Bürger aufgrund beständiger materieller und sozialer Fortschritte in der Nachkriegszeit von ihnen erwarteten, zur Hauptursache von Entfremdung und Zynismus der Wähler geworden [ist]. [...] Dieser Kontext [...] erklärt zumindest teilweise Aufstieg und Erfolg

des rechtsextremen Populismus in Westeuropa“ (Betz 1994, zitiert nach Wodak 2016: 25).

Die von Betz noch relativ vorsichtig formulierte These, dass die Eliten für den Aufstieg des Rechtspopulismus verantwortlich sind, hat sich in der gegenwärtigen Debatte zu einer der geläufigsten Deutungsschablonen entwickelt. Für Cuperus (2011: 170) etwa ist klar, dass die „Loslösung der Eliten [...] einer der Hauptgründe für den Vormarsch des Populismus“ ist. Für Karin Priester ist Populismus „das Ergebnis einer gestörten Kommunikationsbeziehung [sic!] zwischen Eliten und Volk“ (Priester 2007: 25). Er entstehe bei „zu abrupter Modernisierung, auf die die politischen Eliten nicht adäquat reagieren“, was auf „Ineffizienz und Inkompetenz“ zurückzuführen sei (ebd.: 25).

Die realistische Interpretation spricht der rechtspopulistischen Elitenkritik ein mehr oder weniger großes Maß an Berechtigung zu. Nicht selten schimmert sogar Sympathie für bestimmte rechtspopulistische Positionen und Anliegen durch, was sich bisweilen auch in der Übernahme rechtspopulistischer Rhetoriken äußert. Wenn etwa Wolfgang Streeck (2017: 271) über die auch von ihm pejorativ als „kosmopolitisch“ charakterisierte Elite schreibt, dass deren „antinationale Umerziehungsmaßnahmen von oben [...] einen antielitären Nationalismus von unten“ hervorrufen und dieser „Widerstand“ berechtigt sei, weil die Elite die „Gesellschaft wirtschaftlich und moralisch unter Auflösungsdruck“ setzt, dann ist das inhaltlich und in der Wortwahl bereits gefährlich nahe am personalisierenden und moralisierenden Deutungsmuster der populistischen Rechten.

Was in der realistischen Interpretation ausgeblendet wird, sind die phantasmatischen und paranoiden Züge des rechtspopulistischen Elitendiskurses. Wie ich zeigen werde (vgl. 3.2), wird der Elite im rechtspopulistischen Diskurs nicht nur vorgeworfen, dass sie schlechte Politik macht oder dass die Ansichten des Volkes in den Medien unterrepräsentiert sind; vielmehr wird sie als eine homogene und übermächtige Gruppe imaginiert, die aus geradezu diabolischen Motiven und in heimlicher Komplizenschaft mit den Fremden darauf hinarbeitet, *das Eigene zu vernichten*. Verschwörungsmymen wie der „Große Austausch“, die von prominenten Politikern wie Alexander Gauland und Donald Trump kolportiert werden, sind dabei nur der sichtbarste Ausdruck einer projektiv-wahnhaften Tendenz, die große Teile des rechtspopulistischen Diskurses über die Elite durchzieht und die mit Verweis auf das tatsächliche Fehlverhalten von Eliten kaum erklärt werden kann.

3 Der diskursive Kern des Rechtspopulismus

Nach der Darstellung und Kritik der sozialwissenschaftlichen Debatte über den Rechtspopulismus möchte ich in diesem Kapitel den Kern des rechtspopulistischen Weltbildes rekonstruieren, um auf dieser Grundlage im vierten Kapitel einen eigenen Erklärungsansatz zu entwickeln. Der Kern des rechtspopulistischen Weltbildes lässt sich in zwei Segmente unterteilen: den Diskurs über die Fremden (3.1) und den Diskurs über die Elite (3.2). Für beide Diskurse sollen die wichtigsten Themen, Motive, Stereotype und Deutungsmuster herausgearbeitet werden. Mit beiden Fremd- bzw. Feindbildern sind zudem bestimmte Selbstbilder verknüpft, die ebenfalls analysiert werden sollen.⁹

Die Rekonstruktion stützt sich primär auf die verfügbare empirische Literatur, zur Illustration und Analyse wesentlicher Aspekte werde ich aber auch immer wieder auf Diskursmaterial zurückgreifen. Aus pragmatischen Gründen verwende ich größtenteils Material aus dem deutsch- und englischsprachigen Raum. Da es mir um eine Beschreibung und Erklärung des Rechtspopulismus als Gesamtphänomen geht, werde ich nur Aspekte behandeln, von denen ich mit guten Gründen annehme, dass sie für den Rechtspopulismus insgesamt charakteristisch sind. Selbstverständlich weisen die Zuschreibungen an die Fremden, die Elite und das Eigene je nach Land und Strömung Unterschiede auf, ich gehe jedoch davon aus, dass es sich in den wesentlichen Punkten um *Variationen eines allgemeinen Grundmusters* handelt. Ob und inwieweit diese Einschätzung im Einzelnen zutreffend ist, bleibt natürlich einer empirischen Überprüfung vorbehalten.

3.1 Der Diskurs über die Fremden

3.1.1 Gestalten des Fremden

Der rechtspopulistische Diskurs über die Fremden kristallisiert sich vor allem an drei Gestalten: einmal die *MigrantInnen*, die als Eindringlinge in das Eigene wahrgenommen werden, dann in Gestalt des *Islams*, der als weltweiter Gegner „des Westens“ gezeichnet wird, und schließlich in Form *religiöser und ethnischer Minderheiten* innerhalb der westlichen Gesellschaften. Die Zuschreibungen und Bilder, die mit diesen Gestalten des Fremden verbunden

⁹ Meine Unterteilung des rechtspopulistischen Diskurses orientiert sich an der in den gängigen Rechtspopulismusdefinitionen enthaltenen Trias von Eigenem (Volk), Elite und Fremden.

werden, unterscheiden sich in einigen Hinsichten, weisen aber auch große Überschneidungen auf. Tatsächlich existieren zwischen den Gruppen, die diesen Gestalten zugeordnet werden, reale Schnittmengen. MigrantInnen, die erst vor kurzem ins Land gekommen sind, werden als fremd markiert und sind damit zugleich Minderheiten; umgekehrt sind viele Gruppen, die als Minderheiten wahrgenommen werden, aus der jüngeren Migrationsgeschichte hervorgegangen. Die Gefahr, die von MigrantInnen und Minderheiten ausgehen soll, wird aus ihrer Kultur abgeleitet, die bei einigen Gruppen wiederum wesentlich durch den Islam bestimmt sein soll. Entscheidend ist aber, dass die Stereotype und Narrative, die um diese drei Gestalten kreisen, durch eine einzige Logik hervorgebracht werden. Es handelt sich dabei, wie ich argumentieren werde, um die Logik des *Rassismus*.

Die *erste Gestalt* des Fremden sind MigrantInnen. Der Rechtspopulismus richtet sich gegen Migration, weil er in MigrantInnen aufgrund ihrer Kultur und ihrer kulturell bestimmten Verhaltensweisen eine Bedrohung für die Identität und Ordnung des Eigenen sieht. Besonders prominent ist dabei das Thema der Fluchtmigration, die in der letzten Dekade im Zuge von Bürgerkriegen, Staatszerfall und ökologischen und ökonomischen Krisen vor allem in Südamerika, Afrika und dem Nahen und Mittleren Osten stark zugenommen hat – eine Entwicklung, die in der sogenannten „Flüchtlingskrise“ ab 2015 kulminierte und aller Wahrscheinlichkeit nach anhalten wird. Zu den verbreiteten rechten Argumentationsmustern gehört, dass die meisten MigrantInnen keine echten „Flüchtlinge“ seien, sondern aus ökonomischen Gründen nach Europa kommen wollen, dass Europa aber aus ökonomischen und kulturellen Gründen auch die „echten Flüchtlinge“ nicht aufnehmen könne und diese daher in anderen Ländern untergebracht werden müssen. Einen zentralen Stellenwert hat das Topos der Grenze. Den eigenen Eliten wird zum einen vorgeworfen, nicht in der Lage zu sein, Grenzen zu kontrollieren; zum anderen wird ihnen unterstellt, dass sie als „Kosmopoliten“ und „Gutmenschen“ generell Grenzen öffnen oder gar abschaffen wollen, um möglichst viele Fremde hinein zu lassen. Vorrangiges Ziel der rechtspopulistischen Parteien und Bewegungen ist es folglich, die Grenzen wieder zu errichten, sie zu schließen, zu kontrollieren, sie, wie es heißt, zu „schützen“. Symptomatisch in dieser Hinsicht ist die von Donald Trump angekündigte Mauer zwischen den USA und Mexiko, die zu den zentralen Versprechen seines Präsidentschaftswahlkampfes von 2016 gehörte.

Der Islam als *zweite Gestalt* des Fremden wird im rechtspopulistischen Diskurs – in der Linie von Samuel Huntingtons These eines „clash of civilisations“ – zu einem weltpolitischen Kontrahenten der westlichen Ordnung stilisiert. Als eine kulturelle und politische Ordnung, die

der eigenen in jeder Hinsicht entgegengesetzt sein soll, wird der Islam einerseits als eine Bedrohung von außen imaginiert, etwa in Gestalt islamischer Staaten und Terrororganisationen, die geopolitische Herrschaftsansprüche geltend machen oder einen „heiligen Krieg“ gegen die westliche Welt führen. Andererseits erscheint der Islam in Form von muslimischen Minderheiten als eine Gefahr im Inneren. Zusammen mit anderen ethnischen oder religiösen Minderheiten, etwa den Sinti und Roma und den Schwarzen und Hispanics in den USA, bilden sie die *dritte Gestalt* des Fremden im rechtspopulistischen Diskurs.

Viele PopulismusforscherInnen beschreiben den rechtspopulistischen Diskurs über die Fremden mit Begriffen wie *Migrationsfeindlichkeit*, *Fremdenfeindlichkeit*, *Islamfeindlichkeit* oder *Islamophobie*. Einige AutorInnen übernehmen sogar das rechtspopulistische Vokabular und sprechen von „Islam- und Migrationskritik“ (Koppetsch 2019: 137). Insgesamt wird der Diskurs über die Fremden dabei häufig selektiv wahrgenommen. Es wird dann etwa nur der gegen Migration oder der gegen den Islam gerichtete Teil des Diskurses gesehen, wobei oftmals der Eindruck entsteht, dass die AutorInnen jeweils die Gestalt des Fremden herausgreifen, die zum eigenen Erklärungsmodell passt. Manow (2018) etwa, der eine umfassende und vergleichende Erklärung sowohl des Links- wie auch des Rechtspopulismus zu liefern beansprucht, definiert den Rechtspopulismus über die Ablehnung von Migration, die er, wie ich gezeigt habe, rein ökonomisch zu erklären versucht. Dass sich der Rechtspopulismus auch gegen den Islam und damit auch gegen die (muslimische) Minderheit im Inneren richtet und dabei nicht primär ökonomisch, sondern kulturell argumentiert, wird bei Manow nicht reflektiert. Umgekehrt verweisen Erklärungen, die vor allem auf die kulturelle Fremdheit von MigrantInnen abstellen, oftmals auf den Islam, ohne zu thematisieren, dass die Ablehnung der RechtspopulistInnen auch nicht-muslimische MigrantInnen oder „einheimische“ Minderheiten trifft.

AutorInnen, die den Diskurs über die Fremden dezidiert als Rassismus benennen, sind in der deutschsprachigen Debatte in der Minderheit. Oftmals sprechen sie – mit Verweis auf die Überlegungen von Taguieff (2016) und Balibar (1992) – dann von kulturellem oder differenzialistischem Rassismus; dahinter steht die These, dass der alte biologische Rassismus durch einen Rassismus abgelöst wurde, der sich vorwiegend eines kulturellen Vokabulars bedient. Zudem gehe der neue Rassismus im Vergleich zum alten nicht mit Eroberungs- und Herrschaftsansprüchen einher und komme oftmals ohne offensive Abwertung der Fremden aus. Seine Grundvorstellung sei vielmehr, dass jedes Volk seine eigene Kultur und Identität habe und diese auf seinem angestammten Territorium ausleben solle. Abgelehnt wird lediglich

eine Vermischung der verschiedenen Kulturen und Identitäten. Ob und inwiefern die Abgrenzung von kulturellem und biologischem Rassismus sinnvoll ist, wird weiter unten noch Thema sein.

Betrachtet man den Stellenwert, den der rechtspopulistische Diskurs über die Fremden im Mainstream der Populismusforschung einnimmt, fällt zweierlei auf. *Erstens* spielt er, wie ich im ersten Kapitel bereits gezeigt habe, qualitativ wie quantitativ betrachtet eine untergeordnete Rolle. Das gilt vor allem für die Beiträge, die eine umfassendere Beschreibung, Einordnung und Erklärung des Populismus und Rechtspopulismus zu leisten beanspruchen. *Zweitens* ist es so, dass die Beschäftigung mit dem rechtspopulistischen Bild der Fremden, so sie denn stattfindet, in vielen Fällen rein deskriptiv bleibt. Eine Diskussion darüber, welche Begrifflichkeit theoretisch angemessen ist und welche Implikationen jeweils mittransportiert werden, bleibt häufig ebenso aus wie überhaupt eine tiefergehende theoretische Reflexion des Gegenstandes. Es scheint fast so, als wäre die rechtspopulistische Ablehnung der Fremden für den Mainstream der Populismusforschung eine Banalität, über die nachzudenken weder notwendig noch lohnend ist. Auch die Begriffe *Rassismus* oder *kultureller Rassismus* werden, sofern sie überhaupt auftauchen, meist in einem rein deskriptiven Sinne gebraucht. Grundlegende theoretische Fragen, etwa, was Rassismus überhaupt ist, welche gesellschaftlichen Ursachen und Funktionen er hat, wie sich der vermeintlich neue, kulturelle Rassismus zum alten biologischen Rassismus verhält, welche Rolle der Rassismus innerhalb des Rechtspopulismus spielt und in welchem Verhältnis er zu anderen rechtspopulistischen Topoi steht, werden in der deutschsprachigen Populismusdebatte kaum gestellt. Die prominenteren Stimmen, die darauf verweisen, dass Rassismus nicht nur eine empirische Tatsache ist, die sich im rechtspopulistischen Diskurs finden lässt, sondern eine *wesentliche Rolle* bei der *Erklärung* des gegenwärtigen Rechtspopulismus spielen könnte, lassen sich an einer Hand abzählen (Biskamp 2019; Dowling et al. 2017; Honneth 2017). Eine rassismustheoretische Analyse findet sich jedoch auch bei ihnen nicht.

Ich werde im Folgenden argumentieren, dass ein Kernsegment des rechtspopulistischen Diskurses als Rassismus begriffen werden sollte. Zusammen mit dem später zu analysierenden (paranoiden) Elitendiskurs bildet er den Kern der rechtspopulistischen Gesellschaftsmythologie. Der Rassismus selbst zerfällt in zwei Stränge, die zunächst einen Gegensatz bilden, zugleich aber, wie im vierten Kapitel zu zeigen sein wird, in einer inneren Beziehung zueinander stehen (vgl. Monday 2013). Im ersten Strang, den ich als *liberalen Rassismus* be-

zeichnen werde, wird das Eigene als *zivilisierte Gesellschaft* beschrieben, während die Fremden als eine „*barbarische*“ *Gemeinschaft* imaginiert werden (vgl. 3.1.3). Im zweiten Strang hingegen wird das Eigene selbst als *Gemeinschaft* verstanden, die in ihrer geistig-kulturellen Substanz bedroht ist. Dieser zweite Strang lässt sich als *völkischer Rassismus* bezeichnen (vgl. 3.1.4).

Die These, dass Rassismus einen Kernbestandteil des Rechtspopulismus ausmacht, beinhaltet eine grundlegende Perspektivverschiebung gegenüber dem Mainstream der Populismusforschung. Während viele AutorInnen den rechtspopulistischen Diskurs über die Fremden als ein akzidentielles Merkmal behandeln, das zum Populismus hinzutritt, gehe ich davon aus, dass der Rassismus im Zentrum steht. Diese Behauptung klingt, gerade wenn man sieht, wie marginalisiert die Frage nach Rassismus innerhalb der Populismusdebatte ist, mindestens gewagt, für einige vielleicht sogar absurd. Sie dürfte selbst bei denjenigen Widerspruch auslösen, die es für plausibel halten, dass Rassismus einen Anteil an der Erklärung des Rechtspopulismus haben könnte. Der Einwand könnte lauten, dass rassistische Einstellungen eine Rolle spielen mögen, es jedoch übertrieben und einseitig sei, den Rechtspopulismus darauf zu reduzieren; Rassismus sei vielleicht ein Faktor, möglicherweise sogar ein entscheidender, aber es gebe doch auch andere Faktoren, Ursachen und Dimensionen des Rechtspopulismus (politische, ökonomische, kulturelle), die es zu berücksichtigen gelte.

Ein solcher Einwand gibt Gelegenheit für eine kritische Abgrenzung und eine erste Annäherung an den Rassismusbegriff. Wie gleich noch näher zu zeigen sein wird, existiert sowohl im Alltagsverständnis als auch in vielen sozialwissenschaftlichen Strömungen die Tendenz, Rassismus auf der Ebene individueller Dispositionen und Einstellungen zu verorten (vgl. Müller-Uri 2014: 57-61). Rassismus gilt dann als ein pathologisches Vorurteil, das Einzelne gegenüber Fremden hegen, das aber, da in der Öffentlichkeit verpönt, zumeist nicht offen und direkt geäußert wird. Wenn er als Erklärungsfaktor in Betracht gezogen wird, scheint die Vorstellung zu sein, dass die Einzelnen durch ihre rassistischen Vorurteile motiviert werden, sich ablehnend und abwertend über MigrantInnen zu äußern oder eben eine rechtspopulistische Partei zu unterstützen. Der Rassismus erscheint dann als eine mehr oder weniger verborgene innere Einstellung, die *hinter* bestimmten Praktiken wie der Unterstützung einer rechtspopulistischen Partei oder Diskursen – etwa dem Diskurs über Islam und Geflüchtete – steht.

Ich gehe hingegen im Anschluss an die jüngere kritische Rassismusforschung davon aus, dass Rassismus nicht als individuelle Disposition oder als Vorurteil zu verstehen ist, sondern

als eine *gesellschaftliche Struktur*.¹⁰ Der Rassismus ist ein eigenständiges und umfassendes Weltdeutungsmuster, das gesellschaftliche Herrschaftspraktiken, Institutionen und Identitäten strukturiert. Von einem solchen Verständnis ausgehend kann gezeigt werden, dass der Rassismus beim Rechtspopulismus nicht im *Hintergrund* steht, etwa in dem Sinne, dass die rechtspopulistischen Parteien und Bewegungen auch von Menschen unterstützt werden, die rassistische Einstellungen und Motive in sich tragen; vielmehr steht der Rassismus im *Vordergrund*: was der rechtspopulistische Diskurs ganz offiziell sagt und die sich daraus ergebende soziale Praxis sind rassistisch.

Eine zweite wichtige Konsequenz, die sich aus dem Verständnis von Rassismus als gesellschaftlicher Struktur ergibt, lautet, dass man Rassismus nicht als isolierten Ursachen-Faktor oder als isoliertes Element des Rechtspopulismus betrachten sollte, das neben anderen Faktoren und Elementen (ökonomischen, kulturellen, politischen) steht. Vielmehr hat Rassismus selbst eine ökonomische, kulturelle und politische Dimension und ist auf das engste mit ökonomischen, kulturellen und politischen Verhältnissen verwoben. Die These vom Rassismus als Kern des rechtspopulistischen Weltbildes bedeutet also nicht, dass alle anderen Erklärungsansätze, die ich im ersten Kapitel diskutiert habe, einfach falsch liegen und der Rechtspopulismus kein ökonomisches, politisches oder kulturelles Phänomen ist; sie erfordert jedoch, das Verhältnis dieser Dimensionen anders zu bestimmen, als es die im ersten Kapitel skizzierten Erklärungsansätze tun. Diese Neubestimmung werde ich in 4.5 skizzieren. Kurz gesagt: der Rassismus ist kein Faktor *neben* ökonomischen, politischen, kulturellen, sondern eine Struktur, die ökonomische, politische und kulturelle Dimensionen und Effekte hat, und ein Deutungsmuster, das auf ökonomische, politische und kulturelle Inhalte zurückgreift, um sich zu artikulieren.

Zunächst einmal geht es darum plausibel zu machen, dass der Rassismus keinen isolierten Faktor darstellt, sondern den Kern des rechtspopulistischen Diskurses ausmacht. Mein Ausgangspunkt ist die in der Rechtspopulismusforschung gängige Beschreibung: der diskursive Kern des Rechtspopulismus besteht demnach aus dem Selbstbild des homogenen Volkes, dem Feindbild der Elite und dem Feindbild der Fremden (vgl. 2.1). Meine These lautet nun, dass nicht nur das Bild der Fremden, sondern der gesamte Kern des rechtspopulistischen Weltbildes durch Rassismus strukturiert ist. Genauer: Es lässt sich zeigen, dass die Art und Weise, in der das Volk, die Elite und die Fremden beschrieben werden, und das Narrativ, das diese drei Akteure zueinander ins Verhältnis setzt, den diskursiven Mustern entspricht, die

¹⁰ Ein knapper Überblick findet sich bei Müller-Uri (2014: 61-97).

sich im europäischen liberalen Rassismus herausgebildet haben und die im Laufe des 19. Jahrhunderts in den völkischen Rassismus transformiert wurden. Diese Übereinstimmung des Grundmusters rechtfertigt es, den Rechtspopulismus als im Kern rassistisch zu begreifen. Gleichzeitig bedeutet eine Übereinstimmung im Grundmuster natürlich nicht Identität. Ich behaupte nicht, dass der heutige rechtspopulistische Rassismus derselbe ist wie der frühbürgerliche Kolonialrassismus, der liberale Rassismus des 18. und 19. Jahrhunderts oder die Rassenbiologie. Vielmehr artikuliert sich im gegenwärtigen Rechtspopulismus eine aktualisierte Form des Rassismus.

Um den Rechtspopulismus zu verstehen, benötigen wir also einen Begriff von Rassismus. Ein solcher muss aber erst einmal gewonnen und plausibel gemacht werden. Denn zum einen scheint, wie der Überblick im zweiten Kapitel gezeigt hat, eine rassismustheoretische Perspektive für die allermeisten AutorInnen, die sich an der Debatte über den Rechtspopulismus beteiligen, nicht gerade naheliegend zu sein; zum anderen besteht aber auch innerhalb der Rassismusforschung keine Einigkeit darüber, was unter Rassismus zu verstehen ist und was seine Ursachen und Funktionsweisen sind. Die Aufgabe besteht also darin, einen adäquaten Begriff von Rassismus zu entwickeln und zu zeigen, dass dieser bei der Analyse des Rechtspopulismus weiterführend ist. Es ist nicht damit getan, dem Gegenstand ein neues Etikett aufzukleben und zu behaupten, dass man den Rechtspopulismus auch als rassistisch beschreiben kann, sondern es muss gezeigt werden, dass ein Erkenntnisgewinn darin liegt, den Rechtspopulismus als rassistisch zu begreifen.

3.1.2 Annäherung an den Rassismusbegriff

Ich werde mich im Folgenden in mehreren Schritten an ein rassismustheoretisches Verständnis herantasten. Ich beginne mit einigen Überlegungen zu den gesellschaftlichen Gründen, die es erschweren, ein adäquates Verständnis des Rassismus und insbesondere seiner *aktuellen* Erscheinungsweisen zu entwickeln. Dann werde ich auf einige Probleme eingehen, die mit anderen Begriffen und Konzepten verbunden sind, die in der Populismusdebatte verwendet werden, um das zu beschreiben und zu analysieren, was meines Erachtens als Rassismus zu beschreiben und zu analysieren wäre. Schließlich erläutere ich, in einer ersten Annäherung an den Rassismusbegriff und als Startpunkt für eine rassismustheoretisch geleitete Analyse des Rechtspopulismus, einige theoretische und historische Gründe, warum ich den Rassismusbegriff für geeignet halte, um den diskursiven Kern des Rechtspopulismus zu verstehen.

Dass in weiten Teilen der Öffentlichkeit und der Wissenschaften kein adäquates Bewusstsein und Verständnis von Rassismus vorhanden ist, hat einen denkbar einfachen Grund: Der Rassismus hat Herrschaft, Sklaverei, Ausbeutung und Massenmord hervorgebracht und legitimiert; er hat zur Konstitution der bürgerlichen Gesellschaften beigetragen und durchzieht ihre gesamte Geschichte. Gleichzeitig steht der Rassismus, zumindest auf den ersten Blick, in einem Widerspruch zu den bürgerlichen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit aller Menschen und zum Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft als der besten aller möglichen Gesellschaftsordnungen (vgl. dazu Maihofer 2001). Nach der Epoche des Imperialismus und der beiden Weltkriege wurde die Destruktivität des Rassismus anerkannt. Dabei spielten die anti-kolonialen Befreiungsbewegungen und der Zusammenbruch der europäischen Kolonialreiche, insbesondere aber die Erfahrung des nationalsozialistischen Vernichtungskrieges und der Shoa eine entscheidende Rolle. Der Rassismus wurde, sowohl in seiner ideologisch-wissenschaftlichen Form als auch in den Alltagsdiskursen, öffentlich geächtet und delegitimiert (vgl. Müller-Uri 2014: 57f.). „Vom 18. Jahrhundert bis Mitte des 20. Jahrhunderts gab es [...] kaum jemanden, der an der Existenz verschiedener Menschenrassen gezweifelt hätte“ (Geulen 2017: 14). Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts scheint es sich zunehmend umgekehrt zu verhalten. Vorherrschend ist das Bewusstsein, dass der Rassismus im Großen und Ganzen der Vergangenheit angehört und nur noch bei einigen gesellschaftlichen Randgruppen anzutreffen ist. Die demokratischen westlichen Gesellschaften pflegen ein anti-rassistisches Selbstverständnis, das seinen Ausdruck in Gesetzen findet, die eine Diskriminierung aufgrund von Herkunft und Hautfarbe verbieten, und in staatlichen und zivilgesellschaftlichen Programmen und Initiativen, die der Bildung von Vorurteilen vorbeugen sollen. Doch der Rassismus existiert bis heute fort, sowohl informell, aber auch in institutionellen Praxen und in gewandelten Deutungsmustern. Wie im vierten Kapitel zu zeigen sein wird, liegt der Grund dafür in den Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft und der von ihr hervorgebrachten Subjektivität, für die Rassismus ein Muster der Weltdeutung und Konfliktverarbeitung darstellt.

Der Widerspruch zwischen der Persistenz und vielfältigen Kontinuität rassistischer Wissens- und Praxisformen und dem offiziellen antirassistischen Selbstverständnis westlich-demokratischer Gesellschaften erzeugt eine starke Tendenz zur Verdrängung. Die historischen Kontinuitätslinien und die aktuellen Erscheinungsformen des Rassismus werden entweder gar nicht oder aber nicht als Rassismus wahrgenommen. Ein zentraler diskursiver Mechanismus, der zur Verdrängung des Rassismus und zur Aufrechterhaltung eines nicht-rassistischen

Selbstbildes beiträgt, besteht darin, ein sehr enges Verständnis von Rassismus zu pflegen, das diesen mit seinen explizitesten Äußerungen oder mit seinen historisch vergangenen Ausprägungen identifiziert. So merkt Bobo (2017: 87) an, dass in den USA in großen Teilen der Öffentlichkeit das Verständnis vorherrsche, nur jene Menschen seien RassistInnen, die dem Ku-Klux-Klan anhängen und Kreuze anzünden. In Deutschland wiederum besteht die Neigung, Rassismus mit der NS-Rassenbiologie gleichzusetzen, so dass der Rassismus als etwas erscheint, das 1945 zusammen mit dem Nationalsozialismus verschwunden und nur noch bei „extremen“ Randgruppen wie Neonazis anzutreffen ist (vgl. Messerschmidt 2010; Müller-Uri 2014: 57, 61).

In den Sozialwissenschaften äußert sich die Tendenz zur Verdrängung des Rassismus vor allem in zwei Formen. Die eine besteht darin, zwar von Rassismus zu sprechen, ihn aber als eine individuelle Disposition oder als Vorurteil zu definieren. Rassismus wird dadurch individualisiert, psychologisiert oder gar pathologisiert, während seine gesellschaftlichen Voraussetzungen und seine strukturelle Verankerung ausgeblendet werden; er erscheint als etwas, das man mit psychologischen oder pädagogischen Maßnahmen behandeln oder durch präventive Aufklärung verhindern kann. Die zweite Form besteht darin, Begriffe zu verwenden, die Phänomene, welche aus meiner Sicht als Rassismus zu beschreiben wären, anders konzeptualisieren. Im Folgenden werde ich kurz auf die wichtigsten dieser Begriffe, die auch in der aktuellen Rechtspopulismus-Debatte häufig auftauchen, eingehen und auf einige mit ihnen zusammenhängende Probleme hinweisen.

Wie bereits erwähnt, charakterisieren viele ForscherInnen die rechtspopulistische Ablehnung der Fremden als *Migrationsfeindlichkeit* oder *Migrationskritik*, wobei der zweite Begriff schlicht die rechtspopulistische Diktion aufgreift. Das Problem bei diesen auf Migration bezogenen Begriffen besteht darin, dass sie nicht den gesamten rechtspopulistischen Diskurs über die Fremden abdecken. Der Rechtspopulismus richtet sich nicht nur gegen MigrantInnen, sondern auch gegen religiöse und ethnische Minderheiten, die im Eigenen leben, und gegen den Islam als Kultur und Religion. Insofern ist es irreführend oder zumindest unvollständig, den Rechtspopulismus ausschließlich über seine Ablehnung von MigrantInnen zu bestimmen. Davon abgesehen sind die Begriffe *Migrationsfeindlichkeit* oder *Migrationskritik* zwar sehr nah am Diskurs des Rechtspopulismus, liefern aber keinen Hinweis auf die Gründe, die sich hinter der Ablehnung von MigrantInnen verbergen. Sie können daher prinzipiell in jedem der drei Erklärungstypen, die ich unterschieden habe, vorkommen. Bei den

ökonomisch argumentierenden Erklärungsansätzen lautet die Annahme, dass sich die Ablehnung von MigrantInnen aus einer ökonomischen Konkurrenzsituation oder einem Verteilungskonflikt speist. In meiner Kritik habe ich darauf verwiesen, dass sich die Ablehnung jedoch nicht einfach aus der Konkurrenzsituation selbst herleiten lässt. Auch die „Einheimischen“ stehen untereinander in Konkurrenz, trotzdem würde niemand auf die Idee kommen, bestimmte Gruppen, die dem Eigenen zugerechnet werden (etwa die Bayern oder die Gruppe der Rothaarigen), zu illegitimen KonkurrentInnen im ökonomischen Wettbewerb zu erklären. Die Wahrnehmung der Konkurrenz zwischen Eigenem und Fremden setzt also voraus, dass diese beiden Gruppen unterschieden werden; zudem müssen Gründe dafür gefunden werden, warum die Gruppe der Fremden nicht teilhaben oder konkurrieren soll. In der Regel wird dann auf die Eigenschaften verwiesen, die man den Fremden zuschreibt. Sie seien faul oder ungebildet, könnten deswegen nichts zu „unserer“ Wirtschaft beitragen und würden letztendlich von Sozialleistungen leben. Auf diese Sozialleistungen hätten sie aber keinen Anspruch, weil sie eben nicht zu uns gehören. Sie gehören nicht zu uns, weil sie anders sind usw. Hinter der Ablehnung von Migration steht also, auch wo sie ökonomisch argumentiert, letztendlich immer eine *kulturell* begründete Unterscheidung von Gruppen, die im rechtspopulistischen Diskurs auch als solche artikuliert wird. *Kultur* und *Identität* sind dabei die zentralen Schlagworte. Argumentiert wird, dass MigrantInnen schon darum ein Problem darstellen, weil sie einer fremden Kultur angehören, die der eigenen in jeder Hinsicht entgegengesetzt und daher nicht mit ihr zu vereinen sei. Ein Zusammenleben mit den Fremden sei nicht möglich, die bloße Anwesenheit der Fremden bereits ein Problem.

An diese kulturelle Argumentation knüpfen die in der Literatur häufig verwendeten Begriffe *Fremdenfeindlichkeit*, *Fremdenangst*¹¹ oder *Xenophobie* an. Sie verorten das Problem in der *Fremdheit* der Fremden, wobei diese Bestimmung so abstrakt ist, dass sie sowohl die Ablehnung von MigrantInnen als auch die Ablehnung kultureller oder religiöser Minderheiten zu erklären verspricht. Der Begriff der *Fremdenfeindlichkeit* enthält zwei zentrale Implikationen, die ich problematisieren möchte. *Zum einen* setzt er voraus, dass die Fremden als eine Gruppe existieren, die sich von der Eigengruppe in wesentlichen Merkmalen unterscheidet und ihr in diesem Sinne *tatsächlich* fremd ist. Auch die Eigengruppe wird als eine Anzahl

¹¹ In der deutschen Debatte stellt der Begriff der Fremdenangst oder Fremdenfeindlichkeit einen Nachfolger des Begriffs Ausländerfeindlichkeit dar, der verwendet wurde, um die Ablehnung und Ausgrenzung von sogenannten „Gastarbeitern“ zu beschreiben. Als sich abzeichnete, dass diese MigrantInnen dauerhaft in Deutschland bleiben werden, setzte sich zunehmend der Begriff Fremdenfeindlichkeit durch, um zu erklären, warum nicht nur AusländerInnen, sondern auch Menschen, die deutsche StaatsbürgerInnen (geworden) sind, angefeindet werden (vgl. Müller-Uri 2014: 59f.).

von Menschen vorgestellt, die wesentliche kulturelle und soziale Merkmale gemeinsam haben, sich dadurch wechselseitig vertraut sind und eine relativ homogene Einheit bilden. *Zum zweiten* enthält der Begriff die Annahme, dass die feindliche Einstellung oder die Angst der Eigengruppe eine *Reaktion* auf die tatsächliche Fremdheit der fremden Gruppe darstellt. Diese Reaktion wird auf unterschiedliche Weisen erklärt. Entweder es wird behauptet, es gäbe eine Art anthropologisch verankerten Urinstinkt des Menschen, sich vor dem Fremden und Unbekannten zu fürchten¹², der evolutionstheoretisch durchaus verständlich sei. Oder die Fremdenangst wird als eine problematische bis pathologische, individuelle Disposition verstanden. Zentral ist hier der Begriff des Vorurteils. In beiden Varianten erscheint die Fremdenangst oder -feindlichkeit als etwas, dem man pädagogisch oder therapeutisch entgegenwirken kann, etwa indem man durch Bildung über die Fremden aufklärt oder Gelegenheiten zum Kulturaustausch und Kennenlernen organisiert – kurz: die Fremdheit der Fremden aufhebt.

Beide Grundannahmen, die dem Begriff der Fremdenfeindlichkeit zugrunde liegen, sind mit Schwierigkeiten verbunden. Problematisch ist *erstens*, dass Gruppen als Gegebenheiten vorausgesetzt werden, eine Tendenz, die nicht nur im Alltagsbewusstsein, sondern auch in weiten Teilen der Sozialwissenschaften sehr verbreitet ist, obwohl sie von konstruktivistischer Seite immer wieder kritisiert wurde. Rogers Brubaker etwa spricht von *groupism* und versteht darunter “the tendency to take discrete, sharply differentiated, internally homogeneous and externally bounded groups as basic constituents of social life, chief protagonists of social conflicts, and fundamental units of social analysis” (Brubaker 2002: 164). Dadurch entstehe eine Vorstellung des Sozialen „as a multichrome mosaic of monochrome ethnic, racial or cultural blocs” (ebd.: 164). Gruppen seien jedoch nichts Gegebenes, vielmehr seien die Deutungen, die auf Gruppenkategorien basieren, und die Prozesse der Gruppenbildung selbst erklärungsbedürftig. „[W]e should not uncritically adopt categories of ethno-political practice as our categories of social analysis” (ebd.: 166). Insbesondere in der bürgerlichen Gesellschaft, die Individuen als Subjekte, also als Freie und Gleiche vergesellschaftet, und immer nur partiell in ihre ausdifferenzierten Institutionen und Handlungsfelder integriert, müssen Gruppen über Gemeinschaftsbehauptungen und Vergemeinschaftungspraktiken hergestellt und aufrechterhalten werden. Dass es sich dabei um einen genuin sozialen Prozess handelt,

¹² Solche Anthropologisierungen finden sich auch bei bekannten RassismusforscherInnen wie Albert Memmi (1992: 31). Auch wenn es nicht per se abwegig ist, eine anthropologische Angst vor dem Fremden und Unbekannten anzunehmen, ist diese Erklärung für den Rassismus als historisch-spezifisches Deutungsmuster und Herrschaftsverhältnis viel zu allgemein.

wird insbesondere durch die *zweite* Grundannahme verdeckt. Durch die These, dass die Ablehnung der Fremden auf einem individuellen Vorurteil oder auf einer allgemeinen anthropologischen Angst vor dem Unbekannten basiert, wird das Phänomen *individualisiert* und *enthistorisiert*. Rassismus ist aber, wie ich gleich ausführen werde, weder ein individuelles Phänomen noch eine transhistorische Universalie, sondern ein kollektives Deutungsmuster, das sich sehr genau in der historischen Epoche der bürgerlichen Gesellschaft verorten lässt.¹³ Er muss daher auch aus diesem gesellschaftlichen Zusammenhang heraus begriffen werden.

Eine dritte Kategorie bilden die Begriffe, die die Ablehnung der Fremden auf die Ablehnung der islamischen Kultur und Religion zurückführen. Neben dem Ausdruck *Islamkritik*, der im rechtspopulistischen Diskurs auch als Selbstbezeichnung Verwendung findet, sind in der Forschung vor allem die Begriffe *Islamfeindlichkeit* und *Islamophobie* weit verbreitet (Müller-Uri 2014: 99f.). Bei diesen Begriffen ergeben sich ähnliche Schwierigkeiten wie bei den Konzepten der Fremdenfeindlichkeit. Auch hier besteht die Tendenz, das Phänomen zu individualisieren und die Verdinglichung, die den Gegenstand auszeichnet, in der analytischen Begrifflichkeit zu reproduzieren. Der Islam wird als eine geschlossene kulturelle Einheit vorausgesetzt und die kritische oder feindselige Einstellung als eine individuelle Reaktion verstanden. Problematisch ist weiterhin die Annahme, die Abneigung oder Kritik würde sich auf den Islam als religiöses, kulturelles oder politisches Phänomen beziehen und nicht auf die einzelnen Muslime – ein Argument, das RechtspopulistInnen selbst häufig zu ihrer Verteidigung vorbringen. Empirisch lässt sich jedoch feststellen, dass die rechte Argumentation gegen den Islam sich selten darauf beschränkt, kulturelle Institutionen oder religiöse Vorstellungen zu kritisieren. Vielmehr ist es charakteristisch, dass von den tatsächlichen oder vermeintlichen Merkmalen der islamischen Kultur unmittelbar auf das Handeln derjenigen geschlossen wird, die der Gruppe der Muslime zugerechnet werden oder dass umgekehrt jedes tatsächliche oder angebliche Handeln von als muslimisch markierten Menschen monokausal aus der kulturellen Prägung durch den Islam erklärt wird (vgl. Shooman 2014: 54-74). Ob die jeweils adressierte Person oder Gruppe tatsächlich aus einer islamisch geprägten Kultur

¹³ Wie die meisten sozial-historischen Phänomene bildet sich der Rassismus über einen längeren Zeitraum heraus, was die präzise Bestimmung eines Entstehungszeitpunktes erschwert. Erst über die theoretische Reflexion wesentlicher Merkmale kann zwischen dem eigentlichen Phänomen und seinen Vorformen unterschieden werden. Das Wort „Rasse“ war bereits im 16. und 17. Jahrhundert gebräuchlich; ich gehe jedoch mit Geulen (2017: 37f., 48-61) davon aus, dass erst ab dem 18. Jahrhundert von einem Rassismus im modernen Sinne gesprochen werden kann, weil sich erst hier die für die bürgerliche Gesellschaft wesentliche Unterscheidung von Kultur und Natur, Subjekt und Objekt herausbildet, die, wie zu zeigen sein wird, im Zentrum des modernen – und das bedeutet: bürgerlichen – Rassismus steht.

stammt und in ihrem Handeln durch Bezüge zum Islam motiviert ist, spielt im Zweifelsfall keine Rolle (vgl. etwa Love 2017: 1-14).

Nun könnte man, selbst wenn man die eben ausgeführten Kritikpunkte plausibel findet, einwenden, dass die Untauglichkeit dieser Begriffe noch kein hinreichendes Argument dafür ist von Rassismus zu sprechen. Ein naheliegendes Argument lautet, dass es analytisch, aber auch normativ fragwürdig ist, den Rassismusbegriff so weit zu fassen, dass er die gegenwärtigen rechten Diskurse über MigrantInnen, Minderheiten und den Islam einschließt. Wenn man jeden Vorbehalt gegenüber fremden Menschen und Kulturen, jede kritische Haltung gegenüber Migration und den Islam als Rassismus bezeichnet, verliere der Begriff jede Spezifik, weil er Phänomene subsumiert, die mehr trennt als verbindet. Zudem bestehe bei einem so weit gefassten Begriff die Gefahr einer moralischen Relativierung. Denn auch wenn vieles von dem, was im rechtspopulistischen Diskurs über den Islam und MigrantInnen gesagt wird, vorurteilsbehaftet und abwertend sei, so bestehe doch immer noch ein großer Unterschied zum Rassismus, der die natürliche Ungleichheit von Menschenrassen behauptet, und zu den rassistischen Regimen, die auf dieser Ideologie eine umfassende Herrschafts-, Versklavungs- und Vernichtungspolitik aufgebaut haben. Beides unter den Rassismusbegriff zu subsumieren, dramatisiere einerseits die gegenwärtigen Diskurse, verharmlose und relativiere andererseits den tatsächlichen historischen Rassismus.

Diese Einwände gegen eine Verwendung des Rassismusbegriffs verdienen es, kurz behandelt zu werden. Ich beginne mit der Frage nach der moralischen Relativierung, die ein möglicherweise zu weit gefasster Rassismusbegriff mit sich bringen könnte. Die Geschichte des Rassismus ist eine Geschichte von Ausbeutung, Gewalt und Massenmord. Antirassistische ForscherInnen und AktivistInnen haben daher zurecht betont, dass der Rassismus nicht nur auf der Ebene von Wissen, sondern auch auf der Ebene von konkreten Institutionen und Praktiken untersucht werden muss. Aus diesem Hinweis kann jedoch nicht der Schluss gezogen werden, dass wir nur dann von Rassismus sprechen sollten, wenn manifeste Gewaltverhältnisse oder Gewalthandlungen vorliegen. Denn auch wenn die rassistische Objektivierung von Menschen immer Gewalt impliziert, ist der Rassismus zunächst einmal ein Deutungsmuster, das in der Form wissenschaftlicher, politischer oder alltäglicher Diskurse auftritt. Die Kriterien dafür, ob von Rassismus gesprochen werden sollte oder nicht, sind also auf der Ebene von Diskursen und Weltbildern zu suchen.

Damit kommen wir zum ersten, eher analytischen Einwand und zu der Frage, welche Merkmale den Rassismus definieren. Wie bei jedem anderen Begriff, der ein historisches Phänomen erfassen soll, besteht die Gefahr der Überdehnung. Das Ergebnis ist eine schlechte Abstraktion, die zu viel umfasst, so dass letztendlich nicht mehr möglich ist zu erkennen, was die Spezifik eines Phänomens ausmacht. Genauso besteht jedoch, wie ich oben bereits argumentiert habe, die umgekehrte Gefahr, einen Begriff zu eng zu fassen (oder auf andere Weise falsch zu konstruieren). In diesem Fall werden Merkmale und Ausprägungen eines allgemeinen Phänomens auseinandergerissen, die sachlich und durch zeitliche Kontinuität zusammenhängen. Die Frage lautet also, wie der Begriff des Rassismus bestimmt werden sollte. Was sind seine wesentlichen Merkmale? Der zentrale *theoretische* Grund, der viele AutorInnen dazu veranlasst, den gegenwärtigen rechtspopulistischen Diskurs über die Fremden nicht als Rassismus zu beschreiben, sondern mit Begriffen wie Fremden-, Migrations- oder Islamfeindlichkeit, scheint aus der Annahme zu resultieren, dass der historische Rassismus die Hierarchie von Menschengruppen aus biologischen oder körperlichen Merkmale ableitet, also aus ihrer Natur.¹⁴ Zeitgenössische Diskurse sollten deshalb nur dann als rassistisch bezeichnet werden, wenn dieses Kriterium gegeben ist.

Diese Annahme ist jedoch falsch. Der *moderne Rassismus*, dessen Vorläufer in der Epoche des europäischen Kolonialismus entstehen und der in der Epoche des Liberalismus und der Aufklärung wesentliche Formen ausbildet, die ihn bis heute charakterisieren (vgl. Geulen 2017: 37), ist kein naturalistischer oder biologistischer Determinismus. Das vom Rassismus behauptete Verhältnis von Natur und Geist (bzw. Kultur) ist kein kausales oder logisches Ableitungsverhältnis in dem Sinne, dass alle geistigen und kulturellen Eigenschaften und Verhaltensweisen aus einer unveränderlichen Natur erklärt werden, sondern beschreibt ein *Verhältnis des Geistes zur Natur*, also ein historisches Verhältnis (vgl. ebd.: 48, 61). Die Überlegenheit des Eigenen wird im liberalen Rassismus des 18. bis frühen 19. Jahrhunderts durch eine Qualität des Geistes erklärt, die sich in einer historischen Entwicklung ausdrückt. Diese Qualität besteht in der Fähigkeit, sich von der Natur zu distanzieren, sich als Subjekt der Natur als Objekt entgegensetzen und auf diese Weise die innere und äußere Natur erkennen und beherrschen zu können. Die Unterlegenheit der Fremden wird hingegen auf einen Mangel an Subjektivität zurückgeführt. Die rassistische Behauptung, die Fremden seien

¹⁴ Dass das Kriterium der Naturalisierung/Biologisierung auch das allgemeine Verständnis von Rassismus prägt, lässt sich gut an der Debatte um Thilo Sarrazins rassistischen Bestseller *Deutschland schafft sich ab* veranschaulichen: die Passagen, in denen Sarrazin mit Erbgut argumentiert, wurden als rassistisch kritisiert. Da wo er die kulturell bedingte Unproduktivität und fehlende Integrationsbereitschaft der muslimischen Minderheit anprangerte, erhielt er breite Zustimmung bis hinein ins linke Lager.

durch Natur bestimmt, bedeutet, dass sie aufgrund mangelnder Subjektivität unfähig sind, ihre innere und äußere Natur zu beherrschen und Kultur auszubilden. Die körperlichen Merkmale (schwarze Haut, Körperformen usw.) der Fremden sind nicht die *Ursache* für den Mangel an Subjektivität, sondern ihr *Ausdruck*. Dasselbe gilt für ihre kulturellen Merkmale. Sowohl Körper als auch Kultur der Fremden sind Ausdruck einer mangelnden geistigen Qualität. So gesehen ist der Rassismus kein Naturalismus, sondern argumentiert *idealistisch*. *Natur* bedeutet im liberalen Rassismus: Mangel an *Geist*.

Das Wesen des Rassismus besteht also nicht einfach in einer an natürlichen Körpermerkmalen orientierten Differenzierung von Menschengruppen, von denen einige auf- und andere abgewertet werden, sondern darin, dass Gruppen in unterschiedlicher Weise auf den Polen Geist und Natur, Subjekt und Objekt verortet werden (Monday 2013: 121f., 128-131). Den Rassismus als Biologismus oder Naturalismus zu definieren verkennt seinen idealistischen Kern.¹⁵ Der Fokus auf die auf- und abwertenden Hierarchisierungen verkennt zudem, dass die Bewertungen im rassistischen Denken nicht so eindeutig sind, wie sie auf den ersten Blick scheinen. Ich werde auf diese Punkte weiter unten ausführlicher zu sprechen kommen.

3.1.3 Liberaler Rassismus: Gesellschaft gegen Gemeinschaft

Im Folgenden geht es mir darum, den rechtspopulistischen Diskurs über die Fremden, also die Zuschreibungen, Bilder und Narrative, die um Migration, Minderheiten und den Islam kreisen, als Rassismus zu rekonstruieren. Die allgemeine Struktur dieses Diskurses besteht darin, die Fremden als eine Gruppe zu fassen, die in sich homogen und von der eigenen Gruppe strikt unterschieden ist. Das Eigene wird mit der Qualität des Geistes identifiziert, den Fremden wird ein Mangel an geistiger Qualität zugeschrieben. Die Überlegenheit des

¹⁵ Auch Wulf D. Hund widerspricht einer Sichtweise, die „die naturalistische Schale des modernen Rassismus für dessen Inhalt nimmt“ (Hund 2014: 23) und bestimmt das Natur-Kultur-Verhältnis im Rassismus folgendermaßen: „Von Anfang an kombinierte der Begriff des Rassismus natürliche und kulturelle Faktoren. Hinsichtlich ihres Legitimationszusammenhangs sind erstere als Grundlage letzterer gedacht – die angeblich verschiedene Natur der Rassen wird für ihr unterschiedliches Kulturniveau verantwortlich gemacht. Doch ist der Begründungszusammenhang dieser Argumentation tatsächlich genau umgekehrt aufgebaut – essentialistisch konzipierte kulturelle Differenzen sollen sich tendenziell in körperlichen Merkmalen ausdrücken. Deshalb tut es der rassistischen Argumentation auch keinen Abbruch, wenn sich die körperlichen Zeichen ihrer angeblich rassistischen Andersartigkeit an einzelnen oder ganzen Gruppen nicht nachweisen lassen. Die Geschichte des Rassismus belegt zur Genüge, dass dessen Beweisführung seine phänomenologische Glacis im Zweifelsfall ohne Zögern räumt und sich in die ontologische Bastion kulturalistischer Gewissheit zurückzieht“ (Hund 2007: 7). Hunds Unterscheidung von *Legitimations-* und *Begründungszusammenhang* ist jedoch nicht sehr erhellend, da sie suggeriert, dass es im Rassismus zwei gegensätzliche Kausalitätsbehauptungen oder Begründungsstrategien gibt. Doch im Rassismus geht es nicht um Kausalitäten oder Begründungen, sondern um Identität und Macht. Die Fremden *sollen* Natur sein, damit die RassistInnen Subjekte sein können.

Eigenen liegt dann darin begründet, dass es als *Gesellschaft* – also als Zusammenschluss individueller und freier Subjekte – bestimmt ist, während die Gruppe der Fremden als *Gemeinschaft* imaginiert wird – als eine Gruppe von Gleichartigen, die durch ihre Kultur determiniert sind. Da dieser rassistische Diskurs historisch in der Phase der Konstitution der bürgerlichen Gesellschaft – der Epoche des Kolonialismus und der Aufklärung – entsteht und ein Selbstbild konstruiert, das durch die Idee freier und rationaler Subjektivität und moderner Gesellschaftlichkeit charakterisiert ist, bezeichne ich ihn als *liberalen Rassismus*. Wie weiter unten zu zeigen sein wird, erschöpft sich der Rassismus jedoch nicht in dieser Konstellation, vielmehr unterliegt er einer inneren Dynamik: im Zuge einer Krisenentwicklung transformiert sich der liberale Rassismus in den *völkischen Rassismus* (vgl. Monday 2013).

Zunächst geht es mir um den liberalen Rassismus im rechtspopulistischen Diskurs. Die Selbst- und Fremdbildkonstruktionen bei allen drei Gestalten des Fremden (MigrantInnen, Minderheiten, Muslime bzw. „der Islam“) beruhen, wie ich zeigen möchte, durchgängig auf der Dichotomie von Subjekt und Objekt, Geist und Natur, Gesellschaft und Gemeinschaft. Darin zeigt sich, dass alle drei Gestalten des Fremden, die Diskurse über Migration, Minderheiten und den Islam nur verschiedene Ausdrücke desselben sind: Rassismus. Der Status der Fremden als Gemeinschaft von Nicht-Subjekten zeigt sich in allen Themenfeldern des rassistischen Diskurses, wobei die Themenfelder Gesetz/Ordnung, Ökonomie und Sexualität/Geschlechterverhältnisse besonders hervorzuheben sind; sie spielen sowohl im historischen als auch im gegenwärtigen Rassismus eine herausragende Rolle und sollen dazu dienen, die folgende Rekonstruktion des liberalen Rassismus im rechtspopulistischen Diskurs zu strukturieren.

Im *ersten Themenfeld* geht es um die Frage, wie sich die Fremden zur *bürgerlichen Ordnung*, insbesondere zum bürgerlichen Recht verhalten. Die Überzeugung lautet, dass die Fremden aufgrund ihrer kulturellen Veranlagung nicht im Rahmen der bürgerlichen Rechtsordnung handeln können. Das zeigt sich etwa in der Vorstellung, dass die Fremden eine starke Neigung zur Kriminalität und zu sonstigem „abweichenden Verhalten“ aufweisen (vgl. etwa Butterwegge et al. 2018: 85-96; Gupta/Virdee 2018: 1756). In Bezug auf Migration kommt das etwa in der Rede von der „illegalen Einwanderung“ zum Ausdruck, die nicht nur darauf verweist, dass der Grenzübertritt für Geflüchtete (nach Abschaffung nahezu aller legalen Fluchtwege) tatsächlich in den meisten Fällen illegal ist, sondern vor allem die Idee transportiert, dass es sich bei den Geflüchteten gar nicht um Menschen mit „echten“ Fluchtgründen handelt, sondern um „Asylbetrüger“, die illegalerweise ins Eigene eindringen, um etwa

den Sozialstaat auszunutzen oder kriminelle oder terroristische Aktivitäten zu entfalten. Im Wahlkampf von Donald Trump war ein zentrales Argument für den Bau einer Grenzmauer, dass MigrantInnen Drogen ins Land bringen. Damit wurde nicht nur Migration mit Drogenschmuggel gleichgesetzt, sondern die gesamte Drogen-Ökonomie als etwas beschrieben, das von „Außen“ kommt und gegen das man das „Innen“ schützen müsse – eine Sichtweise, die die gesamte inländische Nachfrage nach Drogen und die entsprechende Infrastruktur ausblendet. Nicht nur Geflüchteten und MigrantInnen werden kriminelle Motive und Handlungen unterstellt, auch die „einheimische“ Kriminalität wird mit ethnischen und religiösen Minderheiten assoziiert. In vielen osteuropäischen Ländern bringen RechtspopulistInnen Kriminalität mit Sinti und Roma in Verbindung. In den USA stehen Schwarze und Hispanics pauschal unter Kriminalitätsverdacht. Im Wahlprogramm der AfD ist ausführlich von organisierter Kriminalität die Rede, die vor allem von Ausländern oder kriminellen Familienclans begangen werde (vgl. Butterwegge et al. 2018: 102f.).

Neben der stereotyp unterstellten Kriminalitätsneigung äußert sich die Vorstellung einer fundamentalen Differenz zwischen Eigenem und Fremden vor allem in der Idee, die Fremden würden einem eigenen *archaischen Gesetz* gehorchen, das es ihnen schwer oder gar unmöglich macht, innerhalb einer bürgerlich-säkularen Rechtsordnung zu leben. Im Gegensatz zum zivilisierten bürgerlichen Recht, das den Prinzipien des Ausgleichs und der Wiedergutmachung verpflichtet ist, wird das Gesetz der Fremden mit Gewalt und archaischen Wertvorstellungen wie Ehre und Rache assoziiert. So spricht etwa der AfD-Abgeordnete Gottfried Curio (2018a: Minute 05:22) davon, dass es „Kulturen [gibt], wo Konflikte mit dem Messer ausgetragen werden.“ Männer aus solchen Kulturen ins Land zu lassen, sei fahrlässig und unverantwortlich. Inzwischen sei es so, dass auf den Straßen „das Recht des Stärkeren, das Recht der Messer“ herrsche (Curio 2018b: 5150). Immer wieder steht die Scharia im Mittelpunkt des Diskurses, wobei der Eindruck vermittelt wird, dass es sich dabei um einen feststehenden Kanon von Regeln handelt, der für alle Muslime bindend sei. Die Scharia wird vor allem mit „barbarischen“ Praktiken wie Zwangsehen, „Ehrenmorden“, Beschneidungen und der Schächtung von Tieren (Zúquete 2016: 113f.) identifiziert, die mit dem westlichen Menschenbild und der bürgerlichen Rechtsordnung unvereinbar seien.

Fremd sei den Fremden jedoch nicht nur die bürgerliche Rechtsordnung, sondern die gesamte politische und gesellschaftliche Ordnung des Eigenen. So wird betont, dass die meisten Herkunftsländer der Fremden keine Demokratien, sondern diktatorische Regime seien, die von Korruption und familialistischen Strukturen geprägt sind. Das gelte wiederum insbesondere

für den Islam, der seinem Wesen nach undemokratisch sei. Auch der islamistische Terrorismus wird im rechtspopulistischen Diskurs aus der allgemein „barbarischen“ und zur Gewalt neigenden islamischen Kultur erklärt. Der Islam sei keine gewöhnliche Religion, sondern eine auf Expansion ausgelegte politische Herrschaftsideologie, in deren Zentrum der „Heilige Krieg“ gegen die Ungläubigen stehe. Die Assoziation von Muslimen und Terroristen findet sich regelmäßig in rechtspopulistischen Äußerungen, wenn nicht gar eine unmittelbare Gleichsetzung erfolgt (vgl. etwa Lamont et al. 2017: 157).

Der folgende Ausschnitt aus einer Rede von Gottfried Curio verdeutlicht, wie verschiedene Stereotype zusammengeführt werden, um die Behauptung zu untermauern, dass die Fremden ihrem Wesen nach mit der bürgerlichen Rechts- und Gesellschaftsordnung inkompatibel sind:

„Der innere Frieden verträgt keine weitere Zuwanderung dieser einschlägigen Art, keine archaischen Clanstrukturen [...], keine kulturfremden, teils gesetzeswidrigen Leitvorstellungen des Islam bis hin zur Terrorbedrohung, keine sozialen Spannungen und Gewaltdelikte“ (Curio, zitiert nach Butterwegge et al. 2018: 71f.).

Das *zweite Themenfeld* ist die *Ökonomie*. Im Mittelpunkt steht hier die Vorstellung, dass die Fremden unfähig sind, ökonomische Subjekte zu sein, also nützliche und produktive Subjekte der Lohnarbeit, wie sie der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft angemessen wären. Sowohl die MigrantInnen als auch die „einheimischen“ Minderheiten werden als ungebildet, undiszipliniert und faul beschrieben. Die Regierung, so heißt es im Grundsatzprogramm der AfD, befördere seit Jahren eine

„von Bedarf und Qualifikation abgekoppelte Masseneinwanderung hauptsächlich aus islamischen Staaten. Dabei hat sich in den vergangenen Jahren gezeigt, dass insbesondere muslimische Migranten in Deutschland nur ein unterdurchschnittliches Bildungs- und Beschäftigungsniveau erreichen“ (AfD 2016: 42).

Explizierter formuliert es der AfD-Politiker Alexander Gauland in einer Rede aus dem Jahr 2018: Da es sich bei den MigrantInnen

„fast ausnahmslos um ungebildete, zu großen Teilen stammesgesellschaftlich erzogene und bis zur Arbeitsunlust fromme Personen handelt, wird sich ihr Beitrag zum Bruttosozialprodukt umgekehrt reziprok zu ihrem Anteil am Aufbau innerer Spannungen verhalten“ (Gauland 2018a: Minute 15:15).

Bei den Geflüchteten handelt es sich nach offiziellen AfD-Verlautbarungen um „Sozialmigranten“ oder „Armutsmigranten“, die vermeintliche Flucht sei also in Wahrheit eine „Einwanderung in die Sozialsysteme“. Damit wird Geflüchteten nicht nur ein „echter“ Fluchtgrund abgesprochen, sondern impliziert, dass sie weder heute noch in Zukunft einer Lohnarbeit nachgehen werden, weil sie dazu prinzipiell unfähig oder unwillig sind (Butterwegge et al. 2018: 64-83). Der in der deutschsprachigen Rechten verbreitete Ausdruck „Asyltourismus“ lässt Flucht gar als eine Art Freizeitvergnügen von Menschen erscheinen, die, statt zuhause ordentlich zu arbeiten, lieber nach Europa reisen, um es sich dort in der „sozialen Hängematte“ gut gehen zu lassen. Weil die Fremden ihrem Wesen nach unproduktiv sind, bedeutet ihre Anwesenheit im Eigenen mittelfristig eine Abnahme der ökonomischen Leistungsfähigkeit und führt in die ökonomische Katastrophe.

Das *dritte Themenfeld Sexualität und Geschlechterverhältnisse* ist wahrscheinlich das bedeutendste im gegenwärtigen rechtspopulistischen Diskurs über die Fremden (vgl. Autor*innenkollektiv FE.IN 2019; Dietze 2016, 2019). Die Kultur der Fremden, und speziell die islamische Kultur, wird als patriarchal, familialistisch, sexuell repressiv, frauenfeindlich und homophob dargestellt. Im Gegensatz zu den eigenen Familien- und Geschlechterverhältnissen, die als fortschrittlich imaginiert werden, erscheinen die der Fremden als brutal und rückständig. Der *fremde Mann* wird als sexuell aggressiv und triebhaft gezeichnet, die *fremde Frau* als unterwürfig und unemanzipiert (vgl. Farris 2017: 24f.). Solche Zuschreibungen finden sich jedoch nicht nur im Rechtspopulismus, vielmehr gibt es inzwischen eine politische Strömungen übergreifende Allianz von verschiedenen Bewegungen und AkteurInnen, die ausgehend von diesem Schema und im Namen von Frauen- und LGBTQ-Rechten eine Kritik an unemanzipierten Kulturen und allen voran am Islam formuliert (vgl. Farris 2017: 6f.). Dass sich die extreme und populistische Rechte den Bezug auf Frauen- und LGBTQ-Rechte zu eigen gemacht hat, mag mit Blick auf ihre ansonsten misogynen, homophoben und antifeministischen Positionen verwundern. „When the situation of women in Islam is discussed, the European extreme right puts forward arguments that, in a not-so-distant past, were considered to be the positions exclusive to progressive and feminist groups in the West” (Zúquete 2016: 112).

Während die *fremden Frauen* gelegentlich auch als Opfer ihrer eigenen patriarchalen Kultur gezeichnet werden, geht vom *fremden Mann* eine fundamentale Bedrohung aus (vgl. Farris 2017; Autor*innenkollektiv FE.IN 2019: 124-134). Er sei sexuell aggressiv, unkontrolliert,

triebhaft und strebe, neben der Beherrschung der eigenen Frauen, auch die gewaltsame sexuelle Verfügung über die „einheimischen“ Frauen an. Mag die Triebhaftigkeit des *fremden Mannes* in seinem Herkunftsland institutionell kontrolliert sein (etwa durch einen strikten religiösen Sexualkodex, das Kopftuch usw.), wird sie unter den Bedingungen der freien westlichen Gesellschaft entfesselt. Hier lasse er seiner sexuellen Neigung zu Übergriffen und Vergewaltigungen freien Lauf und werde dadurch in erster Linie zu einer Bedrohung für die weißen „einheimischen“ Frauen. Das Bild des *fremden Mannes* als Vergewaltiger gehört zu den am weitesten verbreiteten im rechtspopulistischen Diskurs. Bekannte Beispiele sind die Rede von Donald Trump, in der er Mexikaner als Vergewaltiger bezeichnete (vgl. Korte/Gomez 2018), und der rechte Neologismus „Rapefugees“.

Neben der Sexualität des *fremden Mannes* wird vor allem der Familialismus der Fremden als Bedrohung für das Eigene dargestellt. Die kulturelle Neigung, viele Kinder zu bekommen, führe zu einem demographischen Problem. So heißt es etwa im AfD-Wahlprogramm von 2017:

„Während die europäische Bevölkerung überaltert und schrumpft, explodiert die Bevölkerungszahl in Afrika und in den arabisch-muslimischen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens. In Afrika bekommt jede Frau im Durchschnitt 4,5 Kinder. [...] Dies bedeutet, dass in der Zeit bis 2050 die Population Afrikas, einschließlich aller arabischen Länder, von heute 1,2 Milliarden Menschen auf 2,4 Milliarden wachsen wird“ (AfD 2017: 37).

Durch die große Anzahl an Menschen und das Wohlstandsgefälle zum reichen Europa entstehe notwendigerweise ein Wanderungsdruck, der das Ausmaß einer neuen „Völkerwanderung“ (ebd.: 37) anzunehmen drohe. Besonders von den Fremden, die bereits im Land sind, geht eine demographische Gefahr aus: „Dass die Geburtenrate unter Migranten mit mehr als 1,8 Kindern deutlich höher liegt als unter deutschstämmigen Frauen, verstärkt den ethnisch-kulturellen Wandel der Bevölkerungsstruktur“ (AfD 2016: 42).

Zwei Punkte machen deutlich, dass diese demographische Argumentation nicht einfach neutrale Feststellungen beinhaltet, sondern tief in den rassistischen Diskurs verstrickt ist (vgl. auch Schultz 2016). Zum einen wird die Geburtenrate als eine durch das Wesen der Fremden gegebene, mehr oder weniger fixe Größe behandelt, die von äußeren sozialen und kulturellen Bedingungen und Veränderungen unabhängig ist; auf dieser Grundlage wird dann eine konstante Zunahme bestimmter Bevölkerungsgruppen für die Zukunft prognostiziert. Zum zweiten verdeutlicht die Rede vom „ethnisch-kulturellen Wandel der Bevölkerungsstruktur“, dass

die Fremden immer als Träger bestimmter kulturell determinierter Merkmale und Verhaltensweisen gedacht werden (vgl. etwa Gupta/Virdee 2018: 1756f.). Nur so kann etwa der Gedanke zustande kommen, dass die Zunahme von migrantisierten Menschen, sei es durch Zuwanderung oder durch Geburten, zwangsläufig zu einer Ausbreitung der „islamischen Kultur“ oder „des Islam“ führen muss. Die dahinterstehende Vorstellung ist, dass Menschen, die aus einem muslimisch geprägten Land kommen oder von Menschen abstammen, die aus einem muslimisch geprägten Land kommen, notwendigerweise die Kultur dieses Landes in sich tragen. Ihre Kultur ist ihre Natur, darum sind sie keine Subjekte. Ihre Herkunft aus einem islamisch geprägten Land macht sie zu Verkörperungen der islamischen Kultur. Die Möglichkeit, dass Menschen aus muslimisch geprägten Ländern beispielsweise auch nicht religiös sein können, oder dass Religion in einem neuen sozialen Umfeld anders interpretiert und praktiziert wird oder dass die Kinder von EinwanderInnen kulturell anders sozialisiert werden als ihre Elterngeneration, kommt im rassistischen Denken nicht vor. Hinter den Zuschreibungen bestimmter kultureller Verhaltensweisen und Eigenschaften steht die unausgesprochene rassistische Vorstellung einer verkörperten Kultur. Björn Höcke macht das in einer Rede explizit, als er die demographische Entwicklung in Europa und Afrika nicht auf gesellschaftliche Verhältnisse, sondern auf unterschiedliche Fortpflanzungsstrategien zurückführt. Während die EuropäerInnen dem „lebensverneinenden Platzhaltertyp“ entsprechen, seien die AfrikanerInnen dem „lebensbejahende Ausbreitungstyp“ zuzuordnen (vgl. Paul 2016).

Dem Fremdbild, das MigrantInnen, Muslime oder Minderheiten als Nicht-Subjekte imaginiert, korrespondiert ein entgegengesetztes Selbstbild. Während die Fremden als *Gemeinschaft* imaginiert werden, als ein familialistisch organisierter Verband oder als ein „barbarisches“ Kollektiv, das patriarchal und herrschaftlich verfasst ist, unaufgeklärt und irrational, und daher kulturell und sozial zurückgeblieben, erscheint das Eigene als zivilisierte *Gesellschaft*, als freiwilliger und demokratischer Zusammenschluss mündiger und aufgeklärter BürgerInnen. Als BürgerInnen sind die Individuen *Subjekte*, die frei und rational handeln können, die Fremden hingegen sind entindividualisierte, von ihrer Kultur determinierte *Objekte*. Die Eigenschaften, die das Eigene auszeichnen sollen, werden dabei häufig als selbstverständliche, überzeitliche Werte dargestellt. Unterstellt wird so etwas wie ein geschichtsloser Normalzustand des Eigenen. Demokratie, Aufklärung, Freiheit, die Gleichberechtigung der Geschlechter erscheinen als etwas, das immer schon zu den westlichen Gesellschaften dazu gehört hat oder zumindest in ihren Grundwerten angelegt war und sich im Zuge ihrer

Fortschrittsgeschichte entfaltet hat. Fundamentalismus, Gewalt, Kriminalität, Terror und Patriarchat werden hingegen vom Eigenen abgespalten und exklusiv den Fremden zugeschrieben.

Aufgrund des absoluten Gegensatzes, den der rechtspopulistische Diskurs zwischen dem Eigenen und dem Fremden konstruiert, scheint die bloße Anwesenheit der Fremden im Eigenen notwendig in einen Konflikt und eine Krise zu führen. Die Fremden stellen ökonomisch eine Belastung dar und gefährden die innere Sicherheit durch Kriminalität, sexuelle Übergriffe, Gewalt und Terror; sie bilden aufgrund ihrer abgeschlossenen Kultur und ihrer Rechtsvorstellungen eine Lebensweise, die mit der eigenen unvereinbar ist, und daher immer nur als abgetrennte neben der Eigenen existieren kann. Da die Fremden als Träger einer fixierten Kultur gedacht werden, führt ihre Zunahme notwendig zu einer Verdrängung des Eigenen. Der rechtspopulistische Diskurs interpretiert daher Migrationsprozesse und den – ebenfalls zu einer kulturellen Universalie verdinglichten – Kinderreichtum migrantisierter Familien als fundamentale Bedrohung oder als aggressiven Akt, der gegen das Eigene gerichtet ist. Deutlich wird das an der vorherrschenden Naturkatastrophen- und Kriegsmetaphorik: Die Fluchtmigration wird als „Flüchtlingswelle“, „Asylantenflut“ oder „Flüchtlingslawine“ beschrieben (vgl. Spieß 2017), mit Blick auf MigrantInnen und Muslime ist von „Invasion“ und „Kolonisation“ (Camus 2016), von einem „Ansturm auf Europa“ (Höcke, zitiert nach Butterwegge et al. 2018: 99), einem „Belagerungszustand“ (Curio, zitiert nach Butterwegge et al. 2018: 73) oder von „feindlicher Übernahme“ (Sarrazin 2018) die Rede. Burka und Niqab seien die „Uniform des Islam“ (Butterwege et al. 2018: 90). Gert Wilders spricht mit Blick auf die Fertilitätsraten von muslimischen Frauen von einem drohenden „Tsunami von Muslimen“ (Farris 2017: 68), andere von „Krieg mit der Gebärmutter“, „Geburtendschihad“ oder „Wiegenimperialismus“ (Autor*innenkollektiv FE.IN 2019:133).

Eine Zuspitzung erfährt dieses apokalyptische Szenario in diversen Untergangsmysen, die unter Schlagworten wie „Großer Austausch“, „Umvolkung“, „White Genocide“ oder „Eurabien“ verbreitet werden und im rechtspopulistischen Diskurs einen immer größeren Einfluss gewinnen. Insbesondere die Erzählung vom „Großen Austausch“ erlangte breite mediale Aufmerksamkeit, nachdem sich die rechtsterroristischen Attentäter von El Paso und Christchurch auf sie bezogen hatten, um ihre Taten zu begründen. Die Formulierung „Großer Austausch“ wurde von dem französischen Schriftsteller Renaud Camus geprägt, der 2011 ein gleichnamiges Buch veröffentlichte, in dem er die Migrationsprozesse nach Europa als „Ko-

lonisation“ beschreibt. Camus (2016)¹⁶ zufolge wandern die Fremden ein, um sich den europäischen Reichtum anzueignen, sich für den Kolonialismus zu rächen und die Europäer aus ihren Heimatländern zu verdrängen. Dabei kämen vor allem zwei „Waffen“ zum Einsatz: gewalttätiges Verhalten, um die „Einheimischen“ in Angst und Schrecken versetzen, und hohe Geburtenraten. Wenn niemand etwas gegen den „Großen Austausch“ unternahme, würden die Europäer erst zu einer Minderheit werden und irgendwann ganz verschwinden.

„In vielen Großstädten Europas sind die Einheimischen bereits zur Minderheit geworden; ihr schwindender Anteil an der Gesamtbevölkerung wird bald einen Wendepunkt erreicht haben, an dem sie es sehr rasch unerträglich oder ganz einfach unmöglich finden werden, Seite an Seite mit der neuen ethnischen Mehrheit zu leben; sei es, weil sie ihren neuen Status als Minderheit im eigenen Land als bedrückend oder sogar erniedrigend empfinden; sei es, daß [sic!] der Druck der Schikanen, Belästigungen und Verbrechen einen Grad erreicht hat, der sie zur Flucht zwingt“ (Camus 2016: 83).

Bevor ich mit der Rekonstruktion des Rassismus fortfahre, scheint es mir wichtig, auf einen weiteren, sehr grundsätzlichen Einwand einzugehen, der gegen die Verwendung des Rassismusbegriffs vorgebracht werden könnte, und der weiter oben bereits angedeutet wurde.

Als vorsichtige Frage formuliert würde er lauten: haben die Rechten in dem, was sie über den Islam und andere fremde Kulturen sagen, mag es auch pauschal und zugespitzt sein, nicht in vielen Punkten doch auch recht? Und offensiver formuliert: was über den Islam gesagt wird ist nicht rassistisch, sondern die Wahrheit. Ist die islamische Kultur denn nicht patriarchal? Gibt es denn keine arabischen Familienclans, die die Hauptstädte unsicher machen? Hat der islamistische Terror denn nichts mit dem Islam zu tun? Nicht nur RechtspopulistInnen und Konservative, sondern auch Liberale und Linke verweisen darauf, dass es all diese Phänomene gibt und dass es möglich sein muss, sie zu thematisieren, ohne als Rassistin oder Rassist bezeichnet zu werden. Dem Rassismusbegriff, aber auch dem Begriff der Islamophobie wird dann vorgeworfen, legitime und notwendige Kritik am Islam und an der islamisch geprägten Kultur unterbinden zu wollen, indem sie tabuisiert und pathologisiert werde. Damit steht die Frage im Raum, wie eine rational begründete Kritik am Islam oder einer islamisch geprägten Kultur von Rassismus zu unterscheiden ist. Um sie zu klären, muss die theoretische Frage mitbehandelt werden, wie sich der Rassismus zur Realität verhält. Der Rassismus besteht zum Teil aus phantasmatischen Bildern und Stereotypen, die mit der Realität nichts zu tun

¹⁶ Eine deutsche Übersetzung einiger Aufsätze von Camus erschien 2016 im Antaios Verlag, einem der zentralen Publikationsorgane der deutschen „Neuen Rechten“.

haben, teilweise knüpft er aber auch an die Realität an. Die konstruktivistischen und postkolonialen Rassismustheorien haben ein Problem mit diesem Punkt: sie behandeln Rassismus lediglich als diskursives Konstrukt mit diskriminierenden und ausgrenzenden Effekten, sagen jedoch nichts darüber, wie sich die rassistischen Inhalte zur Realität verhalten (vgl. Biskamp 2016).

Den Realitätsbezug des Rassismus zu klären ist jedoch nicht nur theoretisch, sondern auch in politisch-normativer Hinsicht zentral. Ein Beispiel: der antimuslimische Rassismus behauptet, dass die islamische Kultur patriarchal und frauenfeindlich sei. Tatsächlich lässt sich mit guten Gründen sagen, dass die Kultur vieler islamisch geprägter Länder patriarchal und in vielerlei Hinsicht auch *patriarchaler* ist als in westlichen Ländern. Das von feministischen AntirassistInnen oftmals bemühte Gegenargument, dass es das Patriarchat überall gäbe und dass die Frauenunterdrückung in islamisch geprägten Ländern nichts mit dem Islam, sondern mit dem Patriarchat zu tun habe, ist nicht überzeugend. Auch wenn man im Islam (und anderen Religionen) nicht die alleinige Quelle patriarchaler Strukturen sehen kann, wird die Frauenunterdrückung oftmals religiös begründet und im Kontext eines religiösen Selbst- und Weltverständnisses artikuliert. Kurzum: Praktiken wie Zwangsheirat und Verschleierung, die in vielen islamisch geprägten Ländern weit verbreitet sind, sollten als das benannt werden, was sie sind: patriarchal und frauenfeindlich. Das bedeutet jedoch nicht, dass der Rassismus, der die islamisch artikuliert Frauenfeindlichkeit als Argument verwendet, nicht mehr rassistisch wäre. Entscheidend ist die Art und Weise, in der die Realität interpretiert wird. Der Rassismus behauptet *zum einen*, dass die Frauenfeindlichkeit ein *substantielles Merkmal* der islamischen Kultur ist – also ein unveränderliches Merkmal, das notwendig zum Islam gehört und von anderen ökonomischen, sozialen und kulturellen Faktoren unabhängig ist; dass sie, *zweitens*, als wesentlicher Bestandteil der islamischen Kultur *determinierend* wirkt, d.h. alle Individuen, die dem Islam zugerechnet werden, notwendigerweise in ihrem Handeln bestimmt; und *zum dritten* ein Phänomen darstellt, das wesentlich zu den Fremden gehört, im Eigenen jedoch nicht vorkommt. Frauenfeindlich ist dann beispielsweise nur die islamisch begründete Verschleierung, nicht aber die Sexualisierung und Objektivierung des weiblichen Körpers in der westlichen Kulturindustrie.

Das Beispiel zeigt, dass der Wahrheitsgehalt einer isolierten Aussage nicht notwendigerweise ein hinreichendes Kriterium darstellt, um begründete Kritik von Rassismus zu unterscheiden. Zu betrachten sind immer die Gesamtargumentation und der Bedeutungskontext. Der Rassismus verwendet die empirische Realität als Material, das er sich aneignet und auf bestimmte

Weise verarbeitet. Durch seinen Diskurs produziert und reproduziert er Herrschaftsstrukturen, dient jedoch, wie später noch genauer zu zeigen sein wird, auch dazu, die Identität der RassistInnen aufrechtzuerhalten. Das rassistische Subjekt braucht die Fremden, um sich selbst zu verstehen.

3.1.4 Völkischer Rassismus: Der Niedergang des Eigenen

Der liberale Rassismus beschreibt das Eigene als überlegen, das Fremde hingegen als minderwertig und sieht gerade in dieser Differenz die Gefahr, da die archaische und gewalttätige Gemeinschaft der Fremden mit einer hochentwickelten, aufgeklärten und demokratischen Gesellschaft nicht vereinbar ist. Die Bedrohung geht in dieser Konstellation also ausschließlich von den Fremden aus, während das Eigene als unproblematisch erscheint. Allerdings gibt es neben diesem hegemonialen Diskurs über die Fremden noch einen anderen Diskurs, der bisher weniger beachtet wurde, in den letzten Jahren mit dem zunehmenden Erfolg der rechtspopulistischen Parteien aber an Einfluss gewonnen hat. Es handelt sich dabei gewissermaßen um eine Unterströmung, die die Fremdzuschreibungen des liberalen Rassismus aufnimmt, dabei aber von einem entgegengesetzten Selbstbild ausgeht. Das Eigene wird nicht als Gesellschaft, sondern als *homogene Gemeinschaft* gedacht, die in ihrer Substanz bedroht ist – ein Grundmuster, das sich als *völkischer Rassismus* bezeichnen lässt. Statt Stärke und Überlegenheit zu postulieren, wird eine Schwäche des Eigenen diagnostiziert, die aus einer Tendenz zum inneren Verfall hervorgeht. Aktualisiert wird damit ein zentrales Motiv aus der Geschichte des Rassismus und des rechten Kulturpessimismus, das häufig mit den Ausdrücken *Dekadenz* oder *Degeneration* bezeichnet wurde (Hund 2014: 114-118; Griffin 1991; Lenk 1989: 255-265; Lenk 2005). Wie Zúquete (2016: 17) anmerkt, ist diese Unterströmung des Diskurses zunehmend stärker geworden: „[...] particularly since the last decade, the idea of an encroaching decadence, once viewed as fringe and ‘marginal’ has moved to the center and is increasingly being adopted by conservative mainstream voices“. Aus der Perspektive des Dekadenz-Gedankens sind es gerade die Schwäche und der Niedergang des Eigenen, die die Fremden zu einer so existentiellen Gefahr werden lassen. „Wir wissen genau“, so etwa Martin Sellner von der *Identitären Bewegung*, „dass es die eigene Dekadenz und der liberalistische Werteverfall sind, die Europa erst sturmreif für die Invasion der Fremden gemacht haben“ (Sellner 2016: 192). Und Björn Höcke konstatiert in einer Rede:

„Der Multikulturalismus, der Materialismus, der Konsumismus, der Hedonismus, der Narzissmus, die Vereinzelung, kurz: die Dekadenz hält Westeuropa fest im Griff.

Eine tödliche Toleranz allem und jedem gegenüber hat die Selbstbehauptungskräfte zumindestens [sic!] der westeuropäischen Völker fast vollständig erlahmen lassen“ (Höcke 2018: Minute 11:40).

Der Niedergang des Eigenen wird in allen gesellschaftlichen Bereichen beobachtet. Ein zentrales Motiv ist etwa der immer wieder beklagte Verlust nationalstaatlicher Souveränität im Zuge der fortschreitenden Globalisierung, der symbolisch insbesondere an der unterstellten Unfähigkeit zum Ausdruck kommt, Grenzen zu „schützen“. Besonders die Ereignisse während und nach der „Flüchtlingskrise“ von 2015 stehen im rechtspopulistischen Diskurs symptomatisch für die Schwäche der Nationalstaaten. Die Herrschenden seien weder fähig gewesen, die Grenzen zu kontrollieren, so dass massenhaft Fremde ins Land eingedrungen seien, noch seien sie in der Lage, Illegale konsequent abzuschieben. Deutschland, so drückt es der AfD-Politiker Jörg Meuthen aus, sei „unter dieser Führung in Anführungsstrichen“ zu „einer Art Bananenrepublik verkommen“ (Meuthen 2018: Minute 15:30). Der Verfall des Staates hat jedoch tiefere Ursachen. Es ist ein langwährender Niedergang der eigenen Kultur und Werte, der die westlichen Länder in die Krise geführt hat. Ein unverbindlicher Relativismus, „Multikulti“, eine individualistische und hedonistische Konsumkultur, aber auch der fortschreitende Bedeutungsverlust des christlichen Glaubens erzeugen eine zunehmende kulturelle und spirituelle Leere und schwächen die Identität des Eigenen. Auch die ständige Beschäftigung mit den Verbrechen der eigenen Vergangenheit, mit Kolonialismus, Imperialismus, Faschismus und in Deutschland speziell mit dem Holocaust, mache es unmöglich, einen positiven Bezug zur eigenen Geschichte zu entwickeln und ein gesundes Nationalbewusstsein auszubilden. Stattdessen betreibe man einen „Schuldult“ und sei dem „Ethnomasochismus“ verfallen.¹⁷

Besonders deutlich zeigt sich der Niedergang im Bereich der Geschlechter- und Familienordnung. „Das große Problem ist“, so der AfD-Politiker Björn Höcke,

„dass Deutschland, dass Europa ihre Männlichkeit verloren haben. Ich sage: Wir müssen unsere Männlichkeit wiederentdecken, denn nur, wenn wir unsere Männlichkeit wiederentdecken, werden wir mannhaft und nur, wenn wir mannhaft werden, werden wir wehrhaft und wir müssen wehrhaft werden, liebe Freunde“ (Höcke 2015: Minute 01:08).

¹⁷ Beide Ausdrücke sind insbesondere in der *Identitären Bewegung* verbreitet.

Der Verfall des Eigenen, der hier als Verlust von Männlichkeit gedeutet und damit – der Logik des dichotomen bürgerlichen Geschlechterverhältnisses folgend – zugleich als Verweiblichung oder als „Verschwulung“¹⁸ gedacht wird, ist der Grund für die Wehrlosigkeit gegenüber der fremden Aggression. Wir gehen, so Höcke an anderer Stelle,

„Tag für Tag mit gesenktem Kopf durch unser Land. [...] Deswegen werden Tag für Tag in unserem Land Frauen unsittlich berührt. Und deswegen werden unsere jungen Männer im eigenen Land geschlagen und manchmal sogar grundlos getötet“ (Höcke 2016a: Minute 20:36).

Besonders fatal erscheint an der Entwicklung, dass das männliche Schutzversprechen gegenüber den eigenen Frauen nicht mehr aufrechterhalten werden kann. Doch nicht nur die Männlichkeit ist bedroht und zunehmend ihrer Substanz beraubt. Auch ein Verlust von Weiblichkeit wird beklagt. Feminismus und individualistisches Selbstverwirklichungsstreben hätten Frauen von Mutterschaft und Familie entfremdet, was zur Folge habe, dass der familiäre Zusammenhalt verschwindet, die Vereinzelung voranschreitet und die Werte des Eigenen nicht mehr an die nachfolgende Generation weitergegeben werden. Durch niedrige Geburtenraten sei schließlich die Reproduktion des Eigenen als Ganzes bedroht. Die westlichen Gesellschaften steuern auf einen „demographischen Suizid“ zu.

Auch wenn der Dekadenz-Diskurs des völkischen Rassismus den Niedergang in den verschiedensten Bereichen der Gesellschaft entdeckt, so handelt es sich dabei doch um Momente eines einzigen umfassenden Prozesses (vgl. Almeida 2014: 223). Es ist letztendlich der Verlust einer geistig-kulturellen Substanz, die den Kern des Eigenen ausmachen soll. Wie deutlich geworden sein sollte, liegt dem Dekadenz-Diskurs ein anderes Selbstbild zugrunde als dem liberalen Rassismus. Während dieser den Standpunkt einer zivilisierten Gesellschaft und funktionstüchtigen und darum unproblematischen und „unmarkierten“ Subjektivität einnimmt und die Fremden als „barbarische Gemeinschaft“ imaginiert, die sich durch einen Mangel an Subjektivität auszeichnet, wird im völkischen Rassismus die Frage, was das Wesen des Eigenen ausmacht, neu gestellt und auf eine andere Weise beantwortet. Im liberalen

¹⁸ Vgl. das homophobe, misogyne und antifeministische Pamphlet *Die große Verschwulung. Wenn aus Männern Frauen werden und aus Frauen keine Männer* von Akif Pirinçci. Dass der Autor den Niedergang des Eigenen als Entmännlichung empfindet und diese wiederum mit Weiblichkeit und Homosexualität gleichsetzt, wird bereits zu Beginn des Textes deutlich, wenn er davon spricht, dass sein Buch „vom Selbstauflösungswahn der deutschen Gesellschaft [handelt], den wir dem Hofieren und der Anbetung des weiblichen Elements zu verdanken haben, der Unwucht feminisierten und verweichlichten Denkens, der großen Verschwulung“ (Pirinçci 2015: 9).

Rassismus ist das Wesen des Eigenen Subjektivität – individuelle Freiheit und die gesellschaftliche Vermittlung der sich daraus ergebenden Differenzen. Im völkischen Dekadenz-Diskurs ist das (bedrohte) Wesen des Eigenen eine geistig-kulturelle *Substanz*, die alle, die zum Eigenen gehören, determiniert und auf diese Weise Einheit und Gemeinschaft stiftet. Dem Eigenen wird also im völkischen Rassismus dieselbe soziale Existenzweise zugeschrieben, die im liberalen Rassismus den Fremden zugeordnet war.

3.2 Der Diskurs über die Elite

Die Kritik an Eliten, die vom Standpunkt des Volkes geübt wird, gilt als wesentliches Merkmal des Populismus und damit auch des Rechtspopulismus. Während es in der Forschung einige theoretische Reflexionen zur Bedeutung von Volk im (Rechts-)Populismus gibt, sind die Zuschreibungen und Bilder, die mit der Elite verbunden werden, kaum untersucht (Mudde/Kaltwasser 2017: 11). Ein wesentlicher Grund dafür dürfte sein, dass viele AutorInnen die rechtspopulistische Kritik an den Eliten und das darin gezeichnete Elitenbild realistisch interpretieren (vgl. 2.4.).

Im Folgenden geht es mir darum, den rechtspopulistischen Diskurs über die Elite in seinen Grundzügen zu rekonstruieren und zentrale Themen und Motive herauszuarbeiten. Ich habe in meiner Auseinandersetzung mit der Populismusdebatte bereits darauf hingewiesen (vgl. Kapitel 2), dass große Teile dieses Diskurses aus empirisch falschen und geradezu phantasmatischen Aussagen bestehen, die sich nicht plausibel realistisch interpretieren lassen. Ich gehe daher davon aus, dass die Zuschreibungen und Bilder, die mit der Elite verbunden werden, zunächst einmal noch nichts über die empirischen Eliten und ihr Handeln aussagen, sondern als diskursive Konstruktionen begriffen werden müssen. Ich werde in diesem Kapitel bereits einige Überlegungen zur Deutung des Elitenbildes anstellen. Die ausführliche Behandlung der Frage, welchen kulturellen, sozialen und psychologischen Sinn das rechtspopulistische Elitenbild hat und welcher Stellenwert ihm im Gesamtzusammenhang des rechtspopulistischen Deutungsmusters zukommt, erfolgt dann im letzten Abschnitt des vierten Kapitels (4.5).

3.2.1 Die Elite gegen das Volk

Die Elite wird im Rechtspopulismus als eine Gruppe beschrieben, die sich gegen das eigene Volk richtet. Dabei ist, wie zu zeigen sein wird, die Vorstellung leitend, dass das Handeln der Elite letztendlich – absichtlich oder unabsichtlich – auf die *Vernichtung* des Volkes hinausläuft. Wie das Volk wird auch die Elite als eine weitgehend homogene Einheit gedacht, also als eine Gruppe, die im Wesentlichen die gleichen Ansichten, Werte und Interessen teilt. Zugleich werden unterschiedliche Fraktionen der Elite in Politik, Wirtschaft, Medien und Wissenschaft unterschieden, wobei der Gruppe der PolitikerInnen die größte Bedeutung zukommt. Einige der wichtigsten Zuschreibungen an die politische Elite lassen sich an einer Passage aus dem Grundsatzprogramm der AfD illustrieren. Dort heißt es: „Heimlicher Souverän in Deutschland ist eine kleine, machtvolle politische Oligarchie, die sich in den bestehenden politischen Parteien ausgebildet hat. Sie hat die Fehlentwicklungen der letzten Jahrzehnte zu verantworten“ (AfD 2017: 10). Die politische Elite wird als klein, aber mächtig beschrieben. Dass sie die Fehlentwicklungen der letzten Jahrzehnte zu verantworten habe, kann als Ausweis ihrer Macht verstanden werden. Nur wer eine Entwicklung beeinflussen kann, kann für eine Fehlentwicklung verantwortlich sein. Wer die Fehlentwicklungen ganzer Jahrzehnte verantworten kann, muss über eine große Macht verfügen. Der lange Zeitraum, über den sich die adressierten Fehlentwicklungen erstrecken sollen, unterstreicht die Vorstellung einer Identität der Elite. Nicht nur die Angehörigen der gegenwärtigen Elite denken und handeln gleich, sondern die Elite ist auch seit Jahrzehnten die gleiche. Im Anschluss erfährt man mehr über ihre Motive: „Es hat sich eine politische Klasse herausgebildet, deren vorrangliches Interesse ihrer Macht, ihrem Status und ihrem materiellen Wohlergehen gilt“ (ebd.: 10). Entgegen ihres demokratischen Auftrags handeln die PolitikerInnen nicht im Sinne des Allgemeinwohls, sondern aus Eigeninteresse. Als vom Volk abgetrennte „politische Klasse“ sind sie nicht RepräsentantInnen des Volkes, das der demokratischen Idee zufolge Souverän sein soll, sondern selbst der „heimliche Souverän“ in einem „oligarchischen“ System, wobei das Adjektiv „heimlich“ bereits auf die konspirationistisch-paranoide Dimension des Diskurses verweist, auf die ich weiter unten ausführlicher eingehen werde.

Einer der zentralen Vorwürfe an die politische Elite lautet, durch den Ausbau supranationaler politischer Strukturen die Souveränität und Identität des Nationalstaates zu zerstören. Im europäischen Rechtspopulismus stellt in dieser Hinsicht die Europäische Union ein zentrales Feindbild dar. Die Übertragung immer weiterer politischer Kompetenzen an die EU beraube die Nationalstaaten ihrer politischen, aber auch ihrer wirtschaftlichen Souveränität. Diese

allgemeine Kritik wurde in der letzten Dekade vor allem an zwei gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen konkretisiert: zum einen an den „Rettungsmaßnahmen“, mit denen auf die Finanzkrise und die anschließende Währungs- und Staatsschuldenkrise reagiert wurde, wobei sich die Kritik der süd- und osteuropäischen RechtspopulistInnen vor allem gegen wirtschaftspolitische Maßnahmen der Austeritätspolitik richteten, die der zentral- und nord-europäischen RechtspopulistInnen hingegen gegen die Haftungsgemeinschaft, die durch Kreditvergabe an überschuldete Staaten entstanden sei, und gegen die Politik der europäischen Zentralbank. Von einigen rechtspopulistischen AkteurInnen wurde diese Kritik zu einer fundamentalen Ablehnung der EU und des europäischen Währungsraumes zugespitzt. Zum anderen entzündete sich die rechtspopulistische Kritik am europäischen Migrations- und Grenzregime, etwa an einer als zu liberal empfundenen Einwanderungspolitik oder der durch die Arbeitnehmerfreizügigkeit bedingten Binnenmigration, insbesondere aber am Umgang führender europäischer Staaten mit der sogenannten „Flüchtlingskrise“, die im Sommer 2015 ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte. Die Ablehnung von Migration verdichtet sich im Topos der Grenzen, die zu kontrollieren und zu „schützen“ eine zentrale Forderung darstellt.

Für das Verhalten der Eliten in Migrationsfragen gibt es im rechtspopulistischen Diskurs zwei verbreitete Deutungen: Die eine lautet, dass die Eliten von den Ideologien des Multikulturalismus, des Ökonomismus, des Kosmopolitismus oder des „Gutmenschentums“ verblendet und deshalb unfähig seien, die schädlichen Folgen der zunehmenden Migration zu erkennen. Die zweite Deutung besagt, dass die Eliten die Migration befördern, obwohl oder sogar *weil* sie um ihre destruktiven Auswirkungen auf das Eigene wissen. Diese Idee verdichtet sich etwa in den Narrativen vom „Großen Austausch“, der „Umvolkung“ oder – vor allem in den USA – des „White Genocide“, auf die ich bereits im vorherigen Kapitel eingegangen bin und auf die ich hier noch einmal zurückkommen möchte. Der „Große Austausch“ und andere, ähnlich strukturierte Erzählungen verbinden die rassistische Idee der Verdrängung des geschwächten Eigenen durch die Fremden mit der Vorstellung einer mächtigen und konspirativ agierenden volksfeindlichen Elite, die Migrationsprozesse in der Absicht befördert, dem Eigenen zu schaden und es letztendlich zu zerstören. Das wesentliche Charakteristikum dieser Narrative, auf das ich im Weiteren noch ausführlicher eingehen werde, besteht darin, dass die Idee eines planvollen Handelns der Elite sowohl für die Schwäche des Eigenen als auch für das Eindringen der Fremden eine *Erklärung* liefert. Bei Renaud Camus (2016), der die Formel vom „Großen Austausch“ etabliert hat, sind es PolitikerInnen aller Parteien und die großen Unternehmen, die den „Großen Austausch“ vorantreiben. Die linken Parteien

würden sich für Migration einsetzen, um ein neues Wählerpotential zu erschließen und ihre Macht zu sichern, nachdem sich die einheimischen ArbeiterInnen längst von ihnen abgewandt haben. Die konservativen Parteien und die Unternehmen hingegen wollen die Fremden als billige Arbeitskräfte. Da sie nur an ihren Vorteil denken, sind ihnen die Folgen für die Identität des Eigenen gleichgültig. Sie sind allesamt erfüllt vom „Ökonomismus“, einer „Ideologie der universalen Austauschbarkeit aller Dinge“ (Camus 2016: 60), in der Geschichte, Herkunft und Identität keine Bedeutung haben.

Untergangsmysen wie der „Große Austausch“ wurden zunächst vor allem vom rechtsextremen Milieu und von AkteurInnen wie der *Identitären Bewegung* aufgegriffen und verbreitet, inzwischen sind sie jedoch auch in weiten Teilen des rechtspopulistischen Spektrums anschlussfähig und werden von führenden PolitikerInnen propagiert. So ist der Glaube an den *Großen Austausch* etwa unter den AnhängerInnen des *Rassemblement National* (ehemals: *Front National*) weit verbreitet und wurde von Marion Maréchal, lange Zeit eine der zentralen Figuren des rechtsextremen Parteiflügels, prominent vertreten (vgl. Kempin 2017: 10). Heinz-Christian Strache, ehemaliger Parteivorsitzender der österreichischen FPÖ, äußerte im April 2019 in einem Interview mit der *Kronenzeitung*, seine Partei werde „den Weg für unser Heimatland Österreich, den Kampf gegen den Bevölkerungsaustausch, konsequent weiter[gehen], wie es die Menschen von uns auch erwarten“ (Bischofberger 2019, o. S.). Auch bei PolitikerInnen der *Alternative für Deutschland* finden sich zahlreiche, mal mehr und mal weniger direkte Bezugnahmen auf den „*Großen Austausch*“. Exemplarisch sei hier nur Alexander Gauland angeführt, der immer wieder auf das Narrativ zurückgegriffen hat. Bei einer Wahlkampfveranstaltung bezeichnet er die Flüchtlingspolitik der deutschen Regierung als „eine Politik der menschlichen Überflutung“ und als „Versuch, das deutsche Volk allmählich zu ersetzen durch eine aus allen Teilen dieser Erde herbeigekommene Bevölkerung“ (Gauland 2016, o. S.). In einer Rede beim sogenannten *Kyffhäusertreffen* 2018 konkretisiert Gauland das Szenario. Merkel arbeite darauf hin, den „Bevölkerungsaustausch unumkehrbar [zu] machen. Fragen Sie mich nicht, was ihre Motive sind. Aus irgendwelchen Gründen hat sie etwas gegen das deutsche Volk [...]“ (Gauland 2018a: Minute 12:09). Die Bundesregierung wolle, „dass wir für die Einwanderer arbeiten, damit die in Ruhe Kinder in die Welt setzen und den Bevölkerungsaustausch vollenden können“ (ebd.: Minute 14:20). Die AfD befinde sich

„in einem Kampf gegen Kräfte, die ihr globalistisches Programm der Nationenauflösung, der ethnisch-kulturellen Vereinheitlichung und der Traditionsvernichtung als

die Menschlichkeit und Güte selbst verkaufen. Wir sollen uns im Dienste des Menschheitsfortschritts verdrängen lassen. Wir sollen als Volk und als Nation allmählich absterben und uns in einem höheren großen Ganzen auflösen“ (ebd.: Minute 23:50).

Ein weiterer zentraler Vorwurf an die Eliten lautet, dass sie auf die *Zerstörung der Geschlechteridentitäten* und damit auf die Vernichtung von Familie und Nation hinarbeiten. Unter Schlagworten wie „Genderismus“, „Gender-Ideologie“ oder „Gender-Mainstreaming“ (Paternotte/Kuhar 2018: 8) wird alles subsumiert, was dem rechtspopulistischen Diskurs zufolge die tradierte Geschlechterordnung zersetzt: Feminismus, LGBTQ-Rechte, Rechte der sexuellen und reproduktiven Selbstbestimmung, staatliche Gleichstellungs- und Antidiskriminierungsmaßnahmen, Sexuaufklärung an Schulen und die Frauen- und Geschlechterforschung/Gender-Studies an den Universitäten. Befürchtet wird, dass die Eindeutigkeit geschlechtlicher Identität und die Arbeitsteilung in der Familie, mit der Frau als Mutter und dem Mann als Ernährer, ins Wanken geraten. Grundtatsachen der natürlichen Geschlechterordnung wie die Differenz und Komplementarität der Geschlechter seien in Frage gestellt (Paternotte/Kuhar 2018: 9). Das durch Liberalismus und Feminismus propagierte Selbstverwirklichungsstreben entwerte die Ideale von Mutterschaft und Familie. Die Liberalisierung reproduktiver Rechte erzeuge eine kinder- und damit lebensfeindliche Kultur und verschärfe die demographische Krise. Die rechtliche Gleichstellung von homosexuellen Paaren, etwa im Ehe- und Adoptionsrecht, führe dazu, dass die traditionelle (heterosexuelle) Ehe und Familie ihre privilegierte Position verlieren und ihre Funktion für die kulturelle und biologische Reproduktion einbüßen. Durch Aufklärungsunterricht in der Grundschule würden Kinder zu früh sexualisiert; die „einseitige Hervorhebung der Homo- und Transsexualität im Unterricht“ und „die ideologische Beeinflussung durch das »Gender-Mainstreaming«“ mache sie „zum Spielball der sexuellen Neigungen einer lauten Minderheit“ (AfD 2016: 54) und verunsichere sie in ihrer geschlechtlichen Identität.

Entscheidend ist nun, dass all diese Entwicklungen und Phänomene in diesem Strang des rechtspopulistischen Diskurses weniger als das Resultat von Emanzipationsbemühungen oder struktureller gesellschaftlicher Veränderungen, sondern primär als ein von der Elite eronnenes und durchgesetztes Herrschaftsprojekt verstanden werden. Besonders deutlich kommt das in der Charakterisierung des „Genderismus“ als *Ideologie* zum Ausdruck. Zwei zentrale Bedeutungskomponenten des Wortes stehen dabei im Vordergrund: Ideologie zum einen im Sinne eines unwahren und unwissenschaftlichen Diskurses, der die natürliche Ge-

schlechterordnung verfälscht. Hier wird vor allem den Gender-Studies die Wissenschaftlichkeit abgesprochen, wobei dem sozialwissenschaftlichen (De-)Konstruktivismus häufig die Methodik der Naturwissenschaften und die Erkenntnisse der Biologie entgegengehalten werden (vgl. Köhnen 2014). Zum anderen Ideologie im Sinne eines Diskurses, der ein politisches Herrschaftsinteresse durchsetzen und zugleich verschleiern soll (vgl. Scheele 2014). Hinter der Fassade der Wissenschaftlichkeit und der Rede von Gleichberechtigung verberge sich eine gefährliche totalitäre Weltanschauung, die dem Volk – also den Leuten mit „normalen“ Vorstellungen von Familie und Geschlecht – „von oben“ aufoktroiert werden soll (vgl. Autor*innenkollektiv FE.IN 2019: 41-54). Vorangetrieben werde dieser Prozess von „radikalen Minderheiten“ wie feministischen Zirkeln oder der „Homo“-Lobby, die als außerordentlich einflussreich imaginiert werden.

Das Topos von „Gender“ als totalitärer Ideologie und Herrschaftsprojekt zieht sich durch den gesamten rechtspopulistischen Diskurs. Zu den häufigsten Formulierungen zählt etwa die Charakterisierung von „Gender“ als „Indoktrination“, „ideologisches Experiment“ und als Versuch einer „Umerziehung“. So heißt es etwa im Grundsatzprogramm der AfD: „Das klassische Rollenverständnis von Mann und Frau soll durch staatlich geförderte Umerziehungsprogramme in Kindergärten und Schulen systematisch »korrigiert« werden.“ Dies sei ein „Eingriff in die natürliche Entwicklung unserer Kinder“ (AfD 2016: 55; vgl. auch Lang 2015: 173). Um das totalitäre Potential von „Gender“ zu verdeutlichen, werden immer wieder Vergleiche mit Faschismus und Marxismus angestellt (Paternotte/Kuhar 2018: 8). Verbreitet sind auch pathologisierende Bezeichnungen, die eine Nähe zu psychischen Krankheiten oder Infektionen herstellen, im deutschsprachigen Rechtspopulismus etwa die Rede vom „Gender-Wahn“ oder „Gender-Gaga“ (vgl. dazu auch Korolczuk/Graff 2018).

Das langfristige Ziel der Eliten sei die Auflösung der Geschlechteridentitäten. Die Gender-IdeologInnen, so die AfD-Politikerin Beatrix von Storch, „hatten und haben nur ein Ziel: sie wollen die Zweigeschlechtlichkeit grundsätzlich abschaffen“ (Storch 2018: 5989). Ihr „Kreuzzug gegen die Zweigeschlechtlichkeit“ sei zugleich ein „Kreuzzug gegen die Biologie und die Natur des Menschen schlechthin“ (ebd.: 5989). Letztendlich gehe es um eine „ideologische Geschlechtsumwandlung“ (Stögner 2017: 144) und die Erschaffung eines neuen „geschlechtslosen Menschen“ (Stögner 2017; Frey 2014). Gegen die identitätszerstörende „Gender“-Politik der Eliten fordern die RechtspopulistInnen eine Stärkung der Familie und

eine Wiederherstellung des tradierten Geschlechterarrangements. Nur Ehe und Familie könnten „als Keimzellen der bürgerlichen Gesellschaft den über Generationen gewachsenen gesellschaftlichen Zusammenhalt“ garantieren (AfD 2016: 40).

Einen weiteren Schwerpunkt des rechtspopulistischen Elitendiskurses bildet der Themenkomplex Wahrheit und Medien. Die Grundwahrnehmung ist, dass die Wahrheit über den Zustand der Welt in der Öffentlichkeit unterrepräsentiert ist oder verschwiegen wird. Verantwortlich dafür seien die VertreterInnen der Medien – vor allem der „Mainstreammedien“ Presse und Fernsehen –, aber auch WissenschaftlerInnen und andere öffentlichkeitswirksame AkteurInnen, deren Beschreibungen der Realität selektiv und tendenziös seien. Oftmals werde die Wahrheit einfach ausgeblendet oder es werde schlicht gelogen – eine Wahrnehmung, die durch Schlagworte wie „Lügenpresse“ und „Fake News“ zum Ausdruck gebracht wird (vgl. Raden 2016). Die verheerenden Folgen der Migration, die Fehlentscheidungen während der Euro-Rettung, die Herrschaft von Brüssel über die souveränen Nationen seien Realitäten, die im öffentlichen Diskurs nicht thematisiert oder falsch dargestellt werden. Die Medien würden jedoch nicht nur den katastrophalen Zustand der Welt und die Machenschaften der Elite verschleiern, sondern auch Unwahrheiten über all jene verbreiten, die Protest äußern und eine abweichende Meinung vertreten. Auf diese Weise werde der Widerstand des Volkes, den die RechtspopulistInnen zu repräsentieren beanspruchen, delegitimiert.

Um zu erklären, warum die Medien die Wahrheit verschweigen oder die Unwahrheit sagen, werden vor allem zwei dominante Deutungsmuster herangezogen. Das *erste Deutungsmuster* besagt, dass Medienschaffende, WissenschaftlerInnen und andere den öffentlichen Diskurs prägende AkteurInnen zur Elite gehören und daher der herrschenden Ideologie verpflichtet sind. Zu ihrer Kennzeichnung haben sich im rechtspopulistischen Diskurs eine Reihe von Begriffen etabliert, von denen *Political Correctness* der vielleicht am weitesten verbreitete ist. Aus dem US-amerikanischen Antidiskriminierungsdiskurs stammend, wurde der Begriff seit Anfang der neunziger Jahre von Neokonservativen einem Bedeutungswandel unterzogen. Er beinhaltet die Vorstellung, dass es Gruppen gäbe, die die Macht haben, jenseits des Rechts Regeln zu formulieren, die festlegen, was gesagt werden darf und was nicht (vgl. Salzborn 2017: 18). Auf diese Weise würden Sprech- und Denkverbote etabliert, wobei moralische Verurteilungen das bevorzugte Sanktionsinstrument seien. Wer Kritik übe oder „unbequeme Wahrheiten“ ausspreche, werde von den hypermoralischen Tugendwächtern des öffentlichen Diskurses zum Schweigen gebracht. In den Worten Donald Trumps: “Anyone

who challenges their control is deemed a sexist, a racist, a xenophobe, and morally deformed” (National Public Radio 2016: o. S.).

Das *zweite Deutungsmuster* radikalisiert die Idee einer Kontrolle der öffentlichen Meinung durch die Behauptung, dass die Medien und der öffentliche Diskurs unmittelbar politisch gesteuert werden. Die Medien werden dann als Zensur- und Propagandaanstalten beschrieben, die im Auftrag der Herrschenden die Öffentlichkeit manipulieren, die Wahrheit gezielt vertuschen und kritische Stimmen unterdrücken. Trump etwa bezeichnete im Präsidentschafts-Wahlkampf von 2016 den Sender CNN als „Clinton News Network“. Der Sender vertrete nicht nur die politische Agenda der Clintons, sondern werde direkt von ihnen beeinflusst.

„[T]he Clinton machine is [...] closely and irrevocably tied to the media organizations [...]. The reporters collaborate and conspire directly with the Clinton campaign on helping her win the election all over. [...] The most powerful weapon deployed by the Clintons is the corporate media, the press” (National Public Radio 2016: o. S.).

Die Vorstellung einer unmittelbaren politischen Kontrolle der Öffentlichkeit findet auch in verschiedenen Passagen des AfD-Programms ihren Niederschlag. So heißt es etwa, die „Oligarchie“ in den Parteien habe nicht nur „die Schalthebel der staatlichen Macht“, sondern auch die der „politischen Bildung und des informationellen und medialen Einflusses auf die Bevölkerung in den Händen“ (AfD 2017: 11). Die „Allmacht“ der Parteien sei die Ursache „der freiheitsbeschränkenden »politischen Korrektheit« sowie des Meinungsdictats in allen öffentlichen Diskursen“ (ebd.: 12). Im Grundsatzprogramm der AfD ist zu lesen, dass Verstöße gegen die „Sprachverbote und Sprachregelungen“, die beim Thema Asyl und Einwanderung bestehen, „zu gesellschaftlicher Stigmatisierung, teilweise sogar zu beruflichen Nachteilen [führen]; diese Art von Umgang mit unangepassten Meinungen war in der Vergangenheit Merkmal totalitärer Staaten, aber nicht von freien Demokratien“ (AfD 2016: 58).

Gegenüber der moralisierenden Bevormundung durch Political Correctness und der totalitären Manipulation durch Staats-Propaganda sehen sich die RechtspopulistInnen als die gesellschaftliche Kraft, die die Dinge beim Namen nennt und der unterdrückten Wahrheit wieder Geltung verschafft. Häufig wird die Wahrheit als etwas *Evidentes* dargestellt, das jedem, der über nüchternen Realitätssinn und „gesunden Menschenverstand“ verfügt, unmittelbar zugänglich ist. Dass sie öffentlich nicht zur Geltung kommt wird darauf zurückgeführt, dass sich die Mehrheit bisher noch nicht auszusprechen traut, was sie denkt, weil sie Sanktionen fürchtet. Rechtspopulistische AkteurInnen sehen sich dann als diejenigen, die „Mut zur

Wahrheit“ (AfD) aufbringen und als VorkämpferInnen der Meinungsfreiheit das aussprechen, was die „schweigende Mehrheit“ ohnehin denkt. Manchmal wird die Wahrheit aber auch als etwas *Verborgenes* dargestellt, da sie Vorgänge umfasst, die von den Eliten hinter den Kulissen geplant und durchgeführt und von den Medien vertuscht oder schöngeredet werden. In diesem Fall sehen sich rechtspopulistische AkteurInnen in der Rolle der AufklärerInnen, die das ahnungslose und schlafende Volk „aufwecken“, indem sie es mit Wissen und Informationen versorgen (Butter 2018: 96; vgl. auch Uhlig 2017).

Wie wir gesehen haben, wird die Elite im rechtspopulistischen Diskurs für alle Entwicklungen verantwortlich gemacht, die zum Niedergang des Eigenen beitragen. Ihr wird vorgeworfen, die Wirtschaft zu korrumpieren, indem sie sie zur Selbstbereicherung nutze, statt das Allgemeinwohl zu mehren. Durch den Ausbau supra- und transnationaler Institutionen trage sie dazu bei, die Souveränität der Nationalstaaten und die Demokratie auszuhöhlen. Die fehlende Kontrolle der Grenzen, die Förderung von Massenmigration und die Ideologie des Multikulturalismus zerstöre die einheitliche Nationalkultur, führe zu Konflikten und schließlich zur Verdrängung des Eigenen. Durch die „Gender-Ideologie“ werde die natürliche Geschlechterordnung und die bürgerliche Familie in Frage gestellt und damit letztendlich der Fortbestand der Nation gefährdet. Und die „Mainstreammedien“ würden das Volk über all diese Entwicklungen täuschen und belügen, kritische Stimmen delegitimieren und damit zur Spaltung der Gesellschaft beitragen.

Aus der Beschreibung dieser Prozesse, die das Eigene bedrohen, lässt sich auf eine Idealvorstellung sozialer Ordnung schließen. Das Eigene, so wie es war und wieder werden sollte, wird als eine ethnisch und kulturell homogene Gemeinschaft auf Grundlage der heterosexuellen bürgerlichen Kleinfamilie imaginiert, die sich in einem souveränen Nationalstaat organisiert und über eine prosperierende Wirtschaft (mit eigener Währung) verfügt, die der Allgemeinheit dient. Wenn es darum geht, diesen Idealzustand des Eigenen konkreter zu beschreiben, wird häufig auf ein idealisiertes Bild der vergangenen fordistischen Epoche zurückgegriffen. Sie gilt in vielen Fällen als das „goldene Zeitalter“, die gute Ordnung, die der Rechtspopulismus wiederherzustellen verspricht, indem er die Herrschaft der Eliten bekämpft und die Krisen der Gegenwart überwindet. Im AfD-Grundsatzprogramm heißt es etwa, man wolle „an die Prinzipien und Wurzeln anknüpfen, die [Deutschland] erst zu seinem Wirtschaftswunder und dann zu seinem jahrzehntelangen sozialen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Erfolg geführt haben“ (AfD 2016: 8).

Die rechtspopulistische Vorstellung von der guten Gesellschaft ist historisch und zugleich unhistorisch: historisch, insoweit auf Bilder und Schilderungen der fordistischen Epoche zurückgegriffen werden, um sie zu illustrieren, unhistorisch, insoweit der Idealzustand der Gesellschaft in einer eigentümlichen Weise als unzeitlich geschildert wird. In vielen Äußerungen wird der Eindruck erweckt, es gäbe so etwas wie einen Normalzustand der Gesellschaft, der in der Vergangenheit verortet wird. Dabei wird suggeriert, dass die Gesellschaft *im Grunde* immer schon diesem Normalzustand entsprochen habe und dass dieser Zustand *prinzipiell* stabil sei, die Gesellschaft also immer so bleiben könne. Die historische Veränderung, die die Gesellschaft in den letzten Jahrzehnten durchlaufen hat, wird dann als eine Abweichung von der Normalität interpretiert, für die die Elite verantwortlich gemacht wird.

3.2.2 Ohnmacht versus Übermacht: Der Widerspruch im Elitenbild

Betrachtet man die Themen und Motive des rechtspopulistischen Elitendiskurses im Ganzen, stößt man auf einen bemerkenswerten Gegensatz. Es lassen sich idealtypisch zwei Erzählungen davon unterscheiden, warum und auf welche Weise die Eliten an der Zerstörung des Eigenen beteiligt sind. Dabei werden den Eliten jeweils unterschiedliche, zum Teil gegensätzliche Motive, Eigenschaften und Handlungsweisen zugeschrieben. In der *ersten Deutungsvariante* erscheinen die gesellschaftlichen Entwicklungen, die das Eigene bedrohen, als komplexe nicht-intendierte Prozesse, die durch politische Fehlentscheidungen der Elite mitverursacht wurden oder auf die sie politisch falsch reagieren. Als Grund für das politische Versagen der Elite wird ihre Unfähigkeit, ihre Ohnmacht oder ihr ideologisches Weltbild angegeben. In der *zweiten Deutungsvariante* werden die bedrohlichen Entwicklungen hingegen als Prozesse verstanden, die von der Elite bewusst geplant und umgesetzt wurden. Während die Eliten in der ersten Version dem Eigenen schaden, weil sie es nicht besser können oder nicht besser wissen, ist die Zerstörung des Eigenen in der zweiten Version erklärte Absicht. Diese gegensätzlichen Weisen, das Handeln der Eliten zu deuten, lassen sich in allen Themenfeldern des rechtspopulistischen Diskurses wiederfinden. Ich möchte das kurz an zwei Themenfeldern verdeutlichen:

Der Abschnitt zu Familie im AfD-Grundsatzprogramm (2016) beginnt mit einer Feststellung: „Die Wertschätzung für die traditionelle Familie geht in Deutschland zunehmend verloren“ (AfD 2016: 41). Gründe dafür seien die übermäßige „Betonung der Individualität“, ein „falsch verstandener Feminismus“, der Frauen nur im Erwerbsleben, nicht aber in der Mutterrolle schätze, und das „Gender-Mainstreaming“, das eine Stigmatisierung traditioneller

Geschlechterrollen propagiere. Auch wenn mit „Feminismus“ und „Gender-Mainstreaming“ zwei Faktoren benannt werden, die zum Bedeutungsverlust der Familie beitragen, erscheinen sie in diesem Kontext als allgemeine kulturelle Phänomene, die keinem konkreten Akteur oder Interesse zugeordnet werden. Besonders die zunehmende „Betonung der Individualität“ scheint einer allgemeinen und anonymen gesellschaftlichen Entwicklung zu entspringen. Es handelt sich hier also um die erste Deutungsvariante. Zur zweiten Deutungsvariante zählen die bereits ausführlich dargestellten Narrative, die „Gender“ als eine von oben aufoktroyierte totalitäre Ideologie und Umerziehungsmaßnahme verstehen, mit deren Hilfe die Eliten die natürlichen Geschlechteridentitäten, die Familie und damit die Grundlage der Nation zu zerstören trachten.

Auch beim Thema Migration finden sich beide Deutungsvarianten. So heißt es im AfD-Programm, die Regierungsparteien setzen zur Kompensation der demographischen Entwicklung auf eine „von Bedarf und Qualifikation abgekoppelte Masseneinwanderung hauptsächlich aus islamischen Staaten“ (AfD 2016: 42). Das sei aber keine Lösung für das Problem, da die meisten MigrantInnen ungebildet und unproduktiv seien. Der Regierung wird also vorgeworfen, auf das Problem der demographischen Entwicklung, die hier als ein nicht-intendierter sozialer Prozess verstanden wird, mit einer falschen Politik zu reagieren. An anderer Stelle hält Alexander Gauland der Bundeskanzlerin Angela Merkel vor, sie hätte auf dem Höhepunkt der „Flüchtlingskrise“ im Sommer 2015 mit „Nichthandeln“ und „Laufenlassen“ auf die Situation reagiert. Demokratie und Selbstbestimmungen könnten sich aber nur in einem durch Grenzen geschützten Nationalstaat entfalten, nicht im „Luftreich des Traums der Vereinigten Staaten von Europa“ (Gauland 2017: 399). In beiden Beispielen erscheint die politische Elite unfähig, adäquat auf ein gesellschaftliches Problem zu reagieren. Im Falle der demographischen Entwicklung ist die gewählte Lösung die falsche. Bei Gauland wird die Elite als gänzlich handlungsunfähig dargestellt. Die Formulierung vom „Luftreich des Traums der Vereinigten Staaten von Europa“ legt nahe, dass eine naive und realitätsfremde Weltsicht der Grund sein könnte. Ganz anders stellt sich die Migrationspolitik im zweiten Deutungsmuster dar. Hier gilt die Aufnahme von Geflüchteten als eine „multikulturelle Revolution von oben, die die Geschichte unseres Volkes beenden soll“ (Höcke 2016b: o. S.) und „Masseneinwanderung [als] Teil eines globalen Zerstörungsfeldzuges gegen *alle* Völker und Kulturen“ (Sellner 2016: 192). Migrationsbewegungen erscheinen hier nicht als soziale Prozesse, die von vielfältigen Faktoren abhängen, sondern als eine Waffe in den Händen der Elite, die bewusst und gezielt eingesetzt wird, um das Eigene auszulöschen.

Beide Beispiele zeigen, dass die Elite in der *ersten Deutungsvariante* als passiv, schwach, ohnmächtig und naiv imaginiert wird. Sie macht die falsche Politik, weil sie ideologisch verblendet oder schlicht uninformiert und unfähig ist. Eine solche Beschreibung von Regierungen oder politischen KontrahentInnen ist nicht ungewöhnlich und bewegt sich im Rahmen der normalen politischen Auseinandersetzung in parlamentarischen Demokratien. Auch die Forderungen, Vorwürfe und Argumente, die sich aus dieser Deutung ableiten, bewegen sich im gewohnten Rahmen: Eine schlechte Familien- oder Migrationspolitik soll durch eine bessere ersetzt werden. In der *zweiten Deutungsvariante* erscheint die Elite hingegen nicht nur als stark, sondern als geradezu übermächtig. Sie tut, was sie tut, nicht aus Unwissenheit und Verblendung, sondern absichtsvoll und planmäßig. Dabei wird der Elite eine Machtfülle zugeschrieben, die es ihr erlaubt, über den gegebenen institutionellen Rahmen demokratischer Politik hinauszugehen. Das zeigt sich etwa in der Vorstellung, die Elite würde – nicht punktuell, sondern dauerhaft und routinemäßig – außerhalb und gewissermaßen *oberhalb* des geltenden Rechts operieren.¹⁹ Auch in der Vorstellung, dass die Eliten ein totalitäres System errichtet haben, in dem sie nicht nur das gesamte gesellschaftliche Leben, sondern auch die Medien und die Wahrheit kontrollieren, artikuliert sich die ihnen zugeschriebene Übermacht. Im deutschen Rechtspopulismus werden regelmäßig Vergleiche zwischen der Gegenwart und der Situation in der DDR oder im Nationalsozialismus gezogen und Merkel als „Diktatorin“ bezeichnet. Der osteuropäische Rechtspopulismus vergleicht die EU-Institutionen mit der kommunistischen Internationale.

Der Überfülle an Macht entspricht in diesem Deutungsmuster ein Übermaß an moralischer Verdorbenheit. Wie Donald Trump in einer Rede ausführt, ist das „korrupte Establishment“

“the greatest power behind the efforts at radical globalization and the disenfranchisement of working people. Their financial resources are virtually unlimited, their political resources are unlimited, their media resources are unmatched, and most importantly, the depths of their immorality is absolutely unlimited” (National Public Radio 2016: o. S.).

In der zweiten Deutungsvariante lassen sich die Motive der Elite nicht mehr einfach mit Naivität und ideologischer Verblendung erklären. Wenn PolitikerInnen nicht nur schlechte Po-

¹⁹ Beispiele hierfür sind etwa die von der AfD im Zusammenhang mit der Migrationspolitik der Regierung Merkel immer wieder verwendete Formulierung von der „Herrschaft des Unrechts“ oder die von Donald Trump während des Präsidentschaftswahlkampfes 2016 unermüdlich wiederholte Behauptung, Hillary Clinton sei kriminell und müsse eingesperrt werden.

litik machen, sondern die Ausbeutung, diktatorische Unterjochung und Vernichtung des eigenen Volkes zum Ziel haben, kann nur schiere Bösartigkeit und Hass auf das Eigene dahinterstecken. Die Elite erscheint dann als Personifikation des Bösen.

Eine Karikatur mit dem Titel „Geplante Massenmigration“, die von der AfD Salzgitter auf Facebook gepostet wurde, zeigt vier prominente VertreterInnen der globalistischen Elite, die sich bei einem Glas Sekt darüber austauschen, was sie jeweils zur Massenmigration beigetragen haben. Merkel erzählt Erdogan, dass sie das Grundgesetz gebrochen und hunderttausende unkontrolliert über die Grenze gelassen habe. Georg Soros berichtet Obama, dass er die Schlepper finanziert, die Migranten illegal nach Europa schleusen. Im Zentrum des Bildes steht der Teufel mit einem breiten Grinsen, der die vier Globalisten mit weit ausgebreiteten Armen umschließt. In seiner Sprechblase steht: „... und ich hätt's nicht besser hingekriegt!“ Auch wenn diejenigen, die eine solche Karikatur erstellen und verbreiten, auf eine humoristische Intention und auf die Absicht der Zuspitzung verweisen könnten, lässt sich an ihr doch gut zeigen, dass das rechtspopulistischen Elitennarrativ seiner inneren Logik nach auf eine Dämonisierung hinausläuft. Wenn sich die Eliten aller Länder tatsächlich zusammentun, um durch geplante Massenmigration die Völker dieser Welt auszulöschen, wie lässt sich das anders erklären als durch eine Bösartigkeit von metaphysischer Qualität?

Der Glaube an die Existenz einer bösen Elite stellt die Gegenwart und Zukunft in ein apokalyptisches Licht. Die Stärke des Feindes, die Abgründigkeit seiner Motive und die Heftigkeit des Angriffs lassen drastische Gegenmaßnahmen notwendig und legitim erscheinen. Wenn die Eliten die Demokratie angreifen oder gar auf die Errichtung einer Diktatur hinarbeiten, dann ist das erste Gebot die „Verteidigung der Demokratie in Deutschland“ (so die Überschrift des ersten Kapitels des AfD-Bundestagswahlprogramms 2017); wenn sie bereits eine totalitäre Herrschaft errichtet haben, dann ist man zum „Widerstand“ verpflichtet. Bei Trump wird aus dem Wahlkampf ein „struggle for the survival of our nation“, die Wahl zur „last chance to save it“ (National Public Radio 2016). Aus politischen Gegnern werden Feinde, die es zu bekämpfen und zu besiegen gilt. Aus der parlamentarischen Auseinandersetzung wird „Krieg“ (Gauland). Die Eliten, so Martin Sellner, führender Aktivist der *Identitären Bewegung*, müssen „selbst ausgetauscht werden, bevor sie ihr Volk austauschen“ (Sellner 2016: 208). Der rechtspopulistische „Widerstand“ richtet sich jedoch nicht nur gegen die Elite als Gruppe, sondern auch gegen die von ihr erschaffenen *Institutionen*. Die supranationalen ökonomischen und politischen Institutionen sollen grundlegend neu organisiert oder

ganz abgeschafft werden, um dem Volk und seinem Staat wieder die Souveränität zurückzugeben. Die Medienlandschaft muss umgestaltet werden, um die Macht der Mainstreammedien zu brechen und der Wahrheit wieder Gehör zu verschaffen, die Migrations- und Familienpolitik muss sich radikal verändern, um die Invasion der Fremden abzuwenden und den Fortbestand der Nation zu sichern.

Nimmt man die eben skizzierte paranoide Dimension des rechtspopulistischen Elitendiskurses ernst, muss die in der sozialwissenschaftlichen Populismusdebatte verbreitete Charakterisierung des (Rechts)Populismus als konservative Bewegung (vgl. etwa Priester 2007: 14, 34; Jörke/Selk 2017: 74) in Zweifel gezogen werden. Zwar bezeichnen sich viele seiner AnhängerInnen selbst als konservativ und es gibt ein starkes konservatives Moment, insofern das Bild einer guten Gesellschaftsordnung aufgerufen wird, die es zu bewahren oder wiederherzustellen gilt. Im Gegensatz zum Konservatismus, wie er sich in den westlichen Demokratien der Nachkriegszeit etabliert hat, stellt sich der Rechtspopulismus jedoch nicht auf den Standpunkt des Bestehenden und seiner Institutionen. Die Gesellschaft der Gegenwart scheint sich in seiner Perspektive bereits so weit von der guten Ordnung entfernt zu haben, dass eine ausschließlich bewahrende Haltung nicht ausreicht. Vielmehr müssen viele der bestehenden Institutionen abgeschafft oder grundlegend umgestaltet werden, um die gute Ordnung neu zu erschaffen. Dieses *revoltierende*, gegen den Status Quo gerichtete Moment unterscheidet den gegenwärtigen Rechtspopulismus von den etablierten konservativen Parteien.

Ein Blick in die Geschichte rechter und konservativer Parteien und Bewegungen zeigt jedoch, dass es sich hierbei nicht um eine strikte Unterscheidung handelt, sondern dass der Konservatismus selbst einer historischen Dynamik unterliegt. Als konservativ werden in der Epoche der bürgerlichen Revolutionen zunächst die Verteidiger der feudalen Ordnung bezeichnet (vgl. Lenk 1989); mit der Durchsetzung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft im Verlauf des 19. Jahrhunderts werden große Teile des Bürgertums dann selbst konservativ. Es etabliert sich ein *bürgerlicher Konservatismus*, der den Status Quo zunächst vor allem gegen die erstarkende Arbeiterbewegung zu verteidigen versucht. Seine inhaltliche Ausrichtung ist jedoch – genauso wie die seines progressiven Gegenpols – historisch variabel, was im dynamischen Charakter der bürgerlichen Gesellschaft begründet ist. Die kapitalistische Produktionsweise erfordert, dass sich die Gesellschaft fortwährend verändern muss, um mit sich identisch zu bleiben. In Anlehnung an die Marxsche Formel von der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen könnte man sagen, dass der Kapitalismus einerseits ei-

nen stabilen institutionellen Rahmen benötigt, innerhalb dessen sich die Dynamik der Kapitalakkumulation abspielen kann. Andererseits erfordert die Weiterentwicklung der Produktionsmittel und die Steigerung der Produktivkräfte ab einem bestimmten Punkt die Veränderung der institutionellen Strukturen. Konservativ sind dann die Teile der Gesellschaft, die sich auf den Standpunkt der bestehenden Institutionen stellen, progressiv diejenigen, die sich auf den Standpunkt der neuen Produktivkräfte stellen und dafür sorgen, dass entsprechende neue Institutionen aufgebaut und durchgesetzt werden. Der Gegensatz von konservativ und progressiv ist der bürgerlichen Gesellschaft also inhärent und inhaltlich variabel. Was heute progressiv ist, kann morgen konservativ sein.

Diese Rollenverteilung funktioniert jedoch nur, solange die Akkumulationsdynamik des Kapitals anhält. In der Krise kippt der Konservatismus, der das Bestehende um jeden Preis erhalten will und tritt die Flucht nach vorne an: der staatstragende Konservatismus geht über in die *konformistische Revolte*. Historisch geschieht das in Europa erstmals in der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In Deutschland sind es zunächst die Krisenentwicklungen nach der Gründerkrise des Jahres 1873, dann aber vor allem die Krisenkonstellation nach dem ersten Weltkrieg und die Weltwirtschaftskrise von 1929, die dazu führen, dass sich große Teile des konservativen Bürgertums den verschiedenen Strömungen der extremen Rechten anschließen, die schließlich im Nationalsozialismus aufgehen. Auch wenn sich die gesellschaftliche Krisenkonstellation der Gegenwart von der damaligen in wesentlichen Punkten unterscheidet, kann der aktuelle Rechtspopulismus aufgrund seines ausgeprägten revoltierenden Moments als Ausdruck des Zerfalls des staatstragenden etablierten Konservatismus und damit als zeitgenössische Form der konformistischen Revolte begriffen werden. Ich werde am Ende der Arbeit auf diese Überlegung zurückkommen.

Eine zweite Konsequenz, die aus der Rekonstruktion des rechtspopulistischen Elitenbildes zu ziehen ist, lautet, dass eine realistische Erklärung im oben erläuterten Sinne nicht greift. Was den Eliten in der paranoiden Version des Elitenarrativs an Motiven und Verhaltensweisen zugeschrieben wird – nämlich aus reiner Bössartigkeit planmäßig die Unterjochung und Vernichtung des eigenen Volkes zu betreiben –, hat mit dem Handeln realer Eliten nichts zu tun. Es kann daher nicht plausibel aus einem wie auch immer gearteten realen Konflikt erklärt werden – sei es ein ökonomischer zwischen Klassen oder ein kultureller zwischen Kosmopoliten und Kommunitaristen. Damit stellt sich die Frage, wie die zum Teil gänzlich

von der Realität abgekoppelten, phantasmatischen Zuschreibungen, Bilder und Narrative zustande kommen. Was ist der subjektive und soziale Sinn der Vorstellung von der übermächtigen und bösen Elite? Welche gesellschaftlichen Ursachen liegen ihr zugrunde?

3.2.3 Konspirationismus und Antisemitismus

Um das paranoide Elitennarrativ des Rechtspopulismus zu charakterisieren, ziehen Wissenschaft und Medien häufig den Begriff der Verschwörungstheorie heran. Wie Michael Butter (2018) ausführt, seien die Gründe für die enge Verbindung zwischen Populismus und Konspirationismus jedoch kaum systematisch untersucht (Butter 2018: 170). Verschwörungstheorien behaupten, so Butter, „dass eine im Geheimen operierende Gruppe, nämlich die Verschwörer, aus niederen Beweggründen versucht, eine Institution, ein Land oder gar die ganze Welt zu kontrollieren oder zu zerstören“ (ebd.: 21). Darüber hinaus sei das Verschwörungsdenken von den Grundannahmen geprägt, dass nichts durch Zufall geschehe, dass nichts so sei, wie es scheint und dass alle Ereignisse miteinander verbunden seien (vgl. ebd.: 22). Wesentlich ist die Vorstellung von *Intentionalität*: alle wichtigen Geschehnisse in der Welt sollen auf das absichtsvolle Handeln der Verschwörer-Gruppe zurückzuführen sein (vgl. ebd.: 22f., 59).

Butter weist darauf hin, dass Verschwörungstheorien in ihrem Versuch, Zusammenhänge zwischen Ereignissen zu entdecken, sie systematisch zu belegen und dadurch zu erklären, dass sie auf AkteurInnen bezogen werden, auf den ersten Blick vieles mit einer wissenschaftlichen Vorgehensweise gemeinsam haben (ebd.: 61f.). Allerdings gibt es zwei wesentliche Unterschiede: Im Gegensatz zur Wissenschaft, die am Ideal der Widerspruchsfreiheit orientiert ist, hat das Verschwörungsdenken zum einen kein Problem mit widersprüchlichen Behauptungen. Das gilt sowohl für Widersprüche innerhalb eines bestimmten Verschwörungsnarrativs, als auch für Widersprüche zwischen unterschiedlichen Verschwörungstheorien. Zum anderen zielt Wissenschaft mit ihren Theorien und empirischen Methoden auf Wahrheit, also auf eine möglichst adäquate Beschreibung der Realität, während die von Konspirationisten behaupteten Verschwörungen nicht existieren. Butter nennt drei Merkmale, durch die sich Verschwörungen, die in konspirationistischen Narrativen beschrieben werden, von möglicherweise realen Verschwörungen unterscheiden lassen (ebd.: 36-38): *Erstens* erstrecken sich die Verschwörungen in den konspirationistischen Erzählungen in der Regel über einen langen Zeitraum, betreffen eine Vielzahl von Ereignissen und Prozessen und unterstellen eine große Zahl an Beteiligten. Eine Verschwörung dieser Größenordnung zu planen und

durchzuführen und dabei auch noch geheim zu halten, erscheint mehr als unwahrscheinlich. *Zweitens* gehen die Verschwörungsnarrative davon aus, dass es keine Interessengegensätze zwischen den Beteiligten gibt. Selbst wenn Einzelne oder Gruppen die Macht und die Ressourcen hätten, eine großangelegte Verschwörung zu organisieren, ist es äußerst unwahrscheinlich, dass sich alle Beteiligten in ihrem Handeln dem großen Plan unterordnen. *Drittens* liegt dem Verschwörungdenken die Annahme zugrunde, dass sich umfassende soziale Prozesse intentional planen lassen. Alles, was geschieht, entspricht genau den Absichten der Verschwörer, die in ihrem Plan scheinbar keinen Faktor unberücksichtigt gelassen haben und auf jede Möglichkeit vorbereitet waren. Gegenüber einer solchen Vorstellung von Intentionalität und Handlungsmacht zählt es zu den Grundeinsichten der Sozial- und Geschichtswissenschaften, dass komplexe soziale Prozesse immer auch das Resultat nicht-intendierter Handlungsfolgen darstellen.

Es ist deutlich, dass sich alle hier aufgeführten Merkmale von Verschwörungstheorien im rechtspopulistischen Elitenarrativ wiederfinden lassen. Die verschiedenen Fraktionen der Elite teilen dieselben Intentionen und Interessen und verfolgen über einen langen Zeitraum den Plan, das Volk zu beherrschen und letztendlich zu vernichten. Dennoch geht Butter nicht davon aus, dass ein notwendiger Zusammenhang zwischen Populismus und Verschwörungstheorien existiert. Vielmehr erklärt er die Affinität des Populismus zu Verschwörungstheorien aus Parallelen, die sich zwischen beiden Denkformen feststellen lassen (vgl. Butter 2018: 172-177). PopulistInnen wie KonspirationistInnen stehen der Elite misstrauisch gegenüber und neigen dazu,

„das politische Feld radikal zu vereinfachen, indem sie die Zahl der Akteure extrem reduzieren. Beide lehnen die Annahme ab, dass es in einer modernen Demokratie eine Vielzahl von Akteuren gibt, deren Interessen und Intentionen sich teilweise widersprechen, teilweise aber auch überlappen. Für den Populismus dreht sich alles um den Konflikt zwischen Elite und Volk, für den Verschwörungstheoretiker um den Gegensatz von Verschwörern und ihren Opfern“ (ebd.: 175).

Butter zufolge sind Verschwörungstheorien immer populistisch, umgekehrt gelte das jedoch nicht. Für den Populismus sind Verschwörungstheorien nur eine von mehreren Möglichkeiten, das Handeln der Eliten zu interpretieren. Das stimmt mit der oben dargestellten Beobachtung überein, dass sich zwei Deutungsvarianten des Elitenhandelns unterscheiden lassen:

eine, die sich an eher realistischen Beschreibungen orientiert und der Elite vor allem Schwäche vorwirft und eine, die die Elite als übermächtig imaginiert und als verschwörungstheoretisch charakterisiert werden kann.

Dennoch bestimmt Butter das Verhältnis zwischen Populismus und Konspirationismus zu äußerlich. Das „verschwörungstheoretische Element“ tritt nicht zufällig zum rechtspopulistischen Elitendiskurs hinzu, sondern ist strukturell in ihm angelegt. Zeigen lässt sich das daran, dass die beiden gegensätzlichen Deutungsweisen des Elitenhandelns im selben Diskurs nicht nur problemlos nebeneinanderstehen, ohne dass jemand daran Anstoß nimmt, sondern auch unvermittelt ineinander übergehen können. Illustrieren möchte ich das anhand zweier Passagen aus Reden von führenden AfD-PolitikerInnen.

Die erste stammt aus einer Bundestagsrede von Alexander Gauland, die sich mit der Bundeswehr beschäftigt. Nachdem Gauland den schlechten Zustand der Bundeswehr kritisiert hat, fügt er hinzu:

„Ich bin mir nur nicht im Klaren, ob Frau von der Leyen nun eine besonders erfolgreiche oder besonders miserable Ministerin war. Das hängt immer davon ab, welches Ziel sie eigentlich vor Augen hatte. Wenn es darum ging, Deutschland wehrlos zu machen, war sie die Beste“ (Gauland 2018b: 4691f.).

Gauland sagt ganz explizit, dass sich die Situation auf zweierlei Weise deuten lässt. Entweder ist die Bundeswehr in einem schlechten Zustand, weil von der Leyen eine „miserable Ministerin“ ist, also inkompetent und schwach, oder aber sie lässt die Bundeswehr absichtlich verfallen, um Deutschland wehrlos zu machen. Gauland lässt rhetorisch in der Schwebe, welche Deutung er für plausibler hält, die Reihenfolge macht aber deutlich, dass er die konspiratorische favorisiert.

Ein ähnlicher Übergang von der ersten zur zweiten Deutungsvariante findet sich in einer Rede von Alice Weidel:

„Deutschland ist schon lange ein grenzenloses Einwanderungsland für Unqualifizierte und ein Auswanderungsland für Hochqualifizierte geworden. Und was tun sie dagegen? [...] Die Bürger scheinen Ihnen vollkommen egal zu sein. Sie wollen sich darauf beschränken, den Niedergang unseres Landes zu verwalten, teilweise haben wir den Eindruck, dass Sie ihn sogar befeuern. Aber das wird wohl Ihrem Wertekanon entsprechen. Wenn eine Bundestagsvizepräsidentin einem Transparent hinterher-

rennt, auf dem steht ‚Deutschland, du mieses Stück Scheiße‘, und alle das hier mittragen, indem sie zur Bundestagsvizepräsidentin gewählt wird – ich spreche von Claudia Roth –, dann muss man sich über nichts mehr wundern hier in diesem hohen Haus“ (Weidel 2018: o. S.).

Weidel charakterisiert die Migration als einen gesellschaftlichen Prozess, der sich negativ auf das Land auswirkt, für den aber, wie die Passivkonstruktion zum Ausdruck bringt, kein konkreter Akteur verantwortlich zu machen ist. Die Regierung wird als schwach und passiv dargestellt, weil sie nichts gegen die Entwicklung tut und sich darauf beschränkt, „den Niedergang unseres Landes zu verwalten“. Dann aber wechselt Weidel in das konspirationistische Deutungsmuster und äußert den Verdacht, dass die Herrschenden den Niedergang bewusst vorantreiben. Während Gauland offen lässt, warum eine Verteidigungsministerin absichtlich die „Wehrlosigkeit“ ihres Landes herbeiführen sollte, spekuliert Weidel explizit über Deutschlandfeindlichkeit als Motiv, indem sie einen Zusammenhang zwischen einem Demo-Transparent und dem „Wertekanon“ der Regierungsparteien konstruiert. Zusammengefasst ergibt sich folgendes Bild: weil die Regierungsparteien Deutschland hassen, „be-feuern“ sie absichtlich seinen Niedergang, indem sie die Einwanderung Unqualifizierter fördern. Sowohl Weidel als auch Gauland bieten beide Deutungen des Elitenhandelns – schwache oder übermächtige Elite – an, legen dann aber die konspirationistische nahe.

Das Elitenbild des Rechtspopulismus ist also in sich gebrochen; es scheint jederzeit von der einen in die andere Variante kippen zu können. Es handelt sich hier nicht nur um zwei alternative und zufällig im selben Diskurs vereinte Deutungsmuster, sondern, wie ich weiter unten noch ausführen werde, um einen konstitutiven Widerspruch *innerhalb* des rechtspopulistischen Weltbildes. Das rechte Denken unterliegt einer inneren Dynamik, die es von einer realitätsgerechten Deutung nach und nach immer mehr zu einer mythologischen Weltdeutung treibt, zu einem Denken, das sich zunehmend von der empirischen Realität abkoppelt und dessen Sinngehalt sich nicht mehr unmittelbar, sondern nur durch eine theoretische Reflexion auf seine subjektiven und gesellschaftlichen Voraussetzungen und Funktionen verstehen lässt.

Vom Begriff der Verschwörungstheorie, wie er von Butter und anderen vertreten wird, führt eine Spur zum Antisemitismus, der zu folgen für das Verständnis des rechtspopulistischen Elitenarrativs und des Rechtspopulismus insgesamt aufschlussreich ist. Der moderne Antisemitismus beinhaltet, wo er nicht nur als isoliertes Stereotyp, sondern als Weltdeutungs-

muster auftritt, immer eine Verschwörungstheorie: den Jüdinnen und Juden wird vorgeworfen, einen geheimen Plan zur Zerstörung der Völker zu schmieden (Holz 2005; Weyand 2016). Weniger klar ist hingegen, ob im Umkehrschluss bei allen Verschwörungstheorien eine Nähe zum Antisemitismus vermutet werden kann. Wie ist also das Verhältnis von Verschwörungstheorien, Antisemitismus und Rechtspopulismus im Allgemeinen, dem rechtspopulistischen Elitennarrativ im Speziellen zu fassen?

Die meisten AutorInnen kommen zu dem Urteil, dass Antisemitismus im gegenwärtigen Rechtspopulismus nur noch eine untergeordnete Rolle spielt. Es sei geradezu ein Merkmal des Rechtspopulismus, das ihn vom Rechtsextremismus abgrenze und eine Bedingung für seinen zunehmenden Erfolg darstelle, dass er sich deradikalisiert (vgl. Jörke/Selk 2017: 40f.). Dazu gehört auch die Abkehr vom Antisemitismus. Als exemplarisch gilt hier die Entwicklung des *Rassemblement National* (ehemals *Front National*): gehörte Antisemitismus unter Jean-Marie Le Pen noch zum guten Ton, so wird er von Marine Le Pen scharf zurückgewiesen; antisemitische Vorfälle innerhalb der Partei werden sanktioniert. Auch in den Programmen und offiziellen Äußerungen der meisten anderen rechtspopulistischen Parteien finden sich kaum offen antisemitische Aussagen. Vielfach lassen sich sogar positive Bezugnahmen auf die jüdische Kultur und Israel beobachten. So werden die „jüdisch-christlichen Werte“ Europas beschworen, die es gegen „den Islam“ zu verteidigen gelte und Israel wird als heldenhafter Außenposten der Zivilisation inmitten der „barbarischen“ islamischen Welt gefeiert. Auch werden regelmäßig antisemitische Äußerungen aus muslimischen und migrantischen Milieus kritisiert. Wie unschwer zu erkennen ist, steht diese vorgebliche Antisemitismuskritik und Israelsolidarität im Kontext des Diskurses, den ich oben als liberalen Rassismus bezeichnet habe. Zudem kann dahinter die strategische Absicht vermutet werden, den Verdacht, antisemitisch zu sein, zu zerstreuen, um auch für bürgerlich-liberale Milieus wählbar zu bleiben (vgl. Zúquete 2016: 108f.).

Diese Abwesenheit eines offenen Antisemitismus im Rechtspopulismus und seine Fokussierung auf den Islam, hat einige SozialwissenschaftlerInnen zu der Einschätzung geführt, dass das Feindbild Muslim das antisemitische Feindbild Jude weitgehend ersetzt habe (vgl. ebd.: 109). Ich halte diese These aus zwei Gründen für falsch. Zum einen gibt es wesentliche Unterschiede zwischen Antisemitismus und (antimuslimischem) Rassismus, die darauf schließen lassen, dass sie unterschiedliche Bedürfnisse bedienen und nicht einfach austauschbar sind. Während den Fremden im Rassismus vorgeworfen wird, gemessen an den Normen ka-

pitalistischer Subjektivität „minderwertig“ zu sein, wird Jüdinnen und Juden im Antisemitismus zugeschrieben, über zu viel Macht, Geist, Geld, kurz: ein Übermaß an Subjektivität zu verfügen. Ich werde auf diesen Punkt im dritten Teil ausführlicher eingehen. Zum zweiten lässt sich feststellen, dass antisemitische Stereotype im Rechtspopulismus nach wie vor zentral sind, auch wenn kaum offen von „den Juden“ gesprochen wird. Denn die Zuschreibungen und Narrative, die sich mit der Figur der Elite verbinden, weisen zahlreiche Übereinstimmungen mit dem Antisemitismus auf. Es ist mehr als erstaunlich, dass dieser Zusammenhang, von einzelnen verstreuten Hinweisen abgesehen, in der öffentlichen und akademischen Debatte um den (Rechts-)Populismus keine Rolle spielt. Mir geht es im Folgenden darum, die Übereinstimmungen zwischen rechtspopulistischem Elitenbild und Antisemitismus nachzuweisen. Im Anschluss daran werde ich die These vertreten, dass das rechtspopulistische Elitenbild als *strukturell antisemitisch* bezeichnet werden kann und als eine Ersatzbildung für den delegitimierten manifesten Antisemitismus fungiert.

Der moderne Antisemitismus, der sich seit dem späten 18. Jahrhundert aus der christlichen Judenfeindschaft heraus entwickelt (vgl. Weyand 2016), hat seine Inhalte immer wieder aktualisiert und an die historische Situation angepasst (vgl. Holz 2005: 11), zeichnet sich jedoch zugleich durch ein relativ stabiles Grundmuster aus. Holz (ebd.: 23-36) charakterisiert es durch drei zentrale Merkmale: *erstens* werden Jüdinnen und Juden im Antisemitismus mit gesellschaftlichen Machtmitteln identifiziert. Sie gelten als Personifikationen von Geld, Medien und politischer Macht. Über die Idee der jüdischen Macht wird der gesellschaftliche Wandel als absichtsvolle Tat interpretiert, aus anonymen sozialstrukturellen Prozessen werden Verschwörungen. Der Antisemitismus beinhaltet also, wo er als Weltanschauung auftritt, immer eine *Verschwörungstheorie*. *Zweitens* beruht der Antisemitismus immer auf einer Gegenüberstellung von *Gesellschaft* und *Gemeinschaft*; er artikuliert eine Anklage der Gesellschaft vom Standpunkt einer authentischen und harmonischen Gemeinschaft, wobei die gesellschaftlichen Mechanismen, die für die Zerstörung von Gemeinschaft verantwortlich sein sollen, in „den Juden“ personifiziert werden (etwa Geld, Medien, Individualismus usw.). *Drittens* zeichnet sich der Antisemitismus dadurch aus, dass er sich komplementär zu Nationalismus und Rassismus verhält. Das zeigt sich an der *Figur des Dritten*. Während Nationalismus und Rassismus darauf abzielen, die Welt in klar abgrenzbare Gruppen zu unterteilen und dadurch stabile Selbst- und Fremdbilder zu erzeugen, stehen Jüdinnen und Juden im antisemitischen Denken für ein Drittes, das die Möglichkeit von Eindeutigkeit bestreitet und

Unterschiede zu verwischen droht. Nationalismus und Rassismus fordern Identität, das antisemitische Judenbild erklärt, warum diese Forderung scheitern muss. Weil zunächst von der Existenz fester Identitäten ausgegangen wird, ist das antisemitische Judenbild paradox: Einerseits werden Jüdinnen und Juden als abgrenzbare Gruppe verstanden; gleichzeitig wird ihnen abgesprochen, eine feste Identität etablieren zu können (sie seien nicht „verwurzelt“, könnten keine Kultur schaffen, keine Staaten bilden usw.). Ihre Identität ist Nicht-Identität. „Die Juden“ sind im Antisemitismus keine Nation neben anderen, sondern Anti-Nation, keine fremde Rasse, sondern „Gegenrasse, das negative Prinzip als solches“ (Horkheimer/Adorno 2008: 177). Sie erscheinen daher nicht nur als Bedrohung für das eigene Volk, sondern für alle Völker auf der Welt.

Die von Holz herausgearbeiteten Strukturmerkmale des Antisemitismus lassen sich allesamt im rechtspopulistischen Elitennarrativ nachweisen. Die Elite wird als kleine und äußerst mächtige Gruppe gedacht, deren destruktive, gegen das Volk gerichtete Handlungen planvoll, über lange Zeiträume und zumindest teilweise im Verborgenen stattfinden. Auch die Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft wurde bereits ausführlich thematisiert. Das Volk wird als Gemeinschaft gedacht, also als Gruppe von Menschen, die sich am Allgemeinwohl orientieren und die entsprechenden Interessen, Werte und Weltansichten teilen. Die Elite hingegen wird mit den Momenten und Institutionen von Gesellschaft assoziiert, die Identität und Einheit unterlaufen und damit potentiell krisenhaft sind: Individualität, Eigeninteresse, politischer und medialer Dissens. Auch die Figur des Dritten findet sich im rechtspopulistischen Elitennarrativ, insofern die Zugehörigkeit der Elite zum Eigenen als uneindeutig erscheint: einerseits handelt es sich bei den zur Elite gerechneten Personen in der Regel um Angehörige des eigenen Nationalstaates. Andererseits wird der Grund für das volksfeindliche Handeln der Elite darin gesehen, dass sie ihrem Wesen nach doch nicht zum Eigenen gehören. So charakterisiert etwa der AfD-Politiker Alexander Gauland in einem Artikel für die FAZ die „globalisierte Klasse“ als eine „abgehoben[e] Parallelgesellschaft“, deren „Bindung [...] an ihr jeweiliges Heimatland schwach ist“ und deren „Egoismus“ die „Heimat“ aufs Spiel setze (Gauland 2018c: o. S.). Donald Trump wirft seiner Gegnerin Clinton und dem politischen Establishment in Washington vor, diese seien mit „global special interests“ verbündet (vgl. National Public Radio 2016). Als „Globalisten“ und „Kosmopoliten“ gehören die Eliten einer internationalen – oder besser: anti-nationalen – Gemeinschaft an, die ihre eigenen Interessen verfolgt. Die Eliten sind „innen“ und „außen“ zugleich – das „Außen“ im „Innen“ oder der innere Feind. Ein besonders prominentes Beispiel für den uneindeutigen

Status der Elite im rechten Denken ist die sogenannte *Birther-Theorie*, die lange Zeit auch von Donald Trump propagiert und von bis zu einem Viertel der US-amerikanischen Bevölkerung geglaubt wurde (vgl. Skocpol/Williamson 2016: 77f.; Butter 2018: 211). Sie besagt, dass Barack Obama nicht in den USA geboren sei und daher auch niemals hätte Präsident werden dürfen. Die Prämisse der Birthers, wie sich die AnhängerInnen dieser Verschwörungstheorie nennen, lautet, dass jemand wie Obama, selbst wenn er als Präsident der oberste Repräsentant der Nation ist, nicht zum Eigenen gehören kann, weshalb auch die Veröffentlichung der Geburtsurkunde, zu der sich Obama schließlich genötigt sah, nichts an ihrer Überzeugung änderte. In dieser Logik ist es dann auch äußerst plausibel anzunehmen, dass Obama noch andere „un-amerikanische“ Eigenschaften haben muss und beispielsweise Kommunist oder Muslim ist.

Die globalistischen Eliten stehen nicht nur in einem uneindeutigen Verhältnis zum Eigenen, ihnen wird vor allem vorgeworfen, die Identität des Eigenen zu zerstören und das Prinzip der Identität insgesamt zu unterlaufen. In dem sie die Globalisierung, den Individualismus und die grenzenlose Migration vorantreiben, zerstören sie die nationale Identität, durch die Propagierung der „Gender-Ideologie“ die Identität der Geschlechter. Auch bei diesem zweiten Punkt gibt es eine deutliche Übereinstimmung mit antisemitischen Stereotypen: Im sich radikalierenden Antisemitismus des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts war es ein geläufiger Vorwurf, dass die Frauenemanzipation ein Werk „der Juden“ sei. Jüdinnen und Juden wurden als „Geschlechterbeuger“ bezeichnet; ihnen wurde nachgesagt, Geschlechteridentitäten aufzulösen und diese Uneindeutigkeit auch selbst zu verkörpern. Juden wurden häufig als effeminiert beschrieben, Jüdinnen als männlich (vgl. Stögner 2017: 141f.; AG Genderkiller 2005).

Nun wäre es sicherlich falsch zu schlussfolgern, dass es sich beim rechtspopulistischen Elitendiskurs eigentlich um Antisemitismus handelt, denn bei allen aufgezeigten Übereinstimmungen bleibt ein zentraler Unterschied: die Position des böartigen, identitäts- und gemeinschaftszerstörenden Über-Subjekts wird eben mit „der Elite“ und nicht mit „den Juden“ besetzt. Dabei ist zu beachten, dass es sich nicht nur um eine andere Gruppe, sondern um eine *andere Art* von Gruppe handelt. Jüdische Identität ist eine kulturell-ethnisch gedachte Kategorie, die Zugehörigkeit zur Gruppe der Jüdinnen und Juden ist dementsprechend ein (selbst)zugeschriebener Status. Elite hingegen ist eine Gruppenkategorie, die kaum zur Selbstbeschreibung genutzt wird und deren Bedeutung vage ist. In jedem Fall verweist sie auf soziale Machtpositionen, die in der Regel erworben werden. Elite lässt sich also schlecht

ethnisieren. Während Jüdinnen und Juden eine relativ klar identifizierbare Gruppe darstellen, ist vergleichsweise offen und unbestimmt, wer zur Elite gehört und wer nicht.

Um diesen Unterschied zu markieren und dennoch auf die enge Verbindung zum Antisemitismus hinzuweisen, schlage ich vor, von einem *strukturellen Antisemitismus*²⁰ des rechtspopulistischen Elitenbildes zu sprechen. Es lässt sich vermuten, dass es sich bei strukturell antisemitischen Deutungsmustern um Ersatzbildungen handelt, die auf den Umstand reagieren, dass manifeste Formen von Antisemitismus in weiten Teilen der Öffentlichkeit nach wie vor delegitimiert sind (vgl. Bergmann/Erb 1986). Ersatzbildung ist dabei keineswegs primär im Sinne einer bewussten Ausweichstrategie zu verstehen. Es ist nicht anzunehmen, dass ausschließlich AkteurInnen, die eigentlich antisemitisch sind oder es gerne sein wollen, auf strukturell antisemitische Diskurse zurückgreifen, um sich über einen Umweg doch noch artikulieren zu können. Viel wahrscheinlicher scheint mir, dass bestimmte gesellschaftliche und sozialpsychologische Konstellationen, auf die ich im vierten Kapitel näher eingehen werde, es gewissermaßen nahelegen und attraktiv erscheinen lassen, entsprechende Deutungsmuster aufzunehmen und der aktuellen Situation entsprechend umzuformen. Um es noch einmal anders zu sagen: gewisse gesellschaftliche und sozialpsychologische Krisenkonstellationen erzeugen offenbar ein Bedürfnis nach einem Deutungsmuster, das mit dem Antisemitismus weitgehende Übereinstimmungen aufweist – ein Bedürfnis, das dann auf ein entsprechendes tradiertes kulturelles Angebot stößt. Es können daher auch Individuen strukturell antisemitischen Deutungsmustern anhängen, die subjektiv weder AntisemitInnen sind noch es sein wollen.

Wie fließend die Übergänge zwischen strukturellem und offenem Antisemitismus sind, lässt sich an den Diskursen um George Soros illustrieren. Soros ist für die populistische und extreme Rechte zu einem zentralen Feindbild geworden. Insbesondere in Ungarn sind unter Viktor Orbán Angriffe und Anschuldigungen gegen ihn zu einer Art Staatsdoktrin geworden. Immer wieder wird Soros vorgeworfen, gezielt Migrationsprozesse zu fördern, um den „Bevölkerungsaustausch“ voranzutreiben. So sagte etwa Orbán bei einer Wahlkampfveranstaltung 2018:

„In Europa läuft gerade ein Bevölkerungswechsel. Teilweise deswegen, damit Spekulanten, wie Soros selbst einer ist, viel Geld verdienen können. Sie möchten Europa

²⁰ Der Begriff des strukturellen Antisemitismus verbreitete sich um die Jahrtausendwende, als KritikerInnen darauf aufmerksam machten, dass sich einige ProtagonistInnen der globalisierungskritischen Bewegung antisemitischer Stereotype und Bilder bedienen, ohne dabei von Jüdinnen und Juden zu sprechen.

zerstören, weil sie sich davon große Profite erhoffen. Andererseits haben sie auch ideologische Motive. Sie glauben an ein multikulturelles Europa, sie mögen das christliche Europa nicht, sie mögen die christlichen Traditionen Europas nicht, und sie mögen Christen nicht“ (Gensing 2019: o. S.).

Dass Soros von der extremen und populistischen Rechten als ein Hauptvertreter der „globalistischen Elite“ angegriffen wird, dürfte wesentlich damit zusammenhängen, dass er Jude ist. Bei Darstellungen von Soros wird regelmäßig auf antisemitische Zuschreibungen und eine antisemitische Bildsprache zurückgegriffen. Als amerikanischer Milliardär, der aus Ungarn stammt und dort mit seinen *Open Society Foundations* zahlreiche Projekte der liberalen Zivilgesellschaft unterstützt, entspricht er zum einen den antisemitischen Stereotypen von Geld und Macht, verkörpert zum anderen den *Dritten* (vgl. Holz 2005), der (aus ungarischer Perspektive) sowohl im Eigenen verortet ist, als auch als Repräsentant des „Außen“, als ein Agent zersetzender „globalistischer Kräfte“ wahrgenommen werden kann.

4 Rechtspopulismus als Mythos

In diesem vierten Kapitel werde ich einen eigenen Erklärungsansatz zum Rechtspopulismus entwickeln, der auf der Rekonstruktion seines diskursiven Kerns aufbaut (vgl. Kapitel 3) und die Erkenntnisse der im zweiten Kapitel diskutierten Erklärungsansätze aufnimmt, dabei aber ihre Defizite und Reduktionismen zu überwinden versucht. Meine zentrale These lautet, dass es sich beim gegenwärtigen Rechtspopulismus um eine *mythologische Form der Krisendeutung und Krisenverarbeitung* handelt. Die These lässt sich unterteilen: *erstens* behaupte ich, dass sich der Rassismus und der Elitendiskurs, die den diskursiven Kern des Rechtspopulismus darstellen, als *Mythen* verstehen lassen. *Zweitens* werde ich argumentieren, dass es sich speziell bei diesen Mythen um symbolische Formen handelt, in denen gesellschaftliche Krisenprozesse – insbesondere die ökonomische Krisenentwicklung, die 2008 begonnen hat und bis heute andauert – *gedeutet* und *verarbeitet* werden.

Den Begriff des Mythos für die Erklärung eines zeitgenössischen Phänomens heranzuziehen, mag aus einer modernisierungstheoretischen Perspektive, die in den Sozialwissenschaften noch immer weit verbreitet ist, unplausibel oder gar irritierend erscheinen, werden Mythen doch gemeinhin mit vormodernen Sozialformationen in Verbindung gebracht. Ich gehe hingegen mit Adorno, Horkheimer und anderen Theoretikern des Mythos davon aus, dass das mythische Denken in der bürgerlichen Gesellschaft nicht verschwunden ist; sie trägt neben der Tendenz zur Aufklärung, Rationalisierung und Entzauberung, auch die Tendenz zur Re-Mythologisierung in sich. Nicht nur überdauern einige der alten mythischen Formen, vielmehr produziert und aktualisiert die bürgerliche Gesellschaft ihre eigenen Mythen.²¹

Ich entwickle meine Argumentation in fünf Schritten: in einem *ersten Schritt* sollen mit Rückgriff auf Mythentheorien zentrale Bestimmungen des Mythenbegriffs herausarbeitet werden (4.1). Ich orientiere mich dabei vor allem an der von Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* entwickelten Überlegung, dass der Mythos als eine historische Gestalt von Rationalität verstanden werden muss, die durch die wissenschaftliche Rationalität der bürgerlichen Gesellschaft abgelöst wird, der jedoch ein eigens irrational-mythologisches

²¹ Dass sich der Mythenbegriff insbesondere zur Analyse des rechten Denkens eignet, davon legt dieses Denken selbst Zeugnis ab. Immer wieder wurde von rechten und antiliberalen Politikern, Künstlern und Intellektuellen wie Richard Wagner, Georges Sorel oder Alfred Rosenberg das Ziel ausgerufen, das mythische Denken wiederzubeleben. Die moderne Welt sollte von neuem verzaubert werden, um gegen ihre zersetzenden, atomisierenden und entfremdenden Tendenzen Ganzheitlichkeit, Gemeinschaft, Sinn und Transzendenz wiederherzustellen.

Potential innewohnt. Um zu verstehen, warum das so ist, stelle ich im *zweiten Schritt* einige gesellschaftstheoretische Überlegungen zur bürgerlichen Gesellschaft als einer heteronomen Ordnung an (4.2). Die bürgerliche Gesellschaft ist durch den grundlegenden Widerspruch gekennzeichnet, eine Gesellschaft der Freiheit und zugleich eine Gesellschaft der Herrschaft zu sein. Durch ihn entsteht die Tendenz, gesellschaftliche Grundstrukturen in mythologischer Form zu symbolisieren. Im *dritten Schritt* versuche ich, die Eigenart moderner bürgerlicher Mythen näher zu bestimmen und ihre Funktionsweise zu beschreiben (4.3). Um die Analyse des Rechtspopulismus als Krisenmythologie vorzubereiten, befasse ich mich in einem *vierten Schritt* zunächst einmal allgemein mit dem Verhältnis von Mythos und Krise und versuche, den Begriff der Krise für meine Zwecke näher zu bestimmen (4.4). Im *fünften Schritt* erfolgt schließlich auf Grundlage der erarbeiteten theoretischen Überlegungen die Analyse des Rechtspopulismus als mythologischer Form der Krisendeutung und Krisenverarbeitung (4.5).

Da ich einen Umweg über grundsätzliche mythen- und gesellschaftstheoretische Überlegungen gehe, bevor ich im letzten Abschnitt auf den Rechtspopulismus zurückkomme, seien zwei Punkte zur Orientierung vorausgeschickt. Mit der These, dass der Rechtspopulismus eine Form der Krisenverarbeitung darstellt, teile ich die Position des ökonomischen Erklärungstyps, dass letztendlich *ökonomische Ursachen* für seinen Aufstieg ausschlaggebend sind, sehe diese aber nicht in kontinuierlichen Entwicklungen wie der Globalisierung oder in bestimmten ökonomischen Verteilungskonflikten, sondern in einer *umfassenden Krisentendenz* der kapitalistischen Ökonomie. Außerdem ziehe ich im Gegensatz zu den allermeisten AutorInnen, die einen ökonomischen Erklärungsansatz vertreten, nicht den Schluss, dass der Rechtspopulismus selbst von *ökonomischen Motiven*, also etwa von bestimmte Interessen geleitet wird. Im Gegenteil: die These vom Rechtspopulismus als mythologischer Krisendeutung besagt, dass ökonomische Prozesse nicht als solche interpretiert werden, sondern in personalisierenden und idealistischen Kategorien, die ökonomische Krisenursachen gerade ausblenden. Kurz gesagt: *der Rechtspopulismus hat zwar ökonomische Ursachen, er folgt aber keiner ökonomischen Logik.*

4.1 Zum Begriff des Mythos

In einem alltagssprachlichen Verständnis ist der Mythos eine Geschichte, die von bedeutenden Ereignissen handelt, deren Wahrheitsgehalt aber fragwürdig ist. Diese Konnotation von Unwahrheit und Irrationalität findet sich bereits in der antiken Verwendung des Begriffs, wo

Mythos als Gegenbegriff zu Logos auftritt. Während Logos das rationale Denken und Sprechen bezeichnet, meint Mythos eine Geschichte, die von imaginären Wesen und Vorgängen handelt, einen „Sprachgebrauch im Dienst der Imagination, des Geschichtenerzählens und der Fiktion“ (Flood 2003: 308; vgl. auch Cassirer 2016: 70-80). Folgt man Ernst Cassirers Darstellung der mythentheoretischen Debatte des 19. Jahrhunderts, in dem das wissenschaftliche Interesse an Mythen stark zunahm, betonen auch dort eine ganze Reihe von Autoren die Irrationalität der Mythen und machen sie zum Mittelpunkt ihrer theoretischen Überlegungen. Irrational seien die Mythen, weil sie völlig imaginäre und phantastische Welten entwerfen, die in keiner Weise mit der sinnlich wahrnehmbaren Welt übereinstimmen; sie seien Ausdruck einer „primitiven Mentalität“, die sich nicht durch logisches, sondern durch prälogisches Denken auszeichne, und daher aus einer modernen wissenschaftlichen Perspektive gar nicht zu verstehen sei (vgl. Cassirer 2016: 18-24); die unlogischen Verbindungen und Kombinationen, die man dort antreffe, entstünden durch ein Missverständnis der mehrdeutigen und metaphorischen Struktur der Sprache (vgl. ebd.: 28). In dieser Perspektive sind Mythen Ausdruck einer Denkform, die gegenüber der modernen Rationalität als defizitär oder gar pathologisch erscheint. Wie Cassirer zeigt, vertreten viele AutorInnen aber auch die gegenteilige Position und sehen in den Mythen vor allem eine Form von Rationalität (vgl. ebd.: 14-18). Sie betonen die Kontinuität zwischen Mythen und moderner Wissenschaft und vertreten die These, dass es zwischen beiden nur einen graduellen, aber keinen grundsätzlichen Unterschied gibt. Dieser Position zufolge unterscheidet sich „ein Mann, der einen magischen Ritus durchführt, im Grunde nicht von einem Forscher, der in seinem Laboratorium ein physikalisches oder chemisches Experiment macht“ (ebd.: 14). Beide handeln nach denselben Prinzipien, denn sie versuchen, Sinnesdaten zu systematisieren und Regelmäßigkeiten in ihnen zu entdecken.

Cassirer betrachtet beide Positionen der mythentheoretischen Debatte als Extreme, die jeweils nur eine Seite des Gegenstandes betonen und versucht, eine Zwischenposition einzunehmen, indem er rationale und irrationale Anteile am Mythos feststellt. Letztendlich bleibt er jedoch bei einer strikten Gegenüberstellung zwischen mythischem Denken und wissenschaftlicher Rationalität (vgl. etwa Cassirer 2016: 386f.). Adorno und Horkheimer (2008) gehen in der *Dialektik der Aufklärung* ebenfalls davon aus, dass der Mythos rationale und irrationale Anteile enthält, allerdings bestimmen sie das Verhältnis von Rationalität, Mythos und moderner Wissenschaft anders als Cassirer. Irrationalität und Rationalität, Mythos und

Aufklärung stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander, das heißt: sie bilden die Momente eines vermittelten Gegensatzes²², der sich historisch entwickelt.

Die vormodernen Mythen repräsentieren frühe historische Gestalten des Wissens. Sie wollen „berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären“ (Horkheimer/Adorno 2008: 14). Mythos und Aufklärung stammen aus derselben Quelle: der Angst vor der Natur. Beide verfolgen als Gestalten „fortschreitenden Denkens“ das Ziel, „von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen“ (ebd.: 9). Herrschaft über die äußere und innere Natur ist ihre zentrale Funktion: „Technik ist das Wesen dieses Wissens“ (ebd.: 10). Die Rationalität des Mythos besteht darin, dass er eine Form der Weltdeutung und Weltverarbeitung darstellt, die einem bestimmten Stand der Naturbeherrschung entspricht.²³ Rational sind die Momente des Mythos, die die Kontrolle und Aneignung der Natur gestatten, irrational die Momente, die sich für diese Zwecke als ungeeignet erweisen. Beide sind ineinander verwoben. Erst im Rückblick, vom Standpunkt einer neuen Stufe der Rationalität, erscheinen die Mythen als irrational.

„Die Mythologie selbst hat den endlosen Prozeß der Aufklärung ins Spiel gesetzt, in dem mit unausweichlicher Notwendigkeit immer wieder jede bestimmte theoretische Ansicht der vernichtenden Kritik verfällt, nur ein Glaube zu sein“ (ebd.: 17).

Das mythologische Weltbild basiert auf dem Prinzip der zeitlichen und sachlichen Identität. Sachliche Identität stellt der Mythos her, indem er versucht, alle Phänomene zu verbinden und auf eine Einheit zurückzuführen. Zeitliche Identität erzeugt der Mythos, indem er bestimmte Prozesse und Institutionen, die für die Naturbeherrschung und die Organisation des sozialen Zusammenlebens zentral sind, als zeitlos darstellt und Geschichte als einen Zyklus

²² Um dieses dialektische Verhältnis ausdrücken zu können, werden die Begriffe Mythos und Aufklärung unterschiedlich verwendet. In der einen Verwendungsweise meint Mythos die jeweils ältere, Aufklärung die jeweils jüngere Form des Denkens und zeigt damit eine historische Entwicklung vom Mythos zur Aufklärung an. Mythos wird hier in einem sehr weiten Sinn gefasst, der auch Religion und Metaphysik einschließt. In der zweiten Verwendungsweise werden Aufklärung und Mythos als gegensätzliche Momente gefasst, die in einer bestimmten Gestalt des Wissens gleichzeitig vorhanden sind. In diesem Sinne lässt sich dann davon sprechen, dass Mythos bereits Aufklärung ist, also bereits rationale Elemente in sich enthält. Und es lässt sich sagen, dass Aufklärung selbst mythologisch ist, in dem Sinne, dass sie ein irrationales Moment enthält und in Mythos umschlagen kann. Dass Mythos und Aufklärung ihren Gegensatz in sich enthalten, bedeutet also nicht, dass beide irgendwie vermischt oder gar identisch sind. Zur formalen Struktur der Dialektik und zum Verhältnis von dialektischen und logischen Widersprüchen vgl. Knoll/Ritsert (2006).

²³ Sigmund Freud merkt an, dass der Animismus, auf dem der Mythos aufbaut, ein Denksystem darstellt, das „nicht nur die Erklärung eines einzelnen Phänomens [gibt], sondern [es] gestattet [...], das Ganze der Welt als einen einzigen Zusammenhang, aus einem Punkt zu begreifen“ (Freud 2007: 127). Verglichen mit den Weltanschauungen Wissenschaft und Religion sei der Mythos „die folgerichtigste und erschöpfendste, eine, die das Wesen der Welt restlos erklärt“ (ebd.: 127).

beschreibt, in dem alles Kommende als eine Wiederholung des bereits Gewesenen interpretiert wird (vgl. Dux 1989: 168-184; Eliade 2016: 63-104). Auf einer abstrakten Ebene lassen sich in dieser Hinsicht Übereinstimmungen zwischen dem (vormodernen) mythischen und dem modernen wissenschaftlichen Denken ausmachen. Auch der Wissenschaft geht es um Identität, wenn sie versucht, Gegenstände in einem systematischen Zusammenhang zu ordnen oder Unbekanntes aus Bekanntem zu erklären (Adorno 2003a: 150-177). Zeitliche Identität wird hergestellt, indem Wirkungen aus Ursachen abgeleitet werden. Auf diese Weise können nicht nur die Natur, sondern auch die menschliche Geschichte verständlich gemacht und Prognosen für die Zukunft formuliert werden. Mythos und Wissenschaft zielen darauf, die Angst zu bekämpfen, indem sie eine Welt herzustellen versuchen, in der es

„nichts Unbekanntes mehr gibt. Das bestimmt die Bahn der Entmythologisierung, der Aufklärung, die das Lebendige mit dem Unlebendigen ineinssetzt wie der Mythos das Unlebendige mit dem Lebendigen“ (Horkheimer/Adorno 2008: 22).

In der eben zitierten Passage geben Adorno und Horkheimer jedoch auch einen Hinweis auf eine entscheidende Differenz zwischen Mythos und Wissenschaft. Dass der „Mythos das Unlebendige mit dem Lebendigen“ identifiziert, verweist auf einen Wesenszug des mythischen Denkens, den man als *idealistisch* charakterisieren könnte. Der vormoderne Mythos vollzieht, wie auch die spätere Wissenschaft, eine Trennung von Geist und Natur. Doch während sich das moderne Erkenntnissubjekt gänzlich mit dem Geist identifiziert, sich selbst zur Quelle aller Erkenntnis erklärt und damit zugleich zu einem leeren Bezugspunkt, dem die Objekte der äußeren Welt, deren Regelmäßigkeiten es zu erkennen versucht, gegenüberstehen²⁴, sind Subjekt und Objekt im mythischen Denken noch nicht vollständig geschieden (vgl. ebd.: 14-18). Das Individuum, das sich noch nicht für den Inbegriff des Geistes hält, sucht ihn draußen in der Welt: zunächst in fluiden Substanzen wie Mana, in personalen (menschlichen- oder tierähnlichen) Wesen wie Seelen, Geistern, Dämonen und Göttern, später dann in abstrakten Vorstellungen wie dem monotheistischen Gott. Alle diese Gestalten sind am Modell des menschlichen Geistes orientiert: sie zeichnen sich durch Identität, Intentionalität und Handlungsfähigkeit aus. Indem alle wichtigen Ereignisse auf der Welt auf diese geistigen Substanzen oder Entitäten zurückgeführt werden, werden sie in der *Logik der Handlung* interpretiert und mit *subjektivem Sinn* ausgestattet (vgl. Dux 1989: 127f., 143f.; Cassirer 2016:

²⁴ Vgl. dazu Horkheimer/Adorno (2008: 14): „Sein zerfällt von nun an in den Logos, der sich mit dem Fortschritt der Philosophie zur Monade, zum bloßen Bezugspunkt zusammenzieht, und in die Masse aller Dinge und Kreaturen draußen. Der eine Unterschied zwischen eigenem Dasein und Realität verschlingt alle anderen.“

35). Sie werden dadurch zugleich der Beeinflussung durch Kommunikation zugänglich gemacht: Ritual, Zauberei und Gebet sind Versuche, sich mit den Wesen, die über die Welt bestimmen, in Verbindung zu setzen und sie den eigenen Zwecken gemäß zu beeinflussen. Dem Idealismus des Mythos entspricht, dass er in der Form der *Erzählung* auftritt. Wie die Wissenschaft versucht auch der Mythos die Welt verständlich zu machen, bedient sich aber anderer Mittel: er erklärt nicht, sondern erzählt (vgl. Blumenberg 2003: 216). Wo die moderne Wissenschaft anonyme Gesetze und Kausalitäten zu finden versucht, sieht der Mythos Intentionen und Sinn; statt ein System des Wissens zu konstruieren erzählt er eine Geschichte, in der handelnde AkteurInnen auftreten; verglichen mit den Abstraktionen der Wissenschaft ist die mythologische Deutung der Welt konkret und anschaulich.

Ein zweiter wichtiger Unterschied zur modernen wissenschaftlichen Rationalität ergibt sich daraus, dass Mythen *kollektive Identitäten* konstruieren und damit einen in viel stärkerem Maße *affektiven Charakter* aufweisen. Der Mythos, so Cassirer, ist wesentlich „Objektivierung von Gefühlen“ (Cassirer 2016: 64). Er ist nicht einfach „Produkt der Furcht“, sondern „*Metamorphose* der Furcht“, eine Form, „seine Hoffnungen und seine Furcht zu organisieren“ (ebd.: 66). Jürgen Habermas betont, dass Mythen nicht nur Welt deuten, sondern „die Psychodynamik des Umgangs mit innergesellschaftlichen Risiken spiegeln“ (Habermas 2012: 82). Die vormodernen Mythen erzeugen soziale Ordnung nicht nur, indem sie Natur zu verstehen und zu beherrschen versuchen, sondern indem sie kollektive Selbstbilder entwerfen, soziale Konflikte und Widersprüche und die damit zusammenhängenden Affekte artikulieren und organisieren. Mythos ist nicht nur Ausdruck der Auseinandersetzung des Menschen mit der äußeren Natur, sondern auch mit der sozialen „zweiten Natur“ und seiner inneren Natur.

4.2 Die bürgerliche Gesellschaft als heteronome Ordnung

Nachdem die Grundzüge des mythischen Denkens dargestellt wurden, soll es nun um die Frage gehen, warum die bürgerliche Gesellschaft, trotz der Fortschritte der wissenschaftlichen Rationalität, die Mythen nicht überwunden hat, sondern im Gegenteil ihre eigenen Mythen hervorbringt. Im Anschluss soll es um die Eigenarten dieser bürgerlichen Mythen gehen. Folgt man modernisierungstheoretischen Annahmen, die nicht nur in den Sozialwissenschaften, sondern auch in weiten Teilen der Öffentlichkeit verbreitet sind, dürfte es Mythen und andere Irrationalismen in den entwickelten bürgerlichen Gesellschaften nicht mehr geben.

Wenn sie dennoch auftauchen, werden sie als archaische Überreste einer niedrigeren Entwicklungsstufe verstanden, die verschwinden werden, sobald sich die Gesellschaft weiterentwickelt hat, noch ein Stück moderner und aufgeklärter geworden ist. Häufig findet sich etwa in Bezug auf Rassismus und Antisemitismus die Einschätzung, dass es sich um Phänomene handelt, die in einer dunklen Vergangenheit eine Rolle gespielt haben mögen und es in anderen Teilen der Welt auch weiterhin tun, in den westlichen Gesellschaften der Gegenwart jedoch nur noch randständig sind. Wo sie in Erscheinung treten, werden sie, wie ich weiter oben bereits ausgeführt habe, häufig als individuelle Defizite gedeutet, als Vorurteile, die sich durch Bildung und Präventionsarbeit allmählich abbauen lassen. Doch die Mythen verschwinden nicht. Die bürgerliche Gesellschaft hat das mythologische Denken nicht überwunden, sondern nur die alten durch neue Mythen ersetzt. Die These, die ich weiter unten genauer ausführen werde, lautet, dass die bürgerliche Gesellschaft Mythen produzieren muss, um ihre heteronome Struktur zu symbolisieren und aufrechtzuerhalten.

Die Durchsetzung der modernen bürgerlichen Gesellschaft geht einher mit der Entwicklung der modernen Wissenschaft. Insbesondere die Naturwissenschaft, die die Grundlage der modernen Technik bildet, ermöglicht die Kontrolle und Nutzbarmachung der Natur auf einem neuen Niveau und wird damit zur zentralen Produktivkraft in der kapitalistischen Warenproduktion. Die Ausbreitung bürgerlicher Vergesellschaftungsformen und des wissenschaftlichen Wissens führt zu einer tiefgreifenden Umwälzung der symbolischen Ordnung. Im Prozess der Aufklärung werden die tradierten magischen, mythologischen, religiösen und metaphysischen Weltbilder vor den „Gerichtshof“ der Vernunft (Kant) geführt und in vielen Bereichen der Gesellschaft nach und nach durch säkulare und wissenschaftliche Weltbilder ersetzt. Die bürgerliche Rationalität abstrahiert vom empirischen Erkenntnissubjekt. Das Ideal der Wissenschaft ist Objektivität, die unabhängig von individuellen oder kollektiven Vorstellungen, Wertungen und Interessen sein soll. Gleichzeitig transformiert die sich ausbreitende kapitalistische Ökonomie alle sozialen Verhältnisse. Die Institutionen, symbolischen Ordnungen und materiellen Strukturen der sozialen und natürlichen Welt werden auf eine zuvor nie gekannte Weise einem permanenten und sich beschleunigenden Wandel unterworfen (Koselleck 2000; Rosa 2012: 71-111).

Die fortschreitende wissenschaftliche Erkenntnis richtet sich nicht nur auf die Natur, sondern zunehmend auch auf die Gesellschaft. Nachdem der Mensch als Subjekt mehr und mehr in den Mittelpunkt des Weltverständnisses gerückt war, entwickelt sich im 18. Jahrhundert eine

Unterscheidung zwischen der natürlichen und der sozialen Welt und eine neue Form historischen Bewusstseins. Die Einsicht, dass die Gesellschaft von den Menschen selbst gemacht wird, eröffnet die Aussicht auf grenzenlose Entwicklung und Verbesserung in der historischen Zeit.

Die (früh-)bürgerlichen Sozialphilosophien und Gesellschaftstheorien sind noch ganz vom revolutionären Bewusstsein und von der Aufklärung bestimmt. Gesellschaft wird – etwa in den Theorien des Gesellschaftsvertrags (Hobbes, Rousseau) – als Produkt der vernünftigen und freiwilligen Übereinkunft der Individuen gedacht. Im 19. Jahrhundert differenziert sich das Wissen über die soziale und kulturelle Welt aus und wird in wissenschaftlichen Disziplinen wie der Geschichtswissenschaft, der Anthropologie, der Sprachwissenschaft, der Ökonomie und schließlich der Soziologie institutionalisiert. Sehr bald werden jedoch die Widersprüche der sich etablierenden bürgerlichen Gesellschaft unübersehbar: Klassenspaltung, Frauenunterdrückung, Ausbeutung, Ungleichheit und Elend. Auf diese Widersprüche reagieren emanzipatorische Bewegungen wie die Arbeiter- und Frauenbewegung mit einer Kritik der bürgerlichen Gesellschaft. Die kritische Reflexion beschreibt die Gesellschaft als etwas, das von den Individuen in gemeinsamer Praxis hergestellt wird und von ihnen grundsätzlich geändert werden kann (vgl. etwa Marx 1969: 5-7). Zugleich werden die bestehenden Verhältnisse mit normativen Ansprüchen konfrontiert. Ihre Legitimität wird in Frage gestellt und die Forderung nach Veränderung wird laut.

In weiten Teilen der Sozialwissenschaften erfolgt jedoch die Hinwendung zum Positivismus. Die positivistischen Sozialwissenschaften orientieren sich in ihren Hauptströmungen am Ideal und den Methoden der Naturwissenschaften. Sie beschreiben die soziale Welt als einen Komplex aus Sinnstrukturen und quasi-gesetzlichen Zusammenhängen, als ein Objekt, dem das Erkenntnissubjekt äußerlich gegenübersteht und das werturteilsfrei analysiert werden soll. Das Ziel ist die Herstellung von Anwendungswissen, das strategisches Handeln und effektive Planung ermöglichen soll. Die Kenntnis der sozialen Tatsachen soll dazu dienen, sie punktuell zu beeinflussen, zu steuern, zu prognostizieren. In der positivistischen und der kritischen Strömung der Sozialwissenschaften reflektieren sich zwei Grunderfahrungen der bürgerlichen Epoche: Gesellschaft einerseits als übermächtige Objektivität, als gesetzmäßiger Prozess oder Schicksal, andererseits Gesellschaft als Praxis, als Resultat freier menschlicher Betätigung.

Der Grund dafür, dass sich die aufgeklärte bürgerliche Gesellschaft, die sich durch einen revolutionären Anspruch selbst begründet, wieder mythologisiert und mythologisieren muss,

besteht darin, dass sie, entgegen dem von ihr proklamierten Selbstverständnis, eine *heteronome Ordnung* darstellt. Die bürgerliche Gesellschaft versteht sich als eine Ordnung, die auf dem Prinzip der Freiheit gründet – als liberale Gesellschaft. Ihre Realität bleibt jedoch heteronom. Die bürgerliche Gesellschaft überwindet Herrschaft nicht, sondern ersetzt die tradierten Formen der Herrschaft durch ein historisch neuartiges Herrschaftsverhältnis.²⁵ Dessen Besonderheit besteht darin, dass Herrschaft in ihm durch das Prinzip der Freiheit vermittelt ist – der spezifischen Form von Freiheit, die den Individuen in der Form des *Subjekts* zukommt. Freiheit und Herrschaft bilden in der bürgerlichen Gesellschaft einen dialektischen Gegensatz. Herrschaft existiert nicht trotz des Prinzips der Freiheit und nicht neben dem Prinzip der Freiheit, sondern *durch* das Prinzip der Freiheit. „Die bürgerliche Gesellschaft ist eine Gesellschaft der Herrschaft, nur *weil* und *indem* sie eine Gesellschaft der Freiheit ist“ (Menke 2015: 268). Damit ist ein zweiter Widerspruch verbunden, der zur Erklärung der mythologisierenden und re-mythologisierenden Tendenzen führen wird: die bürgerliche Gesellschaft versteht sich als eine vernünftige Ordnung, ist aber eine unvernünftige Ordnung. Auch dieser Widerspruch ist dialektisch: beide Bestimmungen bedingen sich gegenseitig. Die Gesellschaft ist demnach rational, weil und indem sie irrational ist und umgekehrt.

Ich entfalte die folgende Darstellung der bürgerlichen Herrschaftsordnung, die sich an Überlegungen aus der Tradition von Marx und der Kritischen Theorie anlehnt, in zwei Schritten: ich skizziere zunächst die grundlegenden Herrschaftsstrukturen der bürgerlichen Gesellschaft, wobei ich zwischen *ökonomischer Herrschaft* und einer *Herrschaft der Normen* unterscheide, und gehe in einem zweiten Schritt genauer darauf ein, was es für Individuen bedeutet, in diesen Strukturen zu handeln, d.h. als Subjekte vergesellschaftet zu werden. Denn es ist genau dieses Verhältnis von Individuum und heteronomer gesellschaftlicher Struktur, das durch die Form des Subjekts vermittelt wird, in dem sich die Prozesse der Re-Mythisierung – der Produktion rassistischer, sexistischer und antisemitischer Mythen und Identitäten – abspielen und wirksam werden. Und: es ist dieses Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, das durch den Mythos zunächst gedanklich, der Möglichkeit nach aber auch praktisch, in neuer Weise organisiert wird.

²⁵ Dass die bürgerliche Gesellschaft eine historisch neuartige Form von heteronomer Ordnung darstellt, zieht sich als Grundannahme durch zahlreiche Stränge der an Marx anschließenden kritischen Sozialwissenschaften. Meine Überlegungen sind insbesondere von Karl Marx und der Kritischen Theorie von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer beeinflusst, außerdem von zeitgenössischen, dieser Theorietradition nahestehenden Autorinnen und Autoren.

Herrschaft wird in der bürgerlichen Gesellschaft durch Freiheit vermittelt, indem Individuen als Subjekte adressiert werden, was zunächst einmal bedeutet: als Träger subjektiver Rechte. Die Gruppe, die zu Beginn der bürgerlichen Epoche subjektive Rechte zugesprochen bekommt, ist zunächst relativ klein und besteht im Wesentlichen aus steuerzahlenden Männern. Der Anspruch der subjektiven Rechte ist aber universell; das Prinzip der Freiheit ist mit dem der Gleichheit verknüpft. Alle Menschen sind gleich, das bedeutet: alle Menschen sind (potentiell) Subjekte. Tatsächlich werden der Kreis der Rechtspersonen und der Umfang der zugesprochenen Rechte im Laufe der historischen Entwicklung kontinuierlich ausgeweitet (Marshall 1992). Die Spezifik der subjektiven Rechte besteht darin, dass sie den Willen des Individuums als eine dem Recht vorausgehende Naturtatsache behandeln, die durch das Recht zur Geltung gebracht werden soll. Solange die gleiche Freiheit aller Subjekte und die allgemeine Ordnung nicht beeinträchtigt werden, verhält sich das Recht gegenüber den Inhalten des individuellen Willens indifferent. Es beschränkt sich darauf, den naturalisierten Eigenwillen zu berechtigen (vgl. Menke 2015: 32f., 39f., 87-97). Auf diese Weise kann sich das Individuum frei, d.h. nach Maßgabe der individuellen Wahl vergesellschaften, indem es etwa in der Form des Vertrags seinen Willen mit den Willen anderer Individuen in Beziehung setzt. Die Willkürfreiheit des Subjekts verhält sich zur Herrschaft wie Form zu Inhalt. Die rechtlich garantierte Freiheit des Subjekts ist die Form, ihr Inhalt ist jedoch Herrschaft. Oder anders gesagt: Die rechtliche Freiheit ist die Form, die Herrschaft als ihren Inhalt vermittelt (vgl. ebd.: 268f.). Im Folgenden möchte ich zwei dominante Gestalten von Herrschaft in der bürgerlichen Gesellschaft unterscheiden und getrennt darstellen: zum einen die Herrschaftsbeziehung, die in der Sphäre des Ökonomischen entsteht, zum anderen die Herrschaft, die in gesellschaftlichen Normen begründet ist, welche einen *normierenden Zwang* auf Individuen ausüben und Herrschaftsbeziehungen zwischen ihnen konstituieren.²⁶

4.2.1 Ökonomische Herrschaft

Als Ausgangspunkt für die Untersuchung ökonomischer Herrschaft eignet sich die von Karl Marx formulierte These, dass „die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei“ (Marx 1961: 8). Im Gegensatz zur differenzierungstheoretischen Tradition, die Gesellschaft als symmetrisches Nebeneinander von Handlungsfeldern oder Systemen beschreibt, die durch eine je eigene Logik bestimmt sind, gehe ich mit Marx davon

²⁶ Die Unterscheidung von ökonomischer Herrschaft und Herrschaft der Normen orientiert sich an Menke (2015: 266-307). Meine Ausführungen zu den beiden Herrschaftsformen sind jedoch eigenständig und beziehen sich nur an den gekennzeichneten Stellen auf Menkes Überlegungen.

aus, dass der politischen Ökonomie – dem System der kapitalistischen Warenproduktion – in der bürgerlichen Gesellschaft ein struktureller Primat zukommt. Das bedeutet nicht, dass die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Handlungsfelder sekundär wäre oder dass von einem ökonomischen Determinismus ausgegangen werden könnte, etwa in der Art eines vulgärmarxistischen Basis-Überbau-Modells, demzufolge alle nicht-ökonomischen Sphären unselbstständige Spiegelungen des Ökonomischen darstellen. Im Gegenteil: die These eines strukturellen Primats kapitalistischer Ökonomie und die These von der Ausdifferenzierung von Handlungsfeldern sind miteinander vereinbar.²⁷ Primat der polit-ökonomischen Struktur bedeutet dann, dass von der kapitalistischen Ökonomie eine eigentümliche Dynamik und strukturelle Zwänge ausgehen, die in den unterschiedlichen Handlungssphären auf je unterschiedliche Weise übersetzt und bearbeitet werden und je unterschiedliche Effekte zeitigen. Gleichzeitig haben Beschaffenheit und Dynamik der nicht-ökonomischen Handlungsfelder wiederum Auswirkungen auf den ökonomischen Prozess. Struktureller Primat bedeutet also weder einseitige Kausalität, noch ökonomische Determination in dem Sinne, dass der ökonomische Prozess die anderen Handlungsfelder so bestimmt, dass diese ebenfalls nach einer ökonomischen Logik funktionieren *müssen* oder dass die ökonomischen Zwänge eine bestimmte notwendige Entwicklung oder Ausgestaltung dieser Handlungsfelder vorschreiben. Es bedeutet jedoch, dass alle Handlungsfelder der modernen Gesellschaft von den ökonomischen Zwängen beeinflusst werden – auch wenn die Stärke dieses Einflusses unterschiedlich sein kann und sich für AkteurInnen und Organisationen unterschiedliche Handlungsspielräume ergeben. Der systematische Grund dafür ist, dass alle AkteurInnen in der bürgerlichen Gesellschaft, Individuen sowie Organisationen in den verschiedenen Handlungsfeldern, von Geld abhängig sind, um an Ressourcen zu gelangen (Schimank 2009: 331-337). Zwar sind auch alle AkteurInnen von politischen und rechtlichen Strukturen abhängig – diese haben also eine ähnlich große Reichweite und Relevanz wie die ökonomischen; der Unterschied ist, dass rechtliche und politische Institutionen sinnhaft, reflexiv und steuerbar sind, während der ökonomische Prozess anonym und versachlicht ist.

Nach Marx ist das Geld Ausdruck und zentrales Medium der kapitalistischen Warenproduktion, einer Produktionsweise, in der Gebrauchswerte von strukturell voneinander isolierten Privateigentümern produziert und erst nachträglich über den Tausch auf Märkten vergesell-

²⁷ Zu dieser Einschätzung gelangen auch Vertreter der Differenzierungstheorie wie Schimank (2009). Zum Verhältnis von Kapitalismus- und Differenzierungstheorie vgl. auch Pahl (2008).

schaftet werden. Unter diesen Bedingungen erhalten die Gebrauchswerte neben ihren dinglichen Eigenschaften eine zweite, gesellschaftliche Bestimmung, nämlich die, Tauschwerte zu sein. Geld ist die selbstständige, d.h. die in Form einer eigenen Materialität verselbstständigte Darstellungsform des Tauschwerts (Marx 2007: 49-160). Als solche vermittelt es die Warenzirkulation, beinhaltet jedoch auch die Möglichkeit des Profitmachens. Die Zirkulationsform des Geldes, an deren Ende ein Profit steht, nennt Marx Kapital. Die Möglichkeit von (gesamtgesellschaftlichem) Profit erklärt Marx über die Anwendung der Ware Arbeitskraft. Der kapitalistische Produzent kauft neben Produktionsmitteln (Maschinen, Rohstoffe usw.) die Ware Arbeitskraft, deren Besonderheit darin besteht, mehr Wert erzeugen zu können, als sie zu ihrer eigenen Reproduktion benötigt. Marx nennt die Arbeitskraft daher auch den variablen Teil des Kapitals. Das Mehrprodukt, das in der über die notwendige Arbeitszeit hinausgehenden Arbeitszeit produziert wird, enthält den Mehrwert und wird, wenn der Verkauf der Ware gelingt, vom Kapitalisten als Profit angeeignet: als Geldsumme, die größer ist als die zu Beginn des Prozesses eingesetzte. Ausbeutung stellt dabei keine Verletzung des Gleichheits-Prinzips dar, weder der Gleichheit der Individuen als Subjekte noch der Wert-Gleichheit des Tausches. Die Lohnabhängigen erhalten mit dem Lohn das Äquivalent für die Reproduktionskosten ihrer Arbeitskraft. Die verausgabte Mehrarbeit ist Eigentum des Kapitalisten, der für die Anwendung der Arbeitskraft bezahlt hat (vgl. ebd.: 161-225). Der Profit muss nach Abzug unproduktiver Kosten (etwa des Kapitalistenkonsums) reinvestiert werden, wenn das jeweilige Kapital dauerhaft als Kapital fungieren will. Wird der Profit anderweitig verausgabt, hört das Geld auf, Kapital zu sein. Wird ein zu geringer Teil des Profits als Kapital akkumuliert, droht das Kapital den Anschluss an die Konkurrenz zu verlieren und vom Markt verdrängt zu werden (vgl. ebd.: 589-639). Kapitalismus, so zeigt Marx, zeichnet sich also durch einen Zwang zur Akkumulation aus und hat die Existenz der Ware Arbeitskraft zur notwendigen Voraussetzung.

Das Klassenverhältnis ist jedoch nicht nur eine systematische Voraussetzung für Kapitalakkumulation, sondern zentral für das Verständnis der Funktionsweise von Herrschaft in der ökonomischen Sphäre. Die Klasse der ArbeiterInnen ist dadurch bestimmt, dass sie über keine Mittel verfügt, um sich zu reproduzieren. Um leben zu können, benötigen ArbeiterInnen daher Waren. Um Waren kaufen zu können, müssen sie an Geld gelangen und um an Geld zu gelangen, sind sie darauf angewiesen, die einzige Ware zu verkaufen, die sie besitzen: ihre Arbeitskraft. Auf dem Arbeitsmarkt treten sich die Angehörigen der beiden Klassen, die Besitzer und die Nicht-Besitzer von Produktionsmitteln, als gleiche Subjekte gegenüber.

Was sich jedoch durch die Form der freien Subjektivität vermittelt und reproduziert – der Inhalt der Form – ist Herrschaft (vgl. Menke 2015: 272-281). Marx beschreibt die „Sphäre der Zirkulation“ daher sarkastisch als

„ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z.B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine. Bentham! Denn jedem von den beiden ist es nur um sich zu tun“ (Marx 2007: 189f.).

Der Inhalt der Form ist Herrschaft, weil die Klassen strukturell über ungleiche Machtpositionen verfügen. Die Angehörigen der Arbeiterklasse stehen unter dem strukturellen Zwang, ihre Arbeitskraft verkaufen zu müssen. Sie können zwar *prinzipiell* frei wählen, welche Form von Arbeitskraft sie ausbilden und wie, wo, wann und an wen sie ihre Arbeitskraft verkaufen – *dass* sie ihre Arbeitskraft verkaufen müssen, ist jedoch durch das Klassenverhältnis gesetzt. Der Zwang, die eigene Arbeitskraft verkaufen zu müssen, wirkt sich zudem auch auf die freie Wahl des *wo*, *wie*, *wann* und *an wen* aus und macht diese *real* zu einer nur eingeschränkt freien Wahl bis hin zu dem extremen Fall, in dem eigentlich keine Wahl mehr bleibt und man die Arbeit nehmen muss, die man kriegen kann. Der tatsächliche Grad an Wahlfreiheit ist nur empirisch festzustellen und hängt von vielen Faktoren ab wie Qualifikation, Marktlage, soziale Netzwerke oder Verhandlungsgeschick. Was aus der Perspektive des Rechts als Vereinbarung zwischen freien Subjekten erscheint, ist durch die ökonomischen Positionen bestimmt. Oder mit Marx: „Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben“ (ebd.: 99). Dass es so „erscheint“ soll an dieser Stelle nicht bedeuten, dass es sich bei der Gleichheit und Freiheit der Rechtssubjekte um eine Illusion oder ideologische Täuschung handelt, die die Realität der Herrschaft bloß verschleiert. Die gleiche Freiheit der Subjekte ist genauso real wie das durch diese gleiche Freiheit hergestellte Herrschaftsverhältnis (vgl. Menke 2015: 276f.). Ökonomische Herrschaft bestimmt jedoch nicht nur den Akt des Verkaufs von Arbeitskraft, sondern auch die Arbeit selbst, die in hierarchischen betrieblichen Strukturen verrichtet wird. Zudem steht ein nicht geringer Teil der Ausbildungs- und Freizeit derjenigen, die keine Produktionsmittel besitzen,

unter dem Druck, eine verkäufliche Arbeitskraft auszubilden, zu erhalten, zu verbessern und zu regenerieren.

Ökonomische Herrschaft lässt sich jedoch nicht auf das Klassenverhältnis reduzieren. Sie lässt sich nicht als Klassenherrschaft in dem Sinne verstehen, dass die Klasse der Kapitalisten der Arbeiterklasse ihren Willen aufzwingt. Denn auch die Vertreter des Kapitals handeln nicht autonom, sondern als „Charaktermasken“ (Marx 2007: 100) – der Imperativ, Kapital zu akkumulieren, ist durch die ökonomische Struktur vorgegeben. Es ist dieser Imperativ, der sowohl die Eigentümer und Funktionäre des Kapitals unter Handlungsdruck setzt, als auch, in vermittelter und übersetzter Form, das Herrschaftsverhältnis zwischen den Kapitalrepräsentanten und den Lohnabhängigen auf dem Arbeitsmarkt und im Betrieb bestimmt. Dieser Zwang ist strukturell und anonym: er folgt keinem Interesse und keiner Intention, sondern entsteht aus der Form der bürgerlichen Ökonomie selbst. Die Ökonomie produziert, wie Max Weber (2005: 563) formuliert,

„aus sich heraus eine Zwangslage – und zwar diese prinzipiell unterschiedslos gegen Arbeiter wie Unternehmer, Produzenten wie Konsumenten – in der ganz unpersönlichen Form der Unvermeidbarkeit, sich den rein ökonomischen »Gesetzen« des Marktkampfs anzupassen, bei Strafe des (mindestens relativen) Verlustes an ökonomischer Macht, unter Umständen von ökonomischer Existenzmöglichkeit überhaupt.“

4.2.2 Herrschaft der Normen

Die zweite Gestalt von Herrschaft lässt sich als *Herrschaft der Normen* bezeichnen. Sie äußert sich zum einen in der Anforderung, bestimmten Normen entsprechen zu müssen, sowohl was das Handeln (Handlungsnormen), als auch, was die eigene Identität betrifft (Identitätsnormen). Zum anderen sind es Normen- und Rollensysteme, die die InhaberInnen bestimmter sozialer Positionen mit unterschiedlichen Machtressourcen und mit Macht über andere ausstatten und auf diese Weise Herrschaftsverhältnisse konstituieren.

Für die spätere Argumentation sind die Normen, die mit der Figur des bürgerlichen Subjekts verbunden sind, besonders relevant. Um ein Subjekt bürgerlicher Freiheit sein zu können, muss das Individuum bestimmte Voraussetzungen erfüllen: es muss auf eine bestimmte Art und Weise sein. Die Gleichheit der Subjekte ist nicht nur eine normative Fiktion, die vom Recht ausgeht, sondern impliziert auch real eine Reihe von allgemeinen Eigenschaften, die ausgebildet werden müssen, um als Subjekt handeln zu können. Darunter sind vor allem

grundlegende kognitive und praktische Fähigkeiten wie rationales, kalkulierendes, langfristiges Denken, Selbstdisziplin, Affektkontrolle, Beachtung von Körper- und Reinlichkeitsnormen, Grundfertigkeiten wie Lesen, Schreiben und Rechnen und ein bestimmtes Allgemeinwissen. All diese Eigenschaften sind nicht als ein natürliches Vermögen gegeben; die Gleichheit hinsichtlich bestimmter Grundeigenschaften ist etwas, das sozial hergestellt werden muss. „Die soziale Ermächtigung zum Subjekt bedeutet die soziale Normalisierung des Individuums“ (Menke 2015: 293).

Ein Subjekt der Freiheit zu werden und zu bleiben ist ein Prozess, der selbst nicht auf Freiheit beruht. Vielmehr werden Individuen in Sozialisationsprozessen, die immer auch mit Zwang verbunden sind, den Normen entsprechend geformt. Michel Foucault hat diese Prozesse der Herstellung von Subjekten als Prozesse der Normalisierung und Disziplinierung beschrieben. Was von der bürgerlichen Ideologie als das Innerste des Menschen ausgegeben wird, die Subjektivität, der Geist, die Identität oder die Seele, ist das historische Produkt äußerer Kräfte.

„Der Mensch, von dem man zu uns spricht [...], ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung [...]. Eine »Seele« wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt. Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers“ (Foucault 1994: 42).

Die disziplinierenden und normalisierenden Institutionen der modernen bürgerlichen Gesellschaft wirken, so Foucaults Grundannahme, nicht nur destruktiv und repressiv auf die Einzelnen ein, sondern zielen produktiv auf die Herstellung (Familie, Schule, Universität) oder Wiederherstellung (Krankenhaus, Psychiatrie, Gefängnis) der Eigenschaften, die die Bedingung dafür darstellen, Subjekt sein zu können. Es geht ihnen darum, „nutzbringende Individuen [zu] fabrizieren“ (ebd.: 271) und die „mögliche Nützlichkeit von Individuen [zu] vergrößern“ (ebd.: S. 270).

Die Subjektivitäts-Normen sind allgemein und zugleich partikular. Allgemein, da sie die Voraussetzung für den Zugang zu den gesellschaftlich dominanten ökonomischen, rechtlichen und politischen Handlungsfeldern darstellen; partikular, weil sie systematisch Gruppen ausschließen, die als Abweichungen vom Subjekt oder als dessen Gegensatz definiert werden. Letzteres prägt die Struktur des bürgerlichen Geschlechterverhältnisses. Die Position des Subjekts ist geschlechtlich codiert: die Anforderungen, die von der Form des Subjekts aus-

gehen, sind identisch mit den Normen der Männlichkeit. Historisch waren es zunächst wohlhabende, steuerzahlende Männer, die die bürgerlichen Rechte erkämpften und den Status des Rechtssubjekts einnahmen. Frauen wurden hingegen zunächst von der vollen Rechtssubjektivität ausgeschlossen (vgl. Maihofer 2001). Im Laufe der historischen Entwicklung fordern und erhalten Frauen in den westlich-demokratischen Gesellschaften nach und nach die volle, also gleiche Rechtssubjektivität. Das ändert jedoch nichts daran, dass das Verhältnis von Weiblichkeit und Subjektform bis heute widersprüchlich ist. Denn Weiblichkeit wurde und wird noch immer als dichotomer Gegensatz zu Männlichkeit und damit als das Andere der männlich codierten Subjektivität konstruiert (vgl. Hausen 1976): Männlichkeit und Subjektivität sind mit Autonomie, Rationalität und Affektkontrolle verbunden, Weiblichkeit mit Fürsorge für andere, Irrationalität, Affektivität (vgl. Eckes 2004: 179f.). Zugleich mussten Frauen immer auch als Subjekte handeln, wenngleich sie das über lange Zeit und in vielen Bereichen nur in eingeschränkter Weise tun konnten. In der Gegenwart stehen Frauen vor der Anforderung, die Subjekt-Normen vollständig zu erfüllen, bleiben aber zugleich mit der Position der Weiblichkeit identifiziert und damit für Empathie, Liebe, Reproduktions- und Sorgearbeit zuständig, die die gesellschaftlich abgewerteten und invisibilisierten Voraussetzungen für die Reproduktion (männlicher) Subjektivität darstellen. Männer sollen Subjekte sein, Frauen nur zum Teil: sie unterliegen einer *doppelten Vergesellschaftung* (vgl. Becker-Schmidt 1987, 2004). Darin liegt der zentrale Grund für die bis heute bestehenden Ungleichheiten im Geschlechterverhältnis.

Die beiden Gestalten von Herrschaft, die ich unterschieden habe, die ökonomische und die von den Normen ausgehende, überkreuzen sich und bedingen sich wechselseitig. Die Subjekt-Norm, aber auch die feldspezifischen Handlungsnormen sind konstitutiv für den ökonomischen Prozess: Warenproduktion und -tausch sind in normative Regelsysteme eingebettet und angewiesen auf zu Subjekten normalisierte Individuen. Zugleich erzeugt der oben erläuterte strukturelle Primat des Ökonomischen und die von ihm ausgehende Dynamik den beständigen Druck, die normativen Regelsysteme in den verschiedenen gesellschaftlichen Feldern so zu gestalten, dass sie der ökonomischen Logik nicht entgegenstehen. Beide hier unterschiedenen Gestalten von Herrschaft sind Ausdruck des im Ganzen heteronomen Charakters der bürgerlichen Gesellschaft. Diese Heteronomie resultiert aus dem, was Marx als „Naturwüchsigkeit“ bezeichnet hat – der Tatsache, dass zwar in vielen zentralen Feldern der bürgerlichen Gesellschaft wie der Politik, dem Recht und der Wissenschaft reflexive Strukturen institutionalisiert wurden, andere Bereiche wie die kapitalistische Warenökonomie und das

Geschlechterverhältnis jedoch von nicht reflektierten strukturellen Voraussetzungen und „blinden“ Mechanismen bestimmt sind. Ein anderer Ausdruck für das, was Marx mit der Metapher der „Naturwüchsigkeit“ zu fassen versucht, wäre unpersönliche oder anonyme Herrschaft (vgl. Elbe et al. 2012; Elbe 2015; Heinrich 2012). Der Begriff der Herrschaft wird hier erweitert: er meint nicht nur, wie etwa bei Max Weber (2005: 38), ein asymmetrisches Willensverhältnis zwischen mindestens zwei Personen, sondern einen dynamischen Zwang, der von verselbstständigten gesellschaftlichen Strukturen auf die Menschen ausgeübt wird, die sie in ihrem Handeln bewusstlos reproduzieren.

„Hier werden alle Akteure einem, zwar von ihnen selbst hervorgebrachten, aber ihrer Kontrolle entglittenen, sozialen Zusammenhang unterworfen, der ihnen – wenn auch durchaus in sehr unterschiedlicher Weise – schadet, ihre Autonomie negiert und real mögliche Formen individueller und kollektiver Handlungsfähigkeit beschneidet“ (Elbe 2015: 8).

4.2.3 Der innere Konflikt des Subjekts

Alle Individuen sollen und müssen in der bürgerlichen Gesellschaft Subjekte sein, wenn auch in geschlechtsspezifischer Art und Weise. Subjekt zu sein bedeutet, ein Selbstverhältnis in sich zu errichten und Fähigkeiten wie abstraktes und kalkulierendes Denken und Affektkontrolle auszubilden. Frauen sollen darüber hinaus Fähigkeiten wie Emotionalität, Empathie und Fürsorglichkeit ausbilden, die aus der Form der bürgerlichen Subjektivität herausfallen, zugleich aber Voraussetzungen ihrer Reproduktion darstellen.

Um als Subjekte handeln zu können, muss ein Individuum Anforderungen aus zwei Richtungen erfüllen: zum einen muss es die allgemeinen und spezifischen Handlungs- und Identitätsnormen lernen und verinnerlichen. Zum anderen muss es in einer sozialen Welt, die durch ständigen Wandel und unterschiedliche, zum Teil widersprüchliche Anforderungen geprägt ist, selbstständig und rational agieren und reagieren können. Beides erfordert Selbstbeherrschung, die eine Spaltung und einen andauernden Konflikt im Inneren des Individuums erzeugt. Menschen sind als Teil der Natur Triebwesen mit körperlichen und affektiven Bedürfnissen und Impulsen, die sie, um soziale Wesen sein zu können, zu kontrollieren lernen müssen. Das gilt zunächst einmal für alle Formen von Sozialität. Die Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft besteht darin, dass die Vergesellschaftung als Subjekt die Ausdifferenzierung einer autonomen realitätsprüfenden Instanz und die einer ebenso autonomen normativen

Instanz erfordert. In der Sprache der psychoanalytischen Subjekttheorie lässt sich diese Aufspaltung des vergesellschafteten Naturwesens Mensch als triadische Struktur von Es, Ich und Über-Ich beschreiben (vgl. Freud 2010: 251-295). Das Es repräsentiert die beherrschte innere Natur des Menschen, aktuelle und frühere, inzwischen verdrängte Triebwünsche, das Ich ist die Instanz, die den Bezug zur Außenwelt organisiert und das Über-Ich steht für die verinnerlichten und damit zum Teil unbewussten gesellschaftlichen Handlungs- und Identitätsnormen, die dem Individuum sagen, wie es handeln soll und wer es sein möchte.

Wie bereits ausgeführt, verlangt die strukturell männliche Identitätsnorm vom Individuum, die Eigenschaften von Subjektivität auszubilden: das Individuum soll stark, kontrolliert, selbstdiszipliniert, rational, autonom usw. sein. Die Ausbildung und Reproduktion dieser Eigenschaften fällt in die Eigenverantwortung des Individuums, welches die eigene Identität und das Subjekt-Ideal, von dessen Verwirklichung sein gesellschaftlicher Erfolg und im Extremfall sein Überleben abhängt, übermäßig libidinös besetzen muss. Nach Adorno ist Narzissmus daher ein Grundzug der Psychodynamik in der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. Eichler 2013: 104-110; Weyand 2001: 134-139). Die Libido, die sich auf das eigene Selbst, dann auf den engeren Familien- und Freundeskreis konzentriert, wird von anderen Sozialbeziehungen abgezogen. Das Resultat nennt Adorno die „bürgerliche Kälte“ (vgl. etwa Adorno 2003a: 356).

Eine weitere Anforderung an das Individuum besteht darin, sich das Wissen anzueignen, das es benötigt, um in der zunehmend komplexer werdenden Welt der bürgerlichen Gesellschaft und insbesondere im Bereich des Ökonomischen, wo es als Kapitaleigner Kapital zu verwerten, als Lohnabhängiger seine Arbeitskraft verausgaben muss, handeln zu können. Bei diesem Wissen handelt es sich vorwiegend um Spezialwissen, das zur Erfüllung einer bestimmten sozialen Position und der damit verbundenen Tätigkeiten notwendig ist.²⁸ Spezialwissen hat einen instrumentellen Charakter. Es ist darauf ausgerichtet, spezielle Zwecke zu erfüllen, nicht darauf, diese Zwecke selbst oder den größeren gesellschaftlichen Zusammenhang, in den sie eingebunden sind, zu reflektieren. Dieser Punkt ist wesentlich für das Verständnis der bürgerlichen Mythologie: Individuen benötigen, um als Subjekte handeln zu können, rationales Wissen für ihre spezifische soziale Position, sie benötigen jedoch kein rationales Wissen über das gesellschaftliche Ganze. Die gesellschaftliche Totalität ist nicht symbolisiert.

²⁸ Auch bei dem Wissen, das für die weiblich kodierten Reproduktionstätigkeiten nötig ist, handelt es sich um Spezialwissen, auch wenn es lange Zeit nicht in systematischer Form aufbereitet und weitergegeben wurde; das ändert sich im Zuge der gegenwärtigen Professionalisierung und Verstaatlichung der Sorgearbeit.

Die Frage, wie Gesellschaft funktioniert, wird dann einerseits den Sozialwissenschaften überantwortet, andererseits zum Gegenstand privater Meinungen.

Das Individuum, das als Subjekt agiert, steht jederzeit in Gefahr, an der gesellschaftlichen Realität zu scheitern. Insbesondere die durch anonyme Marktbewegungen und Verwertungsprozesse gekennzeichnete ökonomische Sphäre stellt eine Quelle der Verunsicherung dar. Es ist undurchsichtig, wie sich Löhne und Preise entwickeln, wie der eigene Betrieb auf Veränderungen am Markt reagiert, ob und wie sich Arbeitsanforderungen verändern und wie lange der eigene Arbeitsplatz noch sicher ist. Die immer drohende Möglichkeit, an der sozialen und insbesondere der ökonomischen Realität zu scheitern und die Ahnung, dass Wissen, Selbstdisziplin und das Befolgen der Normen nicht ausreichen könnten, um gesellschaftlichen Erfolg oder zumindest das eigene Überleben sicherzustellen, erzeugt für alle Individuen, die als bürgerliche Subjekte agieren (müssen), einen strukturellen Konflikt.

Sie müssen einerseits den Handlungs- und Identitätsnormen folgen und dazu ihre innere Natur beherrschen, was bedeutet, dass Triebwünsche und Selbstanteile, die diesen Normen nicht entsprechen, abgespalten und verdrängt werden müssen. Die verdrängten Triebwünsche, die etwa sexueller oder aggressiver Natur sein können, verschwinden jedoch nicht einfach, sondern, so eine Grundeinsicht der Psychoanalyse, wirken im Unbewussten weiter und suchen sich alternative Ausdrucksmöglichkeiten (vgl. Freud 2002, 2010: 251-295). So müssen die inneren Triebimpulse beständig mit den äußeren, zum Teil aber auch verinnerlichten Normen der Gesellschaft und mit den vielfältigen und wechselnden Ansprüchen einer komplexen, dynamischen und bisweilen undurchsichtigen und krisenhaften sozialen Realität austariert werden. In der Situation, in der das Individuum an der sozialen Realität scheitert (bestimmte Ziele nicht erreicht, Geld, Beruf, PartnerIn verliert usw.), erweist sich zudem, dass das Triebopfer umsonst erbracht wurde, was extreme Frustrations- und Aggressionsgefühle auslösen kann. Das narzisstisch besetzte Selbstbild wird enttäuscht, die idealisierte Vorstellung, als autonomes Subjekt durch Wissen, Disziplin und schlaues Kalkül die Situation kontrollieren zu können, schlägt um in die Erfahrung tiefer Ohnmacht, Scham und Angst (vgl. Eichler 2013: 105-107).

Es gibt unterschiedliche Arten, in denen der strukturelle Konflikt des bürgerlichen Subjekts auftreten und unterschiedliche (soziale und individuelle) Formen, in denen er bearbeitet und in gesellschaftsverträgliche Bahnen gelenkt werden kann. Typisch sind die Ausbildung individueller Neurosen und anderer geringfügiger psychischer Deformationen oder die Suche nach Ersatzbefriedigungen (Konsum, Sport, Drogensucht usw.). Das von Fromm (1993),

Horkheimer (1987) und Adorno (1995) theoretisch ausgearbeitete autoritäre Syndrom lässt sich als eine weitere typische Verarbeitungsweise dieses Konflikts verstehen. Das autoritäre Syndrom zeichnet sich dadurch aus, dass sich das Individuum konformistisch (d.h. kritiklos und unreflektiert) zu den Werten und Autoritäten der Eigengruppe verhält und seine Aggressionen auf Gruppen und Individuen richtet, die „außen“ oder in der sozialen Hierarchie „unten“ stehen. Dieses autoritäre Grundmuster stabilisiert den in der Form des Subjekts angelegten Konflikt des Individuums auf zwei Weisen: einerseits verspricht die konformistische Identifikation mit der Eigengruppe ein aufwertendes Selbstbild, Zugehörigkeit und Orientierung und entlastet bis zu einem gewissen Grad von autonomem Denken und Handeln, andererseits dienen die Fremdgruppen als ein Ventil für eigene Aggressionen.

Wie wir gesehen haben, ist die bürgerliche Ordnung durch einen Widerspruch von Freiheit und Herrschaft geprägt. Dieser Widerspruch korrespondiert mit einem Widerspruch von Rationalität und Irrationalität. Die heteronome Struktur der bürgerlichen Gesellschaft, die durch die „naturwüchsige“ Dynamik der kapitalistischen Warenproduktion und ihrer nicht-reflektierten Voraussetzungen bestimmt ist, ist irrational, wenn man in der Tradition von Marx und der Kritischen Theorie den Maßstab objektiver Vernunft anlegt. Im Gegensatz zu den meisten zeitgenössischen Rationalitätskonzepten, denen zufolge Rationalität nur ein Merkmal individuellen Handelns sein kann, zielt die Idee der objektiven Vernunft darauf, auch die Rationalität von Institutionen und der gesamten Struktur des sozialen Zusammenlebens zu beurteilen (Horkheimer 1990: 11-174; Eichler 2013: 40-43).

Bei Adorno und Horkheimer findet sich die Überlegung, dass die bürgerliche Gesellschaft in den Ideologien des Liberalismus und der Aufklärung selbst eine Idee ihrer objektiven Vernunft entwickelt, die sich mit ihrer Realität konfrontieren lässt (vgl. etwa Adorno 2003d: 464f.). Der Widerspruch zwischen der Idee der bürgerlichen Gesellschaft von ihren objektiven Zwecken – ihrem Sollen – und ihrer tatsächlichen Verfassung – ihrem Sein – eröffnet den Raum für Kritik. Die allgemeinste Formulierung dieses Widerspruchs bei Adorno lautet: die bürgerliche Gesellschaft ist Subjekt und zugleich Nicht-Subjekt. Subjekt ist die bürgerliche Gesellschaft, insofern sie – im Gegensatz zu vormodernen mythologischen oder religiösen Sozialformationen – ein Bewusstsein davon besitzt, dass sie aus nichts anderem als menschlicher Praxis besteht. Als ihren Zweck setzt sie die Selbsterhaltung und Entfaltung der menschlichen Gattung. Nicht-Subjekt oder Objekt ist sie, weil „auf Grund ihrer tragenden Struktur ihr die eigene Subjektivität nicht durchsichtig ist, weil sie kein Gesamtsubjekt hat“

(Adorno 2003b: 316). Der Grund dafür ist die Naturwüchsigkeit der kapitalistischen Produktionsweise und ihrer geschlechtlichen und nationalstaatlichen Voraussetzungen. Die Irrationalität der kapitalistischen Produktionsweise lässt sich an der von Marx herausgearbeiteten Verkehrung von Zweck und Mittel ausweisen: Der durch die Konkurrenz erzeugte Akkumulationszwang bedeutet, dass die Verwandlung von Geld in mehr Geld zum treibenden Motiv aller kapitalistischen AkteurInnen und vermittelt über die Geldabhängigkeit aller gesellschaftlichen Sphären schließlich zum absoluten gesellschaftlichen Zweck wird (Marx 2007: 164-169, 618f.). Der Imperativ der Verwandlung von Geld in mehr Geld ist jedoch Selbstzweck. Damit ist Produktion im Kapitalismus nicht ein Mittel zum Zweck der Selbsterhaltung der Menschen, sondern umgekehrt die Selbsterhaltung ein Mittel zum Zweck der Produktion. Kapitalistische Ökonomie ist ihrer inneren Logik nach indifferent gegenüber individuellen und kollektiven Zielsetzungen und Bedürfnissen. Das bedeutet nicht, dass in der bürgerlichen Gesellschaft keine menschlichen Bedürfnisse befriedigt und autonome Zwecke gesetzt werden können; es bedeutet aber, dass diese nur dann dauerhaft verwirklicht werden können, wenn sie mit den Anforderungen der kapitalistischen Wirtschaft und den sie einbettenden Institutionen verträglich sind. Die bürgerliche Gesellschaft ist somit eine Gesellschaft, „in der die Erhaltung der Formen und die der Einzelnen nur zufällig zusammenstimmt“ (Horkheimer/Adorno 2008: 37). Individuelle und kollektive Bedürfnisse, Zwecke, Potentiale sind „Anhängsel der Maschine“ (Marx 2007: 674). Zugleich ist, wie gezeigt, das heteronome Ganze durch die Rationalität von Individuen vermittelt. Individuen müssen, um als Subjekte handeln zu können, eine mehr oder weniger starke Zweck-Mittel-Rationalität ausbilden. Da aber viele der grundlegenden gesellschaftlichen Zwecksetzungen durch den „stumme[n] Zwang der ökonomischen Verhältnisse“ (ebd.: 765) und die tradierten normativen Forderungen und Ideale vorgegeben sind (Arbeitskraft ausbilden und arbeiten gehen, Familie gründen usw.), entsteht, so die Analyse von Adorno und Horkheimer, ein Überhang der Reflexion auf die Mittel, statt auf die (individuellen wie kollektiven) Zwecke. Horkheimer nennt diese Form der Rationalität instrumentelle Vernunft (vgl. Horkheimer 1990). Die instrumentelle Vernunft beschäftigt sich nur noch mit der Frage, wie die gesellschaftlich nahegelegten Zwecke möglichst effektiv erreicht werden können, nicht aber, was überhaupt wünschenswerte Zwecke sind, was das „gute Leben“ sein könnte und welche realen, aber unverwirklichten Möglichkeiten in der Gesellschaft und den Einzelnen angelegt sind. „Vernünftig sein heißt in ihr [der bürgerlichen Gesellschaft, L.R.] nicht, irrationale Bedingungen in Frage stellen, sondern aus ihnen das Beste machen“ (Adorno 2003c: 15).

4.3 Mythen der bürgerlichen Gesellschaft

Nach dieser knappen Skizze der bürgerlichen Gesellschaft als einer heteronomen Ordnung – einer Ordnung, die in ihren Institutionen einen „naturwüchsigen“, anonymen Zwang perpetuiert – soll es nun um die Frage nach den Mythen in der bürgerlichen Gesellschaft gehen. Die etablierten Mythentheorien helfen an dieser Stelle kaum weiter. Auch wenn einige von ihnen sich mit modernen Mythen beschäftigen, finden sich dort kaum Anhaltspunkte für eine soziologische oder gesellschaftstheoretische Behandlung des Themas. Auch Adorno und Horkheimer (2008) argumentieren in der *Dialektik der Aufklärung* auf einer sehr abstrakten geschichtsphilosophischen Ebene und geben kaum Hinweise darauf, wie sich die Spezifik der bürgerlichen Mythologie bestimmen ließe. Ich werde im Folgenden daher selbst einige Thesen und Überlegungen dazu formulieren. Sie haben notwendigerweise skizzenhaften und explorativen Charakter.

Mit Adorno und Horkheimer gehe ich von der Annahme aus, dass die moderne bürgerliche Gesellschaft ihre eigenen Mythen produziert und aktualisiert. Der Mythos ist kein archaischer Rest, sondern Bestandteil der bürgerlichen Ordnung. Er ist pseudo-archaisch: die Behauptung, von alten Zeiten und ewigen Dingen zu handeln, gehört zu seiner Wirkungsweise. Warum also gibt es Mythen in der aufgeklärten Gesellschaft? Meine These lautet, dass Mythen einen notwendigen Bestandteil der Reproduktion der anonymen Herrschaft intransparenter und verselbstständigter Strukturen darstellen, wie sie für die bürgerliche Gesellschaft kennzeichnend ist. Die basalen Herrschaftsstrukturen haben Voraussetzungen, die nicht reflektiert, und Ursprünge, die nicht erinnert werden dürfen. Ihre Notwendigkeit muss schlicht akzeptiert oder geglaubt werden. Die Mythen reproduzieren die basalen Herrschaftsstrukturen der bürgerlichen Gesellschaft, indem sie erstens eine bestimmte *Deutung* dieser Strukturen bereitstellen, zweitens zur *Identifikation* mit ihnen beitragen, und drittens ihre historische Genese sowie ihre Funktions- und Reproduktionsweise *latent* halten. Es sind daher die oben bereits skizzierten basalen Herrschaftsstrukturen, die Gegenstand von Mythenbildung werden: die kapitalistische Ökonomie, der Nationalstaat und das Geschlechterverhältnis.

Zu den zentralen *Mythen der kapitalistischen Ökonomie* zählen etwa all die Erzählungen und Wissensformen, die auf dem aufbauen, was Marx als den Fetischcharakter der ökonomischen Formen beschreibt, also die spontane Wahrnehmung, dass es sich bei Wert, Geld oder Kapital nicht um soziale Beziehungen, sondern um natürliche Eigenschaften von Dingen handelt (vgl. Marx 2007: 85-98; Marx 2008: 837-839). Die vitalistische Metapher des „Wachstums“,

die den mit Zwang und Ausbeutung einhergehenden Prozess der Kapitalakkumulation mit natürlichen Wachstumsprozessen analogisiert, wäre ein prominentes Beispiel für eine fetischistische Wahrnehmungsweise (vgl. Tomšič 2015: 5f.). Auch zu nennen wären die bis heute immer wieder variierten ökonomischen Ursprungsmythen, die den Ursprung der „Marktwirtschaft“ und alle modernen ökonomischen Kategorien in eine weit zurückliegende Vergangenheit projizieren oder aus der Natur des Menschen ableiten, wodurch die Entstehung des Kapitalismus nicht als gewaltsamer Bruch, sondern als kontinuierliche und friedliche Entwicklung erscheint. Schließlich wären alle Varianten des „homo oeconomicus“ zu nennen, die die gesellschaftlichen Funktionen des ökonomischen Subjekts mit der Natur des Menschen identifizieren.

Der zentrale *politische Mythos* der bürgerlichen Gesellschaft ist die Nation (vgl. Anderson 1988; Hobsbawm 2005). Während der moderne Staat in der Früh- und Hochphase der bürgerlichen Revolution zunächst vertragstheoretisch als Produkt der vernünftigen Übereinkunft von Subjekten verstanden und legitimiert wird, wird er später durch den Nationalismus mythisiert. Im Nationalismus wird die Notwendigkeit des Staates als politischer Einheit aus der vorpolitischen Einheit des Volkes begründet, das als historisch gewachsene Kultur- und Abstammungsgemeinschaft vorgestellt wird (Hobsbawm 2005: 11-58). Die gleich noch ausführlicher zu behandelnden rassistischen Krisen-Mythen bauen auf diesen Vorstellungen nationaler Gemeinschaft auf (vgl. Marz 2020: 71-79).

Schließlich spielen *Geschlechtermythen* eine zentrale Rolle in der Herrschaftsordnung der bürgerlichen Gesellschaft. Die Geschlechtermythen sind, wie das Geschlechterverhältnis, das sie mitkonstituieren, patriarchal. Autonomie, instrumentelle Rationalität, abstrahierendes Denken, Trieb- und Affektkontrolle, Stärke und Durchsetzungskraft gelten als positive Eigenschaften und werden dem männlichen Geschlecht zugeordnet. Fürsorglichkeit, Bezogenheit, Empathie, Emotionalität, Schwäche werden hingegen als Merkmale von Weiblichkeit definiert und abgewertet. Männlichkeit und Weiblichkeit werden als dichotome Kategorien der Natur gedacht. Zugleich wird eine fundamentale Asymmetrie der Geschlechter dadurch hergestellt, dass Weiblichkeit in besonderer Weise mit Natur identifiziert wird, während sich Männlichkeit über den Geist definiert und oftmals nicht als ein spezifisches Geschlecht, sondern als geschlechtsneutrales Allgemeines auftritt. Entsprechend ist die Tendenz, Weiblichkeit zu mythologisieren, deutlich stärker ausgeprägt, wie sich an der anhaltenden Konjunktur von kunst- und kulturhistorischen Topoi wie der „rätselhaften Frau“ und der Idee des „ewig

Weiblichen“ ablesen lässt (vgl. Beauvoir 2009: 190-329; Rohde-Dachser 1992: 96-125 und 237-241).

In allen drei Bereichen zeigt sich der *idealistische Wesenszug* des mythologischen Denkens darin, dass die Kategorien des Reichtums, des Volkes und der Geschlechter als überzeitliche ideelle Substanzen oder Prinzipien gefasst werden, die sich in unterschiedlicher Weise in konkreten Gestalten materialisieren. So gelten alle konkreten historischen Gestalten des Reichtums als Produkt von Kapital und Arbeit, die Geschichte eines Staates als Ausdruck des kollektiven Wollens und Handelns eines Volkes und das konkrete Verhalten von Männern und Frauen als Ausdruck ihrer geschlechtlichen Natur.²⁹ Der *pseudo-archaische Charakter* der Inhalte gehört wesentlich zur Funktionsweise des Mythos. Die bürgerliche Gesellschaft produziert Mythen, welche die gesellschaftlichen Strukturen mit ewigen, geistigen Substanzen identifizieren, und „vergisst“ die Produktion. So gehört es zur Kernbehauptung nationalistischer Mythen, dass es die nationale Gemeinschaft schon seit Jahrhunderten, wenn nicht Jahrtausenden geben soll. Auch die modernen Geschlechtermythen behaupten, dass das, was sie unter Männlichkeit und Weiblichkeit verstehen, der ewigen Natur der Geschlechter entspricht. Beides ist falsch: Die Idee der Nation und die dichotome Geschlechterkonstruktion sind keine 300 Jahre alt (zur Nation vgl. Hobsbawm 2005: 13; zum Geschlechterverhältnis vgl. Honegger 1991; Maihofer 2001).

Wie funktionieren die Mythen unter den Bedingungen der aufgeklärten bürgerlichen Gesellschaft? Warum sind sie so persistent? Die allgemeinen Herrschaftsstrukturen prägen tagtäglich das Denken und Handeln der Individuen. Gerade weil der von diesen Verhältnissen ausgehende „stumme Zwang“ (Marx) zu den unhintergehbaren Voraussetzungen des tagtäglichen Handelns gehört, besteht ein großer Druck, diese Strukturen als Gegebenheiten hinzunehmen und keine Fragen über ihre Beschaffenheit und Legitimität aufkommen zu lassen. Die allermeisten Individuen müssen tagtäglich arbeiten, kalkulierend mit Geld umgehen und sich in Konkurrenzverhältnissen bewegen; sie leben in einer nationalstaatlichen Ordnung und sind Teilnehmer einer nationalen medialen Öffentlichkeit; und sie werden als Männer oder Frauen identifiziert und mit den entsprechenden Identitäts- und Handlungsnormen konfron-

²⁹ Die feststellbaren Gemeinsamkeiten der verschiedenen mythologischen Komplexe sollten jedoch nicht zu vorschnellen Verallgemeinerungen und Analogiebildungen verleiten. Meine Vermutung ist, dass das mythologische Wissen und die mythologischen Effekte auf die Wahrnehmung, das Handeln und die Identitäten in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen auf unterschiedliche Weise zustande kommen. Die ökonomischen Fetischismen entstehen auf andere Weise als die mythologische Vorstellung von Geschlecht.

tiert. Die modernen Mythen bieten an, diese Strukturen als die unumstößlichen und zwingenden Entitäten zu verstehen, als die sie im täglichen Leben ohnehin erfahren werden. Sie sind daher auch keine phantastischen oder weltfremden Erzählungen, als die uns die vormodernen Mythen heute erscheinen, sondern gehen vom Alltäglichen und Naheliegenden aus und bilden eine Grundsicht der lebensweltlichen Sinnstrukturen. Die Formulierung, mit der Marx die ökonomischen Fetischismen charakterisiert, lässt sich für alle modernen Mythen verallgemeinern: sie bilden eine „Religion des Alltagslebens“ (Marx 2008: 838).

Dass die mythologische Verkleidung der Herrschaftsstrukturen kaum kritisch hinterfragt wird, dürfte zum einen mit der schlichten Tatsache zusammenhängen, dass den meisten Menschen wenig Zeit und Raum für freie Reflexion zur Verfügung steht. Die vordringliche praktische Anforderung der materiellen Reproduktion des eigenen Lebens, bei der Mehrheit durch Lohnarbeit und in der Familie, beansprucht den größten Teil der Zeit und Energie. Die Ausübung eines Berufs und die Bewältigung der alltäglichen Lebensführung erfordert instrumentelles Wissen, keine kritische Reflexion über gesellschaftliche Herrschaftsstrukturen. Zum anderen dürfte die Attraktivität und Persistenz der Mythen damit zusammenhängen, dass die heteronomen Strukturen, die für die Einzelnen Anstrengung, Frustration und Leid bedeuten, zugleich die Grundlage ihrer Identität – ihres Selbstbildes und Selbstwertgefühls – bilden. Identität ist das Resultat von Verinnerlichungsprozessen. In der individuellen Identität wird der oben dargestellte Grundkonflikt zwischen Triebwünschen, Normen und aktuellen Anforderungen der gesellschaftlichen Umwelt in je unterschiedlicher Weise vermittelt und stabilisiert. In dem Maße, wie die eigene Identität an die herrschenden Strukturen geknüpft ist, ist der Gedanke an kritische Reflexion nicht nur nicht naheliegend, sondern muss aktiv verdrängt werden.

Die Frage, wie sich das irrationale, nicht-reflexive mythologische Denken zu Rationalität und Wissen verhält, scheint mir zentral für das Verständnis des Mythos zu sein, ist aber so weitreichend, dass ich mich auf einige Anmerkungen beschränken werde. Sinnvoll scheint mir, insbesondere das Verhältnis von Mythos und Ideologie kurz zu diskutieren. In einigen Beiträgen zur sozialwissenschaftlichen Debatte wird der Rechtspopulismus als Ideologie beschrieben. Die knappe vergleichende Diskussion beider Begriffe soll dazu beitragen, sie jeweils näher zu bestimmen und deutlich zu machen, warum es meines Erachtens sinnvoller ist, das rechtspopulistische Weltbild als mythologisch und nicht als ideologisch zu verstehen. Wissen lässt sich als eine wahre und rational gerechtfertigte Repräsentation der Realität verstehen (vgl. Ernst 2012). Der Begriff der Ideologie hingegen meint schon in seinen frühesten

Varianten eine falsche oder verzerrende Repräsentation der Realität im Dienste der Rechtfertigung von partikularen Interessen oder Herrschaftsverhältnissen (Eagleton 2000: 77-109; Lenk 1972). Später wurde die Einsicht, dass jedes Wissen sozial hervorgebracht und daher in einer bestimmten sozialen Position verortet ist, von der Wissenssoziologie und anderen sozial- und kulturwissenschaftlichen Strömungen aufgegriffen und dabei oftmals von ihren gesellschafts- und erkenntniskritischen Implikationen gelöst. Seitdem lassen sich zwei typische Verwendungsweisen des Ideologiebegriffs unterscheiden: eine, die es um die Kritik falscher Repräsentationen der Realität geht und die Ideologie von Wahrheit unterscheidet, und eine „neutrale“, für die im Grunde jedes Wissen oder Weltbild ideologisch ist in dem Sinne, dass es sozial hergestellt wurde und nur partikulare oder relative Gültigkeit besitzt (vgl. Mannheim 1995: 49-94; Lenk 1972: 199-304).

Wenn ich im Folgenden von Ideologie spreche, recurriere ich auf den engeren, kritischen Begriff. Ideologie ist eine falsche Repräsentation der gesellschaftlichen Realität, die diese Realität legitimiert. Auch in diesem Fall gibt es keine strikte Trennung von Ideologie und Wissen. Im Gegenteil: Ideologie zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie häufig in der Form von (wissenschaftlichem) Wissen auftritt. Ideologie vereint einen rationalen Realitätsbezug mit einem legitimierenden Effekt, den sie im Modus eines rationalen Diskurses hervorbringt: sie argumentiert, begründet, bewertet, leitet aus Prinzipien ab, systematisiert, erbringt empirische Belege und logische Beweise. Dadurch unterscheidet sich Ideologie von einer einfachen Lüge oder Illusion: sie ist nicht einfach nur unwahr, sondern eine „Verschränkung des Wahren und Unwahren“ (Adorno 2003d: 465). Ideologie ist das Symptom von Herrschaftsverhältnissen, die auf Rationalität und Freiheit beruhen. Herrschaftsverhältnisse, also Verhältnisse, in denen Menschen unter Menschen *leiden*, müssen legitimiert werden. Weil in der aufgeklärten Gesellschaft aber die tradierte religiöse Legitimität entfällt, rechtfertigt sich die Herrschaft rational und durch wissenschaftliche Methoden. Mythen werden im Gegensatz zu Ideologien (oder zu Wissen) immer schon gewusst. Ihre Geltung hat die Form der Evidenz: sie müssen nicht begründet werden, sondern verstehen sich von selbst. Ideologien legitimieren Realität, indem sie sie rationalisieren, nach Konsistenz und empirischer Überzeugungskraft streben. Mythen beziehen sich ebenfalls auf die Realität, nehmen aber nicht die Form eines konsistenten Systems an. Zwar gibt es in den Mythen typische und wiederkehrende Muster, Motive, Aussagen, allerdings weisen sie nur eine geringe innere Kohärenz auf. Weder die inneren Widersprüche, noch die Widersprüche zwischen Aussage und empirischer Realität stellen jedoch ein Problem für ihre Funktionsweise dar.

Es ist nicht möglich, Mythos und Ideologie bestimmten Inhalten zuzuordnen. Beide stellen unterschiedliche symbolische Formen dar und können sich prinzipiell auf alle Inhalte beziehen. Dennoch lässt sich feststellen, dass es, wie ich oben argumentiert habe, vor allem die basalen Herrschaftsstrukturen der bürgerlichen Gesellschaft sind, die Gegenstand von Mythenbildung werden. Institutionen, Praktiken oder Überzeugungen, die weniger basalen und allgemeinen Charakter haben und als kontingent und wandelbar wahrgenommen werden, sind eher geeignet, Gegenstand von Ideologien zu werden. Ideologie kommt zum Einsatz, wenn ein Bewusstsein alternativer Möglichkeiten vorhanden ist und die Entscheidungen für oder gegen eine Institution entsprechend begründungspflichtig sind. Ein gutes Beispiel, um diese Überlegung zu illustrieren, sind politische Ideologien wie Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus/Sozialdemokratie, die für jeweils unterschiedliche Grundausrichtungen des politischen Handelns stehen. Weil es ein allgemeines Bewusstsein davon gibt, dass unterschiedliche politische Handlungsoptionen existieren, dass also jedes Problem konservativ, liberal oder sozialdemokratisch aufgefasst und bearbeitet werden kann, müssen die VertreterInnen der jeweiligen Richtung im Modus der Ideologie argumentieren, warum ihre Herangehensweise die beste und das dahinterstehende politische Grundprinzip oder Hauptziel (Gerechtigkeit, Freiheit, Sicherheit usw.) das wünschenswerteste ist. Dass in der deutschen Politik der Wille des deutschen Volkes zum Ausdruck kommen sollte, ist hingegen eine mythologisch grundierte Aussage, die selbstverständlich ist und nicht zum Gegenstand von Diskussionen werden muss.

Um Missverständnissen vorzubeugen, sollten zwei Punkte klargestellt werden. Erstens: Das eben Ausgeführte bedeutet nicht, dass die Mythen einen allumfassenden und undurchdringlichen Schleier bilden, der Erkenntnis, Kritik und Veränderung prinzipiell unmöglich macht. Im Gegenteil, die Mythen der bürgerlichen Gesellschaft wurden im Laufe ihrer Geschichte immer wieder aus wissenschaftlicher und politischer Richtung analysiert, kritisiert und dekonstruiert. Immer wieder haben sich Einzelne und ganze politische Strömungen (wie etwa der Feminismus, die antirassistischen und antikolonialen Bewegungen usw.) an den Mythen abgearbeitet und die Kritik nationalistischer, ökonomischer und Geschlechtermythen füllt Regale. Es gehört jedoch zum eben dargestellten Wesen der Mythen, dass ihnen diese Kritik nur wenig anhaben konnte. Die Mythen bleiben bestehen und entstehen immer wieder neu, wobei es sich dann oft um Variationen der tradierten Muster handelt. Eine Ideologie kann grundsätzlich entlarvt und widerlegt werden, Mythen hingegen sind weitgehend resistent.

Weil sie nicht auf einer rationalen Grundlage stehen, kann ihnen rationale Kritik nichts anhaben. Diejenigen, die an sie glauben wollen, glauben an sie – auch wider besseren Wissens. Eine zweite Klarstellung: die idealtypische Gegenüberstellung von Ideologien und Mythen ist real weit weniger strikt. Einerseits gibt es Versuche, Mythen zu ideologisieren, also mit Argumenten und Belegen zu unterfüttern. Bekanntermaßen verstand sich der Rassismus die längste Zeit seiner Geschichte als Wissenschaft und die verschiedensten Wissenschaftsdisziplinen waren daran beteiligt, das patriarchale Wissen über die Frau zu produzieren. Doch bei all dem handelt es sich um Rationalisierungen: um die nachträgliche Begründung und Systematisierung von etwas, das man auch ohne wissenschaftliche Forschung schon wusste. Zum anderen (re)produzieren auch diejenigen, die tatsächlich von einem primär wissenschaftlichen oder politischen Interesse ausgehen, immer wieder mythologische Muster, nicht zuletzt, weil die Mythen auch bei den im engeren Sinne wissenschaftlich Motivierten eine unhinterfragte basale Sinnstruktur bilden, die im Hintergrund wirkt. Ideologien bauen auf Mythen auf. Aus ihnen stammen die unhinterfragten Grundannahmen, die metatheoretischen Strukturen und impliziten Ontologien, auf denen politische oder wissenschaftliche Ideologien ihre Systeme aus Begriffen und Begründungen errichten.³⁰

4.4 Mythos und Krise

Bevor ich im nächsten Kapitel, aufbauend auf der im dritten Kapitel geleisteten Rekonstruktion, den diskursiven Kern des Rechtspopulismus, also die Trias von *Eigenem*, *Fremden* und *Elite*, als mythologische Form der Krisendeutung und Krisenverarbeitung analysiere, möchte ich zunächst einige vorbereitende, allgemeine Überlegungen zum Zusammenhang von Krise und Mythos in der bürgerlichen Gesellschaft anstellen. Ich habe argumentiert, dass die mythologischen Deutungsmuster in der bürgerlichen Gesellschaft sich vor allem auf die basalen gesellschaftlichen Strukturen beziehen, bei denen es sich, wie ich zu zeigen versucht habe, um heteronome Strukturen handelt. Die Mythen tragen entscheidend zu ihrer Reproduktion bei, indem sie sie als invariante Substanzen deuten. Sie sind also konstitutiv für die heteronomen Strukturen. Daraus ergibt sich, dass Mythen an Relevanz gewinnen, wenn die basalen Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft in eine Krise geraten. Meine zentrale These lautet, dass der Kern des Rechtspopulismus aus mythologischen Formen besteht, in denen die Krise

³⁰ Griffin (1991: 27f.) spricht etwa von einem mythischen Kern politischer Ideologien.

der bürgerlichen Gesellschaft gedeutet und verarbeitet wird. Die rechtspopulistischen Mythen sind Krisenmythen.

Nach Cassirer (2016) kann bereits bei vormodernen Sozialformationen von einem Zusammenhang zwischen Mythen und krisenhaften Ausnahmesituationen ausgegangen werden. Auch in diesen Sozialformationen, die gänzlich vom mythischen Denken beherrscht sind, ist es nicht immer in gleicher Weise und gleicher Stärke wirksam. Es erreicht seine volle Wirksamkeit, wenn der Mensch einer „ungewöhnlichen und gefährlichen Situation begegnen muß“ (Cassirer 2016: 361) oder „einer Aufgabe gegenübersteht, die über seine natürlichen Kräfte weit hinauszugehen scheint“ (ebd.: 362). Gerade wenn Probleme und Widersprüche auftreten, die mit Wissen und technischen Mitteln nicht gelöst werden können, wird auf Mythen zurückgegriffen. Der Zusammenhang von Mythos und Krise gilt nach Cassirer ebenso für moderne politische Mythen: In den „kritischen Augenblicken des sozialen Lebens des Menschen sind die rationalen Kräfte, die dem Wiedererwachen der alten mythischen Vorstellungen Widerstand leisten, ihrer selbst nicht mehr sicher“ (ebd.: 364). Gerade

„[i]n verzweifelten Lagen will der Mensch immer Zuflucht zu verzweifelten Mitteln nehmen – und die politischen Mythen unserer Tage sind solche verzweifelten Mittel gewesen. Wenn die Vernunft uns im Stiche gelassen hat, bleibt immer die ultima ratio, die Macht des Wunderbaren und Mysteriösen“ (ebd.: 363).

Cassirer tendiert dazu, Ratio und Mythos als einfachen Gegensatz zu begreifen. Erst wenn das rationale Wissen versagt, kommen die „alten mythischen Vorstellungen“ zum Einsatz. Mit Adorno und Horkheimer muss jedoch betont werden, dass bereits die vormodernen Mythen nicht einfach nur irrational waren und dass die bürgerliche Gesellschaft gerade aus ihrer (instrumentellen) Rationalität heraus, die ihre „naturwüchsige“ heteronome Ordnung vermittelt, ihre eigenen Mythen hervorbringt. Die „alten mythischen Vorstellungen“ sind gar nicht alt, sondern Produkte der bürgerlichen Gesellschaft. Zudem werden die vorhandenen Mythen in der Krise nicht einfach reaktiviert, sondern immer auch aktualisiert.

Krise gehört seit Beginn der bürgerlichen Gesellschaft und bis heute zu den am häufigsten verwendeten Begriffen der Gesellschaftsbeschreibung (vgl. Koselleck 1982). Der Begriff wird auf die unterschiedlichsten sozialen Phänomene angewendet und häufig in einem sehr vagen Sinne gebraucht; ich werde daher versuchen, ihn für meine Zwecke etwas zu präzisieren. In der allgemeinen Verwendungsweise erscheint Krise als ein Gegenbegriff zu Ordnung. Ordnung kann wiederum durch Begriffe wie Harmonie, Gleichgewicht, Regel- oder Gesetzmäßigkeit, Stabilität und Erwartbarkeit bestimmt werden. Wenn Ordnung der (gewünschte)

Normalzustand ist, in dem Strukturen stabil sind und Prozesse auf eine regelmäßige Weise ablaufen, dann ist Krise der Ausnahmezustand, in dem etwas nicht mehr funktioniert (zumindest nicht mehr so wie zuvor). Berücksichtigt man die oben skizzierten Eigenarten der bürgerlichen Gesellschaft, dann ergibt sich mit Blick auf den Krisenbegriff eine zweifache Problematik: *erstens* ist die bürgerliche Gesellschaft aufgrund der kapitalistischen Ökonomie und der durch sie mitemöglichten Prozesse der Differenzierung strukturell dynamisch (vgl. Postone 2003; Rosa 2012), also durch ständigen gesellschaftlichen Wandel und ein damit einhergehendes historisches Bewusstsein gekennzeichnet. Laufend entstehen neue Praktiken, Institutionen und kulturelle Formen, während die Bestehenden sich entweder verändern oder aber verschwinden. Die Veränderung und das Verschwinden von Institutionen werden häufig als Krise beschrieben. *Zweitens* könnte man davon sprechen, dass die kapitalistische Ökonomie aufgrund ihrer Struktur und Funktionsweise grundlegend krisenhaft ist. Aus der Perspektive einzelner MarktteilnehmerInnen ist das Marktgeschehen in weiten Teilen intransparent, so dass die Bedingungen, unter denen in Zukunft gekauft, verkauft, investiert, produziert und konsumiert werden kann, prinzipiell unsicher sind. Zudem erzeugt die Konkurrenz der Unternehmen Gewinner und Verlierer und die unterschiedliche Akkumulationsdynamik in den Branchen führt regelmäßig zu Ungleichgewichten, die sich in Krisen von unterschiedlicher Gestalt und Größe entladen. In diesem Sinne lässt sich sagen, dass der Kapitalismus seinem Wesen nach, auch in Zeiten der Prosperität, strukturell krisenhaft ist. In beiden Fällen handelt es sich um ein weites Verständnis von Krise, das häufig anzutreffen ist. Es führt letztlich zu der Perspektive, dass die Krise in der modernen Gesellschaft eigentlich ein Dauer- und Normalzustand ist, insofern sich immer irgendwelche AkteurInnen und Institutionen finden lassen, die sich gerade in einer Krise befinden (vgl. etwa Nassehi 2012).

Allerdings unterläuft dieses weite Verständnis die grundlegende Intention, die mit dem Krisenbegriff verbunden ist, nämlich die Krise von einem Zustand zu unterscheiden, der von einer zumindest relativen Stabilität und Ordnung geprägt ist. Ich möchte den Begriff hier daher enger fassen und Krise im Sinne einer *gesellschaftlichen Krise* verstehen, die sich von den eben diskutierten Krisenbegriffen durch ihre Allgemeinheit unterscheidet. Krise bedeutet dann, dass die Reproduktion der gesellschaftlichen Ordnung als Ganzer in Frage gestellt ist. Das ist etwa dann der Fall, wenn durch Kriege, Naturkatastrophen oder politische Revolutionen die gesamte gesellschaftliche Organisation zusammenbricht, oder aber in der Situation einer allgemeinen Wirtschaftskrise. Aufgrund des Primats der Ökonomie in der bürgerlichen

Gesellschaft, also der allgemeinen Abhängigkeit von Geld, ist eine *allgemeine* ökonomische Krise gleichbedeutend mit einer allgemeinen gesellschaftlichen Krise.

Von einer allgemeinen und manifesten ökonomischen Krise im Sinne eines „Crashs“ oder Zusammenbruchs kann gesprochen werden, wenn einem Teil der wirtschaftlichen AkteurInnen das Geld fehlt, um Zahlungen zu tätigen und wenn dieser Teil hinreichend groß und ökonomisch einflussreich ist, um Kettenreaktionen auszulösen, die den wirtschaftlichen Prozess zum Stillstand bringen. Eine solche Situation war während der Finanzkrise von 2008 potentiell gegeben und teilweise eingetreten. Zwar konnte der allgemeine Zusammenbruch der Weltökonomie durch staatliche „Rettungsprogramme“ abgewendet werden, allerdings übersetzte sich die Finanzkrise in eine Währungs- und Staatsschuldenkrise, die bis heute nicht als gelöst gelten kann (Blätter für deutsche und internationale Politik 2013; Syrovatka/Schneider 2018). Insofern befindet sich die kapitalistische Weltökonomie seit dem Kriseneinbruch von 2008 in einem Zustand, in dem eine allgemeine Wirtschaftskrise nach wie vor als Möglichkeit vorhanden ist. Der Krisenbegriff sollte daher nicht auf die Situation eines Zusammenbruchs oder Stillstandes der Ökonomie begrenzt werden. Stattdessen kann von einem Zustand einer potentiellen allgemeinen Wirtschaftskrise oder von Krisentendenzen gesprochen werden, wenn Phänomene, Widersprüche und Entwicklungen zu beobachten sind, die, wenn sie nicht gelöst oder in ihrer Entwicklungsrichtung umgekehrt werden, auf eine neue manifeste Krisensituation hinauslaufen. Solche Symptome und Tendenzen finden sich in der Zeit nach, aber auch bereits vor dem Krisenausbruch von 2008.

So können etwa Phänomene wie strukturelle Arbeitslosigkeit, das Sinken von Wachstumsraten, die steigenden Staatsschulden und die darauf reagierende Austeritätspolitik oder die Niedrigzinspolitik der europäischen und US-amerikanischen Zentralbank als Ausdruck einer allgemeinen Krisentendenz gedeutet werden. Es handelt sich dabei um Krisenprozesse, die zwar aktuell noch politisch beherrschbar scheinen und deren Auswirkungen nicht alle Länder und AkteurInnen gleichermaßen akut betreffen, die sich aber kumulieren und zu neuen Widersprüchen und Problemlagen zuspitzen können, von denen unklar ist, wie sie mit den gegenwärtigen institutionellen Mitteln gelöst werden sollen.

Der Unterschied zwischen einer Krise im ersten, weiten und zugleich eingeschränkten Sinne und einer Krise im zweiten Sinne, die tendenziell oder akut die Reproduktionsmöglichkeit der gesamten Gesellschaft in Frage stellt, sei an einem Beispiel illustriert: die „Krise der Familie“ ist weder aktuell noch potentiell eine Krise im allgemeinen Sinne, weil sie lediglich bedeutet, dass eine bestimmte Form des Zusammenlebens – die „klassische“ bürgerliche

Kleinfamilie – an gesellschaftlicher Relevanz verliert, während andere Institutionen an ihre Stelle treten (Partnerschaften auf Zeit, „Patchwork-Familien“, Wohngemeinschaften usw.). Daran zeigt sich, dass die klassische bürgerliche Kleinfamilie – anders als konservative Positionen behaupten – nicht *wesentlich* (im Sinne von *funktional notwendig*) für die Reproduktion der bürgerlichen Gesellschaft ist und durch andere Formen ersetzt werden kann. Anders verhält es sich jedoch bei der „Krise der Arbeit“. In der bürgerlichen Gesellschaft gibt es keine Alternative zur Lohnarbeit, weil die individuelle Reproduktion der meisten Menschen von ihr abhängt, vor allem aber, weil sie strukturell notwendig ist für die Akkumulation von Kapital (vgl. Marx 2007). Eine bürgerliche, d.h. kapitalistische Ökonomie ohne Lohnarbeit *kann* es nicht geben. Auch wenn strukturelle Arbeitslosigkeit nicht alle betrifft und bis zu einem gewissen Grad über staatliche Transferleistungen, zivilgesellschaftliche Hilfe oder Familien-Netzwerke in ihren Auswirkungen abgefedert werden kann und daher kontrollierbar scheint, stellt sie ein Phänomen dar, das auf eine *allgemeine Krisenpotenz* verweist.

Wenn ich im Folgenden vom Rechtspopulismus als einer Form mythologischer Krisendeutung und Krisenverarbeitung spreche, dann meine ich das Krisenpotential und die Krisentendenz in diesem engeren, also *allgemein-gesellschaftlichen* Sinne.

Neben der immanent ökonomischen ist für die gegenwärtige Epoche noch eine weitere Krisenentwicklung zentral, nämlich die *ökologische Krise*. Die ökologische Krise steht in einem engen Zusammenhang mit der kapitalistischen Ökonomie, hat aber, als Krise des gesellschaftlichen Naturverhältnisses, eine eigenständige Logik. Auch wenn diese Krise keine rein gesellschaftsimmanente ist, sondern maßgeblich von externen natürlichen Faktoren bestimmt ist, handelt es sich nach dem oben genannten Kriterium der Allgemeinheit um eine gesellschaftliche Krise. Es ist eine Krise, die erstens die gesamte Menschheit betrifft und bei der, zweitens, zunehmend unklar ist, wie ihr unter den herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen begegnet werden soll. Auch wenn die herrschende Politik die Lösung der ökologischen Krise unter Beibehaltung des Status Quo in Aussicht stellt, scheint sich, gerade unter dem Eindruck etwa der immer wieder verfehlten Klima- und Nachhaltigkeitsziele und der immer spürbareren Auswirkungen, in Teilen der Gesellschaft das Bewusstsein durchzusetzen, dass eine Eskalation der ökologischen Krise unter Beibehaltung der bestehenden Strukturen nicht zu verhindern sein wird.

Wie stellt sich nun der Zusammenhang von Mythos und gesellschaftlicher Krise dar? Dazu muss zunächst einmal geklärt werden, wie sich die Krise auf der Ebene der Individuen auswirkt. Im Extremfall eines ökonomischen (oder ökologischen) Zusammenbruchs ist natürlich

die schiere Existenz, das Leben und Überleben des Individuums bedroht. Bereits zuvor, in einer Phase der *Krisenentwicklung* – einer Phase, die auf eine Krise zuläuft und von Krisensymptomen gekennzeichnet ist – erscheint die Krise für die Individuen als eine *Krise der Subjektivität*: als Krise des *Wissens* und *Handelns* in der Vergesellschaftungsform des Subjekts und damit zugleich als eine Krise der *Identität* als Subjekt.

Zu einer *Krise des Wissens* kommt es, weil in der gesellschaftlichen Krise die etablierten Wissensformen, Ideologien und die (mythologisch grundierten) alltäglichen Gewissheiten nicht mehr greifen. Auch die Mythen, die die prosperierende bürgerliche Ökonomie stützen, können bei einem Kriseneinbruch für einen kurzen Moment in Frage gestellt werden. Durch den Kriseneinbruch von 2008 wurde den Mythen vom ewigen Wachstum und des sich selbst herstellenden Gleichgewichts der Märkte ein schwerer Schlag versetzt. Für eine gewisse Zeit drang ins öffentliche Bewusstsein, dass der Mainstream der ökonomischen Wissenschaften die Entwicklung nicht vorausgesehen hatte und das auch gar nicht konnte, weil Krisen in den meisten Modellen der Mainstreamökonomie nicht einmal als Möglichkeit vorkommen. Die Grundlagen der Wirtschaftswissenschaften wurden von einigen in Frage gestellt; einige ÖkonomenInnen gaben sich selbstkritisch und zerknirscht. Sobald sich die Lage stabilisiert hatte, wurden Zweifel und Kritik jedoch schnell zur Seite gedrängt. Dennoch ist eine nachhaltige Verunsicherung geblieben und immer wieder zeigen sich in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen Anzeichen eines allgemeinen Krisenbewusstseins. Die Persistenz und Ausbreitung struktureller Arbeitslosigkeit und die zunehmende Prekarisierung von Arbeitsverhältnissen führt etwa dazu, dass die Leistungs-Mythologie, derzufolge es jeder, der sich anstrengt und geschickt anstellt, zu gesellschaftlichem Erfolg bringen wird, zunehmend an Geltung verliert. Die durch die Krisenpolitik der Notenbanken dauerhaft niedrigen Zinsen führen dazu, dass die (insbesondere in Deutschland beliebte) Strategie des Sparens ihre Rationalität einbüßt. Und durch das zunehmende Bewusstsein für die ökologische Krise und die von der Politik eingeleiteten Gegenmaßnahmen wird deutlich, dass sich viele der verbreiteten Lebensstile und Konsumpraktiken nicht auf Dauer aufrechterhalten lassen.

Eine Krise des Wissens ist immer auch eine *Krise des Handelns*. Für die Individuen zeigt sie sich etwa in der zunehmenden Schwierigkeit bei der Organisation der eigenen Lebensführung und der Planung biografischer Prozesse wie Ausbildung, Berufswahl und Familiengründung. Sie zeigt sich aber auch auf der Ebene des politischen und staatlichen Handelns, das zunehmende Schwierigkeiten zu haben scheint, mit der Bearbeitung gesellschaftlicher Problemlagen nachzukommen. Der oft beklagte „Vertrauensverlust“ in die Politik sollte nicht darauf

zurückgeführt werden, dass die heutigen Politikerinnen und Politiker subjektiv unfähiger sind als ihre VorgängerInnen, sondern kommt dadurch zustande, dass der politischen Klasse und ihren Institutionen in vielen Fällen das Wissen, die Strategien und die Mittel fehlen, um bestimmte Probleme zu bearbeiten. Wie ich am Beispiel des Rechtspopulismus noch genauer zeigen werde, ist die verbreitete Tendenz, politisches Scheitern der subjektiven Unfähigkeit von PolitikerInnen anzulasten, ein Mittel, um das Bewusstsein abzuwehren, dass der Grund des Scheiterns in einer objektiven Krisensituation liegt, die von der Politik gar nicht beendet werden *kann*.

Die Krise des Wissens und Handelns bedeutet schließlich eine *Krise der individuellen und kollektiven Identität*. Wenn das kollektive Wissen über das, was die eigene Gesellschaft ausmacht, brüchig wird, schlägt das zurück auf die Identität der Einzelnen, die sich immer in Relation zum gesellschaftlichen Ganzen definiert. Durch die Krisenentwicklung werden das Ideal und die praktische Logik des Subjekts in Frage gestellt. Diese Logik besagt: wenn du dich anstrengst, den Regeln folgst, dir das richtige Wissen aneignest und deine Handlungen und Ressourcen klug kalkulierst, bekommst du den Platz in der Gesellschaft, der dir zusteht. Wird sie in größerem gesellschaftlichen Maßstab außer Kraft gesetzt, erodiert die Grundlage individueller Identitätsentwürfe.

Der Rechtspopulismus als Krisen-Mythos tritt nun an die Stelle des erschütterten etablierten Wissens und in gewisser Weise auch an die Stelle der etablierten bürgerlichen Mythen. Der rechte Mythos antwortet auf die Krise in den drei Dimensionen des Wissens, Handelns und der Identität: er enthält eine bestimmte *neue Deutung* des Geschehens, die Orientierung bietet und *Handlungsoptionen* aufzeigt, und er bietet eine *neue Form von Identität* an, die, wie ich zeigen werde, nicht mehr auf dem bürgerlichen Subjekt-Ideal beruht. Dass der Mythos auf die Krise antwortet, darf jedoch nicht in dem Sinne verstanden werden, dass er eine Lösung für die Krise bereithält. Denn die Deutung, die der Mythos gibt, ist falsch, die aus ihr abgeleiteten Handlungsoptionen führen in keiner Weise die Lösung der Krise herbei. Dadurch ist letztlich auch das Identitätsangebot, das der Mythos macht, brüchig und prekär. Der Mythos, der aus der Krise hervorgeht, stiftet keine neue Ordnung; er ist Teil der Krise und funktioniert selbst nur im Modus der Krise, indem er eine permanente Gefahr und eine permanente Handlungsnotwendigkeit propagiert. Im Gegensatz zur liberalen Mythologie des Normalzustandes, die die Möglichkeit systemischer ökonomischer Krisen weitgehend verleugnet, und dazu neigt, Krisensymptome zu individuellem Versagen umzudeuten, ist es das Charakteristikum

der rechten Krisenmythologie, dass die Krise hier nun tatsächlich als ein kollektiver Prozess gedeutet und damit politisiert wird.

4.5 Rechtspopulismus als mythologische Form der Krisendeutung und Krisenverarbeitung

In diesem Kapitel möchte ich den diskursiven Kern des Rechtspopulismus als Krisenmythos analysieren: als eine symbolische Form, in der die gesellschaftliche Krise gedeutet und verarbeitet wird. Mythologisch im oben erörterten Sinne ist diese Form, weil sie die gesellschaftliche Entwicklung als einen Konflikt zwischen Kollektivsubjekten (Volk, Elite und Fremde) interpretiert, deren Wesen durch eine geistig-kulturelle Substanz bestimmt sein soll. Gesellschaftliche Prozesse werden als *Handlungen* gedeutet und auf diese Weise mit *subjektivem Sinn* ausgestattet. Wie ich im dritten Kapitel gezeigt habe, ist das mythologische Deutungsmuster von Widersprüchen bestimmt. Es gibt unterschiedliche Diskurssegmente, in denen die Eigenschaften der Kollektivsubjekte Volk, Elite, Fremde und die Relationen, in denen sie zueinanderstehen, in unterschiedlicher und zum Teil gegensätzlicher Weise beschrieben werden. In dem Strang des Diskurses, den ich als liberalen Rassismus bezeichne, wird das Eigene als *Gesellschaft* beschrieben, während die Fremden als *Gemeinschaft* dargestellt werden. Im völkischen Rassismus hingegen wird das Eigene als *Gemeinschaft* imaginiert, die vom Niedergang bedroht ist. Die Merkmale moderner Gesellschaftlichkeit werden der Elite zugeschrieben, der man vorwirft, das Eigene zerstören zu wollen.

Nun könnte man vermuten, dass es sich einfach um zwei unterschiedliche Vorstellungen des Sozialen handelt, die mehr oder weniger zufällig zusammen in einer politischen Strömung anzutreffen sind. Man könnte auch darauf verweisen, dass sich diese beiden Deutungsmuster bestimmten Strömungen innerhalb des Rechtspopulismus zuordnen lassen. In den meisten rechtspopulistischen Parteien gibt es einen bürgerlich-konservativen Flügel, der ein eher liberales Selbstbild pflegt und vor allem das liberal-rassistische Bild der Fremden propagiert und einen identitär-völkischen Flügel, der sich vor allem an den kosmopolitischen Eliten abarbeitet und Untergangsnarrative entwirft. Eine solche Beschreibung ist nicht falsch, lässt aber die Frage unbeantwortet, warum sich diese beiden Fraktionen, trotz aller tatsächlichen Differenzen, die sich zwischen ihnen ergeben und die zu politischen Auseinandersetzungen führen, in einem gemeinsamen politischen Projekt zusammengeschlossen haben.

Mir geht es im Folgenden darum zu zeigen, dass die beiden gegensätzlichen Muster in einem dynamischen inneren Zusammenhang stehen. Sie sind Teile einer widersprüchlichen Einheit. Die Widersprüche resultieren aus den unterschiedlichen kulturellen und sozialpsychologischen Funktionen, die der Mythos als Deutungs- und Verarbeitungsform in der Krise erfüllt. Sie sind damit zugleich *Ausdruck* der Krise der bürgerlichen Gesellschaft und des Subjekts. Wie ich bereits ausgeführt habe, stellt sich die Krise für das Individuum als eine Krise des Wissens, des Handelns und der Identität dar. Auf die Krise des Wissens und Handelns reagiert der Mythos, indem er symbolische Formen anbietet, in denen die *Realität wahrgenommen und gedeutet* werden kann. Aus dieser Weltdeutung lassen sich dann bestimmte *Handlungsoptionen* ableiten. Zugleich stellt der Mythos eine *Verlaufs- und Ausdrucksform* für die Konflikte dar, die aus der Krise der Identität resultieren. Nicht zuletzt handelt es sich beim Krisen-Mythos um einen Versuch, diese Konflikte zu organisieren, zu stabilisieren und eine *neue Form von Identität zu konstituieren*.

Wie ich im Unterkapitel 3.1 gezeigt habe, ist ein großer Teil des rechtspopulistischen Diskurses über die Fremden durch eine spezifische Selbstbild-Fremdbild-Relation bestimmt, bei der das Eigene mit den Merkmalen von Subjektivität (Rationalität, Freiheit, Selbstdisziplin, Affektkontrolle) und *Gesellschaft* (Modernität, Säkularismus, Aufklärung, Demokratie, Individualismus, Differenzierung usw.) assoziiert wird, während die Fremden als Nicht-Subjekte (irrational, unkontrolliert, unfrei, da von ihrer Kultur und ihrer Triebnatur determiniert) und als Mitglieder einer „*barbarischen*“ *Gemeinschaft* (Religion/Islam, Despotismus, Patriarchat usw.) beschrieben werden. Insofern in dieser Form des Rassismus das Selbstbild durch einen positiven Bezug auf die bürgerliche Gesellschaft und Subjektivität charakterisiert ist, können wir von einem *liberalen Rassismus* sprechen. Er findet sich nicht nur bei der populistischen und extremen Rechten, sondern ist in unterschiedlichen Ausprägungen auch in anderen politischen Strömungen und in weiten Teilen der Gesellschaft verbreitet. Historisch entsteht der liberale Rassismus im Zuge der kolonialen Expansion europäischer Staaten und des Aufstiegs der bürgerlichen Klasse und findet seinen ersten systematischen Ausdruck im wissenschaftlichen und philosophischen Denken der Aufklärung (vgl. Geulen 2017: 48-61; Mosse 2006: 28-60). Die Grundüberzeugung des Rassismus lautet, dass alle Menschen in Rassekategorien eingeteilt werden können und dass eine Hierarchie der Rassen existiert, an deren Spitze die weißen europäischen Rassen stehen. Die unterlegenen nicht-weißen Rassen seien durch einen Mangel an Geist charakterisiert und daher von ihren natürlichen Rassenei-

genschaften determiniert, weshalb sie nur eine niedrige Kulturstufe erreichen können, während sich die weißen Rassen dadurch auszeichnen, dass sie Geist und Kultur ausbilden und sich über die Natur erheben. Hier zeigt sich eine gewisse Paradoxie. Im liberalen Rassismus ist das Eigene einerseits eine Rasse neben anderen, zugleich ist aber das Selbstbild wesentlich „unmarkiert“: das Eigene wird als universal, neutral, normal gesetzt. Eine analoge Struktur findet sich, wie wir gesehen haben, im bürgerlichen Geschlechterverhältnis: die männliche Position wird als die allgemeine gesetzt, während Weiblichkeit als Abweichung und als Defizit erscheint (vgl. Beauvoir 2009: 11-16). Der Grund dafür ist in beiden Fällen derselbe: die gesellschaftliche Position, von der aus das rassistische Wissen wie das Wissen über die Geschlechter formuliert werden, ist die des Subjekts, das die allgemeine Vergesellschaftungsform der bürgerlichen Gesellschaft darstellt (vgl. Maihofer 2001).

Im Kontext des europäischen Kolonialismus und Imperialismus stiftet und legitimiert die rassistische Selbstbild-Fremdbild-Relation Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse. Die Nationen der westlichen Zivilisation würden die Welt beherrschen, weil sie fortschrittlich, aufgeklärt und überlegen seien; alle anderen Rassen seien unterlegen, weshalb es legitim sei, sie auszubeuten, zu erziehen oder zum Objekt wissenschaftlicher Untersuchungen zu machen (vgl. Geulen 2017; Hund 2014: 54-65). In der gegenwärtigen historischen Konstellation thematisiert der liberale Rassismus vor allem die Migration. Im Zentrum steht die Frage, was mit den westlichen Gesellschaften passiert, wenn in zunehmendem Maße Fremde einwandern und sich Minderheiten von Fremden im Eigenen bilden. In der Perspektive des liberalen Rassismus wird die Anwesenheit der Fremden im Eigenen zu einem Problem, weil sie als Nicht-Subjekte nicht mit der Gesellschaft kompatibel sind. Weil die Fremden unproduktiv sind, sind sie für die Wirtschaft nutzlos und belasten den Sozialstaat, weil sie patriarchal und sexuell aggressiv sind, werden sie zu einer Gefahr für die „einheimischen“ Frauen, weil sie fundamentalistisch und religiös sind, passen sie nicht zur säkularen und toleranten westlichen Kultur usw. Indem der liberale Rassismus die Fremden als „barbarische“ Gemeinschaft darstellt, entproblematisiert und stabilisiert er das Bild des Eigenen als Gesellschaft. Die Fremden sind unproduktiv und patriarchal bedeutet zugleich: wir sind und waren immer schon per se produktiv, aufgeklärt, emanzipiert. Eine Krise des Eigenen gibt es in dieser Vorstellung nicht.

Sozialpsychologisch betrachtet bietet der liberale Rassismus den Individuen eine Möglichkeit, den oben skizzierten strukturellen Konflikt, der durch die Form bürgerlicher Subjektivität gegeben ist, zu bearbeiten. Der Subjekt-Status und das narzisstische Selbstwertgefühl

des Individuums resultieren aus der Fähigkeit, ein Triebopfer zu bringen und dadurch an der Macht und am Wohlstand der bürgerlichen Gesellschaft teilhaben zu können. Die Fremden werden hingegen als diejenigen imaginiert, die aufgrund ihres Mangels an Geist unfähig sind, ein Triebopfer zu bringen, sich dem *Gesetz* zu unterwerfen und so zu Subjekten zu werden. Doch die Position des Subjekts ist prekär: Subjekt zu werden und zu bleiben verlangt vom Individuum eine ständige Anstrengung und die Abspaltung und Verdrängung von Wünschen und Selbstanteilen, die nicht mit den gesellschaftlichen Normen und Anforderungen kompatibel sind. Das affektive Verhältnis des Individuums zur eigenen Subjektivität und zum rassistisch konstruierten Bild der Fremden ist daher von einer tiefgreifenden *Ambivalenz*³¹ geprägt: Einerseits fühlt sich das rassistisch denkende Individuum den Fremden überlegen und verachtet sie, weil sie kein Triebopfer bringen und Subjekt werden können. Zugleich beneidet es die Fremden aber auf einer latenten Ebene, weil sie kein Triebopfer bringen müssen und Objekt bleiben dürfen. Die Abwertung der Fremden kann also sozialpsychologisch betrachtet als eine Reaktionsbildung auf den unterdrückten Wunsch des Individuums interpretiert werden, nicht Subjekt sein zu müssen und die Anstrengungen der Selbstbeherrschung aufgeben zu dürfen. Auf diese Weise stabilisiert das Individuum seinen Status als Subjekt, vor allem sein Verhältnis zum *Gesetz* im Sinne der formalen (rechtlichen) und informellen Handlungs- und Identitätsnormen der bürgerlichen Gesellschaft.

Ein Teil des rechtspopulistischen Diskurses folgt dem Muster des liberalen Rassismus, in dem das Eigene als *Gesellschaft* beschrieben wird. Daneben gibt es jedoch den völkischen Rassismus, der eine Umkehrung vornimmt und ein ganz anderes Selbstbild konstruiert: das Eigene wird dort nicht als Gesellschaft beschrieben, sondern als *homogene Gemeinschaft*, also auf die gleiche Art und Weise, in der im liberalen Rassismus die Fremden bestimmt wurden. Die Merkmale von Gesellschaft werden hingegen mit der Elite assoziiert. Damit stellt sich die Frage, wie dieses widersprüchliche Nebeneinander zu verstehen ist.

³¹ Die dem Rassismus zugrundeliegende Ambivalenz zeigt sich im liberalen Rassismus bereits früh, wenn das angeblich sorgenfreie und lustvolle Leben der primitiven Rassen beschrieben wird. Oftmals diente die Figur des „edlen Wilden“ der Zivilisationskritik (vgl. Mosse 2006: 34-36; Hund 2014: 42-45). Bis heute enthält der Rassismus nicht nur Abwertungen, sondern ist zugleich voller Exotisierungen und Idealisierungen der Fremden. Man übersieht daher den Kern des Rassismus, wenn man ihn, wie es oft geschieht, als ein abwertendes Fremdbild reduziert. Wesentlich am Rassismus ist, dass in ihm die eigene Subjektivität verhandelt wird, indem den Fremden der Status des Objekts zugewiesen wird.

Zunächst soll die Vorstellung von Gemeinschaft und Homogenität, die im rechtspopulistischen Diskurs durch Begriffe wie *Volk*, *Kultur* oder *Identität* artikuliert wird, näher untersucht werden, um den Gegensatz des völkischen Selbstbildes zur Idee von Gesellschaft deutlich zu machen. Auch die liberale Gesellschaftskonzeption kommt nicht ohne die Vorstellung von Gemeinschaft oder Einheit aus. Wie ich weiter oben ausgeführt habe, produzieren und pflegen alle Staaten ihre nationalen Mythen, um ihre politische Einheit kulturell zu begründen. In der fordistischen Nachkriegsepoche begannen diese Gemeinschaftsvorstellungen in den liberalen Demokratien in den Hintergrund zu treten. Sie wurden nur noch in bestimmten Situationen relevant, wenn etwa an Nationalfeiertagen, bei Kriegen und Katastrophen oder bei internationalen Sportveranstaltungen nationale Einheit beschworen wurde, spielten im Alltag der meisten Menschen jedoch nur eine untergeordnete Rolle. Spätestens seit den 1980er Jahren wird Gesellschaft vorwiegend in Kategorien von Individualität, Pluralismus und Differenz wahrgenommen. Kollektive Identitätsbezüge werden zunehmend hybrid und labil (vgl. Kraus 2006). Auch wenn von gemeinsamer Kultur und geteilten Werten die Rede ist, wird Gesellschaft doch primär als Zusammenschluss von Individuen und Gruppen gedacht, die unterschiedliche Sichtweisen und Interessen haben, welche durch die Institutionen der Politik, Ökonomie und medialen Öffentlichkeit vermittelt werden müssen. Die Dimensionen von Einheit und Differenz werden von den verschiedenen politischen Strömungen und kulturellen Milieus unterschiedlich betont, letztendlich aber zusammen gedacht. Die Gemeinschaftsdimension erscheint als eine Art Rahmen, innerhalb dessen gesellschaftliche Differenz, Wettbewerb, Widerspruch und Dynamik ihren Platz haben.

Im völkischen Gemeinschaftsdenken des rechtspopulistischen Diskurses treten hingegen die Vorstellungen von Differenz, Individualität, Vermittlung und innerem Antagonismus in den Hintergrund und werden durch eine Vorstellung von Unmittelbarkeit und Homogenität in einem starken Sinn ersetzt. Das Volk erscheint als einheitliches Kollektivsubjekt. Unterstellt wird, dass seine Angehörigen dieselben Werte, Ansichten und Interessen teilen, deren Inhalt zudem für jeden, der dazugehört, unmittelbar evident zu sein hat („gesunder Menschenverstand“). Die rechtspopulistischen Parteien und Bewegungen beanspruchen, dieses Kollektivsubjekt exklusiv zu vertreten und seinen Willen zu artikulieren. Im Umkehrschluss scheinen dann alle, die die Werte, Interessen und Ansichten, die die Einheit des Eigenen ausmachen sollen, nicht teilen, nicht *wirklich* zum Eigenen zu gehören. Weil das Eigene als Gemeinschaft gedacht wird, in der es keine inneren Differenzen geben *kann*, muss jede in der Realität auftretende Differenz zu einer zwischen dem *eigentlichen Volk* und den *Feinden des*

Volkes erklärt werden. In dieser Logik erscheinen dann etwa PolitikerInnen, die sich gegen den Rechtspopulismus stellen, oder Medien, die kritisch über ihn berichten, als „Volksverräter“ und „Deutschlandhasser“. Das Eigene als Gemeinschaft bedeutet im rechtspopulistischen Diskurs also Homogenität im starken und wörtlichen Sinne: substantielle Gleichheit oder *Gleichartigkeit*.³² Das Eigene wird damit in der gleichen Weise beschrieben, wie im liberalen Rassismus die Fremden. Es zeigt sich hier die mythologische Vorstellung einer geistig-kulturelle Substanz, die als statisch und in gewisser Weise als unzeitlich gedacht³³ wird, und die alle, die zum Eigenen gehören, bestimmt.

Die Bestimmung des Eigenen als substantiell homogene Gemeinschaft im völkischen Rassismus lässt sich als *Selbstrassifizierung* verstehen. Mit JustIn Monday (2013) gehe ich davon aus, dass sich die Selbstrassifizierung als Ausdruck einer Transformation des Rassismus in der Krise begreifen lässt. Monday zeigt, dass sich der Rassismus durch eine innere Differenz und eine historische Dynamik auszeichnet. Der *liberale (bzw. koloniale) Rassismus* definiert die Fremden als Objekte und stabilisiert darüber den prekären Status des Eigenen. Die Ambivalenz, die das Verhältnis des Individuums zur eigenen Subjektivität und zur bürgerlichen Gesellschaft ebenso prägt wie das Verhältnis zu den Fremden als imaginierten Nicht-Subjekten, wird in dieser Konstellation latent gehalten. Solange das Individuum einigermaßen erfolgreich als Subjekt agieren kann, ist es triebökonomisch lohnend, den Wunsch, die Anstrengung der Selbstdisziplinierung aufzugeben, zu verdrängen. Mit dem Eintreten einer *gesellschaftlichen* Krise ändert sich das. Das Bewusstsein, dass der Status als freies und rationales Subjekt unter den krisenhaften Bedingungen zunehmend prekär wird, lässt den *Wunsch nach Entsubjektivierung* und nach einer *anderen Form der Sozialität* hervortreten. In dieser Konstellation kommt der völkische Rassismus zur Geltung, der sich darum auch als *Krisenrassismus* verstehen lässt. Die dem Rassismus zugrundeliegende Ambivalenz kommt nun offen zum Vorschein.

Die Bestimmung des Eigenen als substantielle Gemeinschaft und Kollektivsubjekt bedeutet zugleich die Entsubjektivierung des Einzelnen. Damit wird das Soziale, das gesamte Verhältnis von Einzelem und Allgemeinem zunächst gedanklich, potentiell aber auch real auf eine

³² Ausformuliert wurde dieses Verständnis von substantieller Gleichheit etwa von Carl Schmitt (2010: 13-23).

³³ Das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, Entwicklung und Statik im Nationalismus und Rassismus ist komplex. Es ist keinesfalls so, dass der Rassismus nur in starren und statischen Kategorien denkt, im Gegenteil: zum Kern des Rassismus/Nationalismus gehört wesentlich auch die historische Idee der Entstehung, Entwicklung, Entfaltung, des Rassenkampfes in der Geschichte usw. Das, was sich da historisch entfalten, im Kampf gegen andere Rassen und Völker durchsetzen soll, ist aber eine ewige Substanz. Oder anders ausgedrückt: die Substanz zu erhalten und sie zu verewigen, ist die zentrale Aufgabe, die sich der Rassismus vornimmt.

neue Weise organisiert. Die Anforderung, als Subjekt selbstständig zu denken und zu handeln wird im völkischen Rassismus suspendiert und durch die Autorität des Kollektivs ersetzt, deren Repräsentanten entscheiden sollen, was gut und richtig ist. Gesellschaftliche Vermittlung wird ersetzt durch das Versprechen unmittelbarer Zugehörigkeit. Soziale Teilhabe ergibt sich durch die Verkörperung der kollektiven Substanz und Unterwerfung unter ihre Autorität. Der gesellschaftliche Zusammenhang wird damit virtuell ent-gesellschaftlicht und das bedeutet vor allem ent-rechtlicht und ent-ökonomisiert: die Zugehörigkeit zum Eigenen soll in etwas anderem bestehen als bloß im Rechtsstatus der Staatsbürgerschaft und der ökonomischen Funktion des Kaufens und Verkaufens von Waren. Die Teilhabe am Eigenen steht damit nicht mehr unter dem Vorbehalt gelingender ökonomischer Vermittlung qua Arbeit, Leistung, Verwertbarkeit, dem Gelingen der Kapitalakkumulation, sondern soll durch die Autorität des Kollektivs garantiert werden, mit dem man sich identifiziert.

Sozialpsychologisch entspricht die Unterordnung des Individuums unter die Autorität der homogenen Gemeinschaft dem autoritären Mechanismus einer „Flucht vor der Freiheit“ (Fromm 2000)³⁴. Die Freiheit darf dabei nicht emphatisch verstanden werden, sondern muss im Lichte ihres mit Herrschaft verwobenen Doppelcharakters begriffen werden, den ich weiter oben skizziert hatte (vgl. 4.2). Weil Freiheit in der bürgerlichen Gesellschaft ökonomische Herrschaft vermittelt, ist sie nur so lange funktional, wie die Kapitalakkumulation gelingt. In einer Epoche der Krise kann die Anforderung, als Subjekt zu handeln, hingegen unerträglich werden, weil sie ein fortgesetztes Triebopfer verlangt, ohne dass noch eine ausreichende Entschädigung in Form von Geld, Sicherheit, Anerkennung, Erfolg beim anderen Geschlecht usw. erreicht werden kann. Der Narzissmus wird verletzt, Scham, Angst und Ohnmachtsgefühle kommen zum Vorschein. In einer solchen Situation wird die (gedankliche oder tatsächliche) Unterwerfung unter die Autorität eines Kollektivs zu einer attraktiven Option. Die narzisstische Besetzung wird von der eigenen Identität und Subjektivität abgezogen und auf das Kollektiv übertragen. Adorno hat die libidinöse Bindung an die nationale Gemeinschaft daher auch als kollektiven Narzissmus gekennzeichnet (vgl. Weyand 2001: 130-140).

Über die Vorstellung des Eigenen als Gemeinschaft wird nicht nur das Verhältnis der Individuen zum sozialen Ganzen neu bestimmt, sondern auch das Wesen des Sozialen selbst. Wie sich am prominenten Status ablesen lässt, den Begriffe wie *Kultur*, *Identität*, *Werte* oder *Lebensweise* im völkischen Strang des rechtspopulistischen Diskurses haben, wird das Eigene

³⁴ Der englische Originaltitel lautet „escape from freedom“, der aber mit „Furcht vor der Freiheit“ ins Deutsche übersetzt wird.

in idealistischer Weise primär über eine kulturell-geistige Substanz definiert, während die gesellschaftlichen Strukturen des Rechts und der Ökonomie eine untergeordnete Rolle spielen. Der Idealismus dieses Gesellschaftsbildes lässt sich als Verleugnung der ökonomischen Krise interpretieren. Wenn es ewige Ideen und Werte sind, die das Innerste der Gesellschaft ausmachen, dann kann uns die ökonomische Krise nichts anhaben (vgl. Monday 2013: 152-159).

Die Idee einer geistig-kulturellen Substanz, die das Eigene ausmachen soll, enthält jedoch, wie wir bereits gesehen haben, einen Widerspruch: auf der einen Seite erscheint die Substanz als etwas Stabiles, das sich über lange Zeiträume entwickelt hat (wie die nationalen Werte und Traditionen) oder immer schon eine zeitlose Qualität aufweist (wie die Natur der Geschlechter). Auf der anderen Seite beschreibt der rechtspopulistische Diskurs – das ist ein zentraler Gesichtspunkt, der in der sozialwissenschaftlichen Debatte jedoch kaum thematisiert wird – einen Verlust dieser Substanz und einen Niedergang des Eigenen. Dieser Prozess wird entweder als objektiver innerer Verfall („Dekadenz“) oder aber als intendiertes Zerstörungswerk der Elite beschrieben. Die Paradoxie lässt sich besonders deutlich beim Thema Geschlecht aufzeigen: einerseits behaupten die RechtspopulistInnen, dass es eine ewige Natur der Geschlechter gibt, andererseits beklagen sie, dass in der heutigen Gesellschaft Weiblichkeit und Männlichkeit verloren gehen und bezichtigen die Elite, diesen Prozess auch noch absichtlich voranzutreiben.

Der Widerspruch, das Eigene als fundamental bedroht, zugleich aber als stabil und zeitlos zu denken, erklärt sich aus der doppelten Funktion des Mythos, eine krisenhafte Realität *deuten* und zugleich *Identität aufrechterhalten* zu wollen. Ich möchte im Folgenden zeigen, auf welche Weise die gesellschaftliche Krise im mythologischen Deutungsmuster des Rechtspopulismus interpretiert und verarbeitet wird. Die These lautet, dass die mythologische Krisendeutung die doppelte Anforderung, Realität zu deuten und Identität zu stiften, dadurch zu erfüllen versucht, dass sie die Krise auf eine *bestimmte Weise* interpretiert, nämlich als Verlust eigener Substanz einerseits, als Angriff feindlicher Kollektivsubjekte andererseits. Dadurch wird die gesellschaftliche Krise wahrgenommen und zugleich verleugnet – sie wird in einer Weise wahrgenommen, die es ermöglicht, sie nicht *als gesellschaftliche* wahrnehmen zu müssen. Die mythologische *Krisendeutung* ist damit zugleich *Krisenverarbeitung*: es wird eine Identität und, wie ich zeigen werde, eine Krisenlösungsphantasie angeboten.

Um den rechtspopulistischen Krisen-Mythos zu verstehen, sollte zunächst einmal seine historische Dimension betrachtet werden. Wie bereits an früherer Stelle ausgeführt wurde, besteht im rechtspopulistischen Diskurs die Tendenz, bestimmte Merkmale der gesellschaftlichen Epoche, die der Niedergangsphase vorausgeht – in vielen Fällen die Epoche des Nachkriegsfordismus – herauszugreifen und zu überzeitlichen Bestimmungen gesellschaftlicher Normalität zu hypostasieren. Auf diese Weise entsteht das Idealbild einer Gesellschaft, die sich durch eine ethnisch weitgehend homogene Bevölkerung, einen souveränen Nationalstaat mit eigener nationaler Währung, eine prosperierende Wirtschaft und eine intakte bürgerliche Kleinfamilie auf Grundlage heterosexueller Geschlechterbeziehungen und -identitäten auszeichnet. Dieses Idealbild einer *guten Ordnung* entspringt einer unhistorischen und ungesellschaftlichen Denkweise, die von den vermittelnden, antagonistischen und potentiell krisenhaften Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft ebenso abstrahiert, wie von der ihr immanenten historischen Dynamik. Auf der einen Seite werden die historischen Entwicklungen, die der fordistischen Epoche vorausgegangen sind, tendenziell ausgeblendet. Auf der anderen Seite werden die Entwicklung in der post-fordistischen Phase ab den 1970er Jahren – politische und ökonomische Globalisierung, Zunahme der Migration, Ausbau der Europäischen Union, Verbreitung alternativer Formen des Zusammenlebens, zweite Frauenbewegung und LGBTQ-Bewegung usw. – als Abweichungen vom Normalzustand oder Abwendung von der guten Ordnung beschrieben. Impliziert wird, dass die Gesellschaft immer so bleiben könnte, wie sie früher vermeintlich gewesen ist. Die historische Entwicklung seit dem imaginierten Normalzustand ist daher nicht gesellschaftlicher Wandel als nicht-intendierter Prozess, sondern Verfall oder das Werk der Elite.

Wie ich gezeigt habe, gibt es zwei Varianten, das Handeln der Elite zu deuten (vgl. 2.2.2). Entweder die Elite ist schwach und damit nichts weiter als ein weiteres Symptom des allgemeinen Niedergangs. Oder aber die Elite ist eine kleine, mächtige Gruppe, die sich gegen das Volk verschworen hat. In diesem Fall ist ihre Zugehörigkeit zum Eigenen uneindeutig. Dem Augenschein nach handelt es sich zwar um „unsere“ PolitikerInnen und MedienvertreterInnen, da sie aber konsequent gegen die Interessen und Werte des Volkes zu handeln scheinen, müssen sie als Verkörperung eines negativen Prinzips und als AgentInnen eines ominösen „Außen“ gelten. Das Handeln der Elite wird bisweilen in konspirationistischer Manier beschrieben: als Gruppe mit einheitlichem Willen verfolgt sie über einen langen Zeitraum hinweg den Plan, das Eigene mit den Mitteln politischer, ökonomischer und medialer Macht zu

beschädigen und letztendlich zu zerstören. Ich habe argumentiert, dass die paranoid-wahnhaften Ausprägungen des rechtspopulistischen Eliten-Diskurses als eine Ersatzbildung für *Antisemitismus* verstanden werden sollten, der in seinen manifesten Formen in weiten Teilen der Öffentlichkeit delegitimiert ist (vgl. Bergmann/Erb 1986). Die Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen mit antisemitischen Narrativen, Bildern und Zuschreibungen sind, wie ich gezeigt habe, frappant; entsprechend sind die Übergänge zu offenem Antisemitismus fließend und vielfältig nachweisbar. Wenn diese These einer Verwandtschaft zwischen rechtspopulistischem Elitendiskurs und Antisemitismus stichhaltig ist, könnte es hilfreich sein, zur Erklärung des rechtspopulistischen Elitendiskurses Erkenntnisse aus der Antisemitismustheorie heranzuziehen.

Holz (2005, 2010) und Weyand (2016) analysieren das antisemitische Fremdbild in seiner Relation zu nationalistischen Selbstbildern. Der moderne Antisemitismus wird von ihnen als eine Semantik rekonstruiert, die den Standpunkt der nationalen Gemeinschaft einnimmt und Gesellschaft in Jüdinnen und Juden personifiziert. Weyand (2016: 283-339) entwirft darüber hinaus eine Typologie des modernen Antisemitismus, wobei sich die verschiedenen Typen je nach Form des Selbstbildes unterscheiden, und beschreibt damit ein Stück der historischen Entwicklung des Antisemitismus, angefangen bei seinen religiös konnotierten Frühformen bis hin zum rassistischen Antisemitismus. Weyand bezieht den Antisemitismus auf die Strukturen, nicht aber auf das Krisenpotential und die Krisendynamik der bürgerlichen Gesellschaft. Demgegenüber gehe ich davon aus, dass nicht nur die bereits dargestellte Selbstobjektivierung und Selbststratifizierung, sondern auch die Zunahme und Aktualisierung des Antisemitismus und verwandter Deutungsmuster als Folge einer gesellschaftlichen Krisenentwicklung verstanden werden müssen.

Hinweise auf den Zusammenhang von Antisemitismus und Krise lassen sich Moishe Postone einflussreichem Aufsatz *Antisemitismus und Nationalsozialismus* entnehmen (Postone 2005). Postone argumentiert, dass sich die Spezifik des Antisemitismus nicht verstehen lässt, wenn man davon ausgeht, dass der Antisemitismus „die Moderne“ bekämpft, indem er sie mit den Juden identifiziert. Denn der Antisemitismus richte sich nicht gegen die moderne Gesellschaft als Ganze, sondern nur gegen ihre abstrakte Dimension. „Die den Juden im modernen Antisemitismus zugeschriebene Macht wird durch mysteriöse Unfassbarkeit, Abstraktheit und Universalität charakterisiert“ (ebd.: 179). Diesen Zug erklärt Postone mit Rückgriff auf die Marxsche Analyse des ökonomischen Fetischismus. Marx zeigt, dass die kapi-

talistische Produktionsweise nicht nur die materielle Herstellung von Gebrauchswerten beinhaltet, sondern durch Austauschbeziehungen und die darin eingelassene Kapitalakkumulation charakterisiert ist. Fetischismus meint, dass diese relationalen Eigenschaften und Prozesse in der spontanen Wahrnehmung mit ihren materiellen Elementen identifiziert werden. Im Warenfetischismus etwa wird die *soziale, d.h. relationale Eigenschaft* der Ware, Tauschwert zu besitzen, für eine *natürliche* oder *dingliche Eigenschaft* gehalten. Die relationalen und vermittelnden und darum abstrakten, nicht sinnlich fassbaren Momente und Mechanismen kapitalistischer Vergesellschaftung werden dadurch der Wahrnehmung, damit aber auch der Reflexion und dem Verständnis entzogen. „Als Objekt drückt die Ware soziale Verhältnisse aus und verschleiert sie zugleich“ (Postone 2005:182). Der Antisemitismus, so Postones Schlussfolgerung, personifiziert in den Juden nicht die moderne Gesellschaft als solche, sondern ihre abstrakte Dimension, die sich aus der naturwüchsigen Struktur der Warenproduktion ergibt.

„Die abstrakte Herrschaft des Kapitals, wie sie besonders mit der raschen Industrialisierung einhergeht, verstrickte die Menschen in das Netz dynamischer Kräfte, die, weil sie nicht durchschaut zu werden vermochten, in Gestalt des »internationalen Judentum« wahrgenommen wurden“ (ebd.: 181).

In dieser abstrakten Dimension lässt sich auch die *gesellschaftliche* Krise verorten. Eine ökonomische Krise ist ein Prozess, der aus den nicht-intendierten Folgen des Zusammenwirkens von MarktakteurInnen hervorgeht. Im Gesamtkomplex der mythologischen Krisendeutung verhalten sich das antisemitische Feindbild und seine Substitute komplementär zum völkischen Selbstbild substantieller Gemeinschaft. Während das Selbstbild eine Identitätsbehauptung gegen die Krise setzt, gibt das antisemitische Feindbild eine Erklärung.

Um Missverständnisse zu vermeiden: ich behaupte keinen notwendigen Zusammenhang zwischen Krise einerseits und (völkisch-)identitären Selbstbildern und Antisemitismus andererseits. Eine Krise bringt nicht notwendig diese Deutungs- und Verarbeitungsmuster hervor. Umgekehrt ist es auch nicht so, dass diese nur in Krisenzeiten vorzufinden sind. Auch in Prosperitätsphasen sind identitäre Selbstbilder und Antisemitismus in Teilen der Bevölkerung vorhanden und werden zur Verarbeitung und Deutung von Konflikten genutzt. *Wenn* aber in einer Krisenphase Antisemitismus und verwandte Deutungsmuster zunehmen und im politischen Raum relevant werden, lässt sich das darüber erklären, dass es sich um symbolische Formen handelt, die sich zur Deutung und Verarbeitung von Krisenerfahrungen eignen. Die konspirationistisch-paranoiden Segmente des rechtspopulistischen Elitendiskurses sind

ein solches, dem Antisemitismus verwandtes Deutungsmuster. Die Figur der *globalistischen Elite* ist das *erklärende Element* innerhalb der mythologischen Krisendeutung, insofern die ihr zugeschriebenen böartigen Motive und Handlungen die eigentliche und letztendlich *einzige Ursache* für den Untergang des Eigenen darstellen. Die Elite ist das *negative Prinzip*. Sie zersetzt Identität und greift alles an, was die Substanz des Eigenen ausmachen soll: die nationale Souveränität, die Stabilität der Wirtschaft, die bürgerliche Familie und die ihr zugrundeliegende natürliche Ordnung der Geschlechter. Sie zerstört die nationale Identität, indem sie Einwanderung und eine relativistische und kommerzialisierte globale Einheitskultur fördert. Sie zerstört den „gesunden Menschenverstand“, die Einheit des Wissens und Wollens durch mediale Manipulation und Kontrolle der Wahrheit.

Mit dem Übergang von einem liberalen Selbstbild, das das Eigene als Gesellschaft begreift, zu einem völkischen Selbstbild, das das Eigene als eine Gemeinschaft imaginiert, deren Substanz bedroht ist, verändert sich auch die Perspektive auf die Fremden. Während die Ambivalenz, die die Beziehung des Subjekts zum rassistisch behaupteten Objekt-Status der Fremden kennzeichnet, im liberalen Rassismus latent gehalten wird, die eigene Überlegenheit und die Minderwertigkeit der Fremden also als sichere Tatsache gilt, tritt sie im völkischen Krisen-Rassismus stärker hervor. Die Hierarchie zwischen Eigen- und Fremdgruppe gerät ins Wanken. Die Merkmale, die im liberalen Selbstbild (Gesellschaft) die Stärke und Überlegenheit des Eigenen ausgemacht haben, erscheinen aus der Perspektive des völkisch-identitären Selbstbildes (Gemeinschaft) als Schwächen und Anzeichen des Niedergangs. Umgekehrt erscheinen die Eigenschaften der Fremden, die im liberalen Rassismus ihre Minderwertigkeit symbolisierten, nun als bedrohliche Stärken. Wurde den Fremden im liberalen Rassismus vorgehalten, in fanatischer Weise religiös, patriarchal und traditionalistisch zu sein, während das Eigene als säkular, emanzipiert und aufgeklärt gepriesen wurde, so erfahren diese Zuschreibungen im Dekadenzdenken des völkischen Krisenrassismus eine *neue Bewertung*. Aus dem Säkularismus und der Fortschrittlichkeit des Eigenen wird nun ein Mangel an Glaube und Tradition, während die Fremden aus ihrer Religion Kraft und Zusammenhalt zu ziehen scheinen. Frauen-Emanzipation und Gleichheit der Geschlechter, die eben noch den patriarchalen Sitten der Fremden entgegengehalten wurden, erscheinen jetzt als Hauptursachen für die Verwirrung der Geschlechteridentitäten und den Niedergang der Familie. Die nach Selbstverwirklichung strebenden „modernen Frauen“ bekommen immer weniger Kinder und die domestizierten „modernen Männer“ haben ihre virilen Tugenden eingebüßt. Die Fremden verfügen hingegen über männliche Durchsetzungskraft, familiären Zusammenhalt

und eine zahlreiche Nachkommenschaft. Sie scheinen all das zu besitzen, was dem Eigenen zunehmend verloren geht: eine starke, substantielle Identität. Es ist diese neue Relation von Selbst- und Fremdbild, aus der sich die Angst speist, von den Fremden verdrängt zu werden. Auch dass die Bedrohung der Geschlechterordnung im rechtspopulistischen Diskurs eine so zentrale Rolle spielt, lässt sich nur verstehen, wenn man die Selbstrassifizierung – die Bestimmung des Eigenen als Substanz – in Rechnung stellt. Denn im rassistischen Mythos sind die geistigen und kulturellen Qualitäten, die das Eigene im Kern ausmachen sollen, an Körper und Abstammung gebunden. Sie werden nicht primär sozial hergestellt, sondern unmittelbar von Generation zu Generation weitergegeben. Das Eigene kann sich nur dauerhaft erhalten, wenn diejenigen, die zum Volk gehören, eigene Kinder zeugen und dadurch ihre Eigenschaften weitergeben, nicht aber durch Zuwanderung. Durch die Zersetzung der Geschlechterordnung ist daher unmittelbar der Bestand des Eigenen bedroht. Wer die Familie als „Keimzelle der Nation“ abschafft, schafft mittelbar auch die Nation ab.

Der paranoide Elitendiskurs enthält jedoch nicht nur ein erklärendes Moment, das sich auf die äußere Welt richtet, sondern ist, sozialpsychologisch betrachtet, zugleich Ausdrucks- und Verarbeitungsform des Konflikts, der in der Form bürgerlicher Subjektivität angelegt ist und im Zuge der Krisenentwicklung eskalieren kann. Wie das rassistische Bild der Fremden als barbarisches Kollektiv, enthält auch das Bild der Elite wahnhaft und irrealer Zuschreibungen, die sich vor allem auf die Motive und die Handlungsweisen der Elite beziehen. Auch diese Elemente lassen sich aus der Perspektive psychoanalytischer Sozialpsychologie über den Abwehrmechanismus der Projektion erklären; allerdings werden im Elitenbild *andere* Momente der konflikthaften bürgerlichen Subjektivität projiziert und verarbeitet als im rassistischen Bild der Fremden. Während die Fremden als Nicht-Subjekte vorgestellt werden, die kein Triebopfer bringen *können* und darum unproduktiv, undiszipliniert und sexuell ungezügelt sind, wird die Elite als eine Gruppe imaginiert, die mit einem Übermaß an Subjektivität ausgestattet ist, ohne ein Triebopfer bringen zu *müssen*. Die Fremden sind von ihrer Natur determiniert und deshalb unfähig, unter dem Gesetz zu leben, die Elite hingegen ist weder der Natur, noch dem Gesetz unterworfen. Sie verkörpert reinen Geist und Willen.

Die Fremden sind Nicht-Subjekt, die Elite ist *Über-Subjekt*. Sie wird als eine Gruppe imaginiert, die über viel mehr Geld, Macht, Wissen, Anerkennung verfügt als alle normalen Individuen, ohne etwas dafür geben zu müssen und ohne in ihrem Handeln eingeschränkt zu sein. Die Angehörigen der Elite haben Geld und Macht ohne Leistung, sie haben sexuelles Begehren ohne Identitätszwang, sie scheinen sich an kein Gesetz halten zu müssen, sie sind mobil

und fluide, weder räumlich noch in ihrer Identität an Herkunft oder an Prinzipien gebunden. All diese Bilder und Zuschreibungen lassen sich als Projektionen des abgewehrten Wunsches interpretieren, Subjekt zu sein, ohne die Triebopfer und Beschränkungen, die das *Gesetz* auferlegt. Insbesondere die den Eliten zugeschriebenen Aggressionen und Herrschaftsansprüche – die Behauptungen, dass die Elite eine totalitäre Herrschaft errichten und das eigene Volk vernichten will – lassen sich kaum verstehen, wenn man sie nicht als Projektionen deutet. Es handelt sich dabei um einen zentralen Mechanismus des Autoritarismus: Weil die Aggressionen, die sich eigentlich gegen die Instanzen der eigenen Gesellschaft richten, nicht artikuliert werden können, weil die eigene Subjektivität von der Unterordnung unter diese Instanzen abhängt, wird das Verhältnis zur Autorität aufgespalten: in eine gute Autorität des Eigenen, der man sich fraglos unterordnet und eine böse Autorität, der man die eigenen verdrängten Aggressionen zuschreibt (vgl. etwa Adorno 1995: 48-53). Die Elite wird zu einem Angreifer, man selbst zu einem Opfer, das sich verteidigen muss. Auf diese Weise können die eigenen Aggressionen zugelassen werden, weil nun ein legitimer Grund für sie zu existieren scheint. Interpretiert man die Zuschreibungen an die Elite als Projektionen, ist es nicht mehr verwunderlich, dass RechtspopulistInnen, die an die Macht kommen, genau das tun, was sie permanent den liberalen Eliten vorwerfen: demokratische Institutionen angreifen und die Unabhängigkeit der Medien und die Meinungsfreiheit beschneiden.

Die Personifizierung der Krise in der Figur der bösen Elite liefert aber nicht nur eine Erklärung der gesellschaftlichen Krise, sondern beinhaltet darüber hinaus eine *Macht- und Krisenlösungsphantasie*. Sie verspricht eine *Re-Souveränisierung*, indem sie Handlungsmöglichkeiten und neue Identitäten anbietet. Solange der Elite die Verantwortung für den Verfall des Eigenen und das Eindringen der Fremden zugeschrieben wird, kann die Vorstellung vom Eigenen als einer geistigen Substanz und einer zeitlosen *guten Ordnung* aufrechterhalten werden. Der Gedanke lautet: wenn nur die Eliten nicht wären, könnte die Gesellschaft wieder so werden und für immer so bleiben, wie sie *eigentlich* ist. Wenn es nicht das Zusammenwirken einer Vielzahl von komplexen, intendierten wie nicht-intendierten sozialen Prozessen ist, das die gesellschaftlichen Krisenerscheinungen hervorbringt, sondern das Handeln einer böartigen Elite, dann muss diese nur beseitigt und durch eine gute Autorität ersetzt werden, die die *gute Gesellschaftsordnung* wiederherstellt.

Stärker noch als die Vorstellung der Dekadenz, des inneren Verfalls der Substanz, verbindet die Idee der Eliten-Verschwörung eine Deutung der ökonomischen Krise mit phantasmatischen Identitäts- und Handlungsoptionen. Diese beruhen darauf, dass es die mythologische

Form erlaubt, die ökonomische Krise wahrzunehmen, ohne sie *als ökonomische* wahrnehmen zu müssen. An der Figur der Elite wird die Krise bekämpfbar. Eine Welt ohne kosmopolitische Eliten wäre eine Welt ohne Krise – das ist, wenn man so will, die utopische Dimension des Rechtspopulismus. „Im Kern der faschismus-affinen Krisensemantik [...] findet sich das Syndrom Dekadenz-Apokalypse-Heroismus, dem die Idee einer Art »Wiedergeburt« zugrunde liegt“ (Lenk 2005: 61; vgl. auch Griffin 1991).

Wer das Eigene retten will muss jedoch bereit sein zu kämpfen. Der Angriff der Elite muss abgewehrt, die Invasion der Fremden gestoppt werden. Der rechtspopulistische Diskurs zeichnet ein apokalyptisches Szenario. Die Gegenwart erscheint als „finale Schlacht um die Zukunft Europas“ (Orbán), als „Kampf um das Überleben unserer Nation“ (Trump) oder als „finale Phase“ des „Großen Austauschs“ (Sellner). Die Macht der Feinde und die Dringlichkeit der Situation lassen drastische Abwehrmaßnahmen notwendig und legitim erscheinen. Die gesamte Dynamik folgt einer Logik des Ausnahmezustandes. Die Unterscheidung von Freund und Feind verlangt klare Grenzen und Zuordnungen. Die Unterwerfung unter das eigene Kollektiv und die darin liegende Selbstobjektivierung sind zugleich der Versuch, Subjektivität auf anderer Grundlage wiederzugewinnen. In der Situation der Krise, in der die realen Grundlagen der bürgerlichen Subjektivität (Arbeit und Geld, daran geknüpft: Eigentum, Status, Sicherheit usw.) brüchig werden, stellt die mythologische Imagination eines Kampfes von Kollektiven die Möglichkeit in Aussicht, Handlungsmacht jenseits der Formen bürgerlicher Subjektivität in einem Akt der Unmittelbarkeit zu restituieren. Voraussetzung ist die Bereitschaft zu bedingungsloser Identifikation, die im äußersten Fall Gewalt gegen andere und das Selbstopfer einschließt. Indem der rechtspopulistische Diskurs die Krise als Handeln von Kollektivsubjekten interpretiert und diesen wiederum konkrete Individuen und Gruppen zuordnet, wird die Bedrohung nicht nur begreifbar, sondern greifbar. Sie scheint in konkreten Menschen *verkörpert*. Gewalt gegen Menschen ist daher als Konsequenz in der rechten Krisen-Mythologie angelegt.

5 Die Krisendynamik der Gegenwart und der Rechtspopulismus als konformistische Revolte

Ich habe den Rechtspopulismus als mythologische Form der Krisendeutung und Krisenverarbeitung analysiert. Abschließend möchte ich zentrale Ergebnisse resümieren und sie auf einige im zweiten Kapitel behandelten Positionen der Rechtspopulismusdebatte und die mit ihnen verbundenen Probleme rückbeziehen. Auch auf die problematische Art und Weise, in der große Teile des liberalen Mainstreams und der politischen Linken auf den Rechtspopulismus reagieren, möchte ich am Ende noch zu sprechen kommen.

Ich habe die gesellschaftliche Entwicklung der letzten Dekaden aus einer gesellschaftstheoretischen Perspektive als allgemeine Krisenentwicklung beschrieben. Im liberalen Mainstream-Diskurs werden gesellschaftliche Krisenphänomene hingegen überwiegend in einem individualistischen Deutungsmuster interpretiert. Finanzmarktkrisen werden dann nicht aus strukturellen Ursachen erklärt, sondern aus dem Fehlverhalten von Spekulanten und anderen Finanzmarktakteuren. Strukturelle Arbeitslosigkeit wird nicht als objektives Krisenphänomen verstanden, sondern darauf zurückgeführt, dass sich Individuen nicht richtig angestrengt und ausreichend weitergebildet haben oder dass sie von der Arbeitsagentur nicht effektiv genug vermittelt wurden. Selbst wenn anerkannt wird, dass bestimmte Krisensymptome strukturelle Ursachen haben, werden diese als isolierbare Probleme aufgefasst, die im Rahmen der bestehenden Institutionen bearbeitet werden können.

In den Situationen, in denen sich Krisenentwicklungen so weit zuspitzen, dass die etablierten Wissensformen und Handlungsstrategien nicht mehr greifen, in denen Problemlagen und Widersprüche als überwältigend und nicht mehr bearbeitbar erscheinen und Identitäten brüchig zu werden beginnen, liegen die Ansatzpunkte des mythologischen Denkens. Während das liberale Denken keine Krise im Sinne einer *gesellschaftlichen* Krise wahrnehmen kann, gibt der Mythos einem aufkommenden Krisenbewusstsein eine Ausdrucksform. In der Krise werden die bereits vorhandenen Mythen der bürgerlichen Gesellschaft (ökonomische Mythen, Nationalmythen und Geschlechtermythen) aufgegriffen und der gesellschaftlichen Lage entsprechend aktualisiert und rekonfiguriert. Dabei werden auch Fragmente von aktuellen Diskursen und Wissensformen aufgegriffen und integriert. Der Mythos ist daher keine Wiederkehr des Archaischen und operiert nicht primär mit alten magischen und theologischen, son-

dern mit zeitgenössischen Kategorien wie Identität und Kultur. Wie sich an den neuen rechten Jugendbewegungen wie der *Identitären Bewegung* und der *Alt-Right-Bewegung* beobachten lässt, werden zunehmend auch Elemente aus der Popkultur aufgegriffen (vgl. Bruns/Glösel/Strobl 2017: 278-280).

In welcher Weise sich die Mythen in einer Krisenkonstellation aktualisieren und welche neuen mythologischen Formen entstehen, ist eine empirische Frage, es lassen sich allerdings im Falle des gegenwärtigen Rechtspopulismus einige bekannte Muster identifizieren. In einem Teil des rechtspopulistischen Diskurses wird das Eigene als Gesellschaft verstanden, die Fremden werden als Gemeinschaft gefasst. In diesem Zusammenhang habe ich den Diskurs über MigrantInnen, Minderheiten und den Islam als aktualisierte Form von Rassismus analysiert. Dieser Rassismus reproduziert einerseits das Grundmuster des in der (früh-)bürgerlichen Epoche entstandenen *liberalen Rassismus*, andererseits lassen sich Tendenzen eines Übergangs zu einer Form des Rassismus beobachten, die sich als *völkischer Rassismus* kennzeichnen lässt. Hier wird das Eigene als Gemeinschaft beschrieben, die in ihrer Substanz von einer Elite bedroht wird, die nun mit den Merkmalen von Gesellschaft assoziiert wird. Die Fremden werden auch hier als „barbarische“ Gemeinschaft gesehen, allerdings werden ihre Eigenschaften, die im liberalen Rassismus als minderwertig wahrgenommen wurden, nun anders bewertet: sie werden als potentielle Stärken und in einer neuen Weise als bedrohlich wahrgenommen – als massiv, verdrängend, überwältigend. Im völkischen Rassismus kippt das bürgerlich-liberale Selbstbild. Das Bild des Eigenen als Gesellschaft wird abgelöst durch die Vorstellung, Teil einer Gemeinschaft zu sein, deren Substanz als bedroht wahrgenommen wird (Selbststrassifizierung). Der paranoide Strang des rechtspopulistischen Elitendiskurses verhält sich komplementär zu dieser Vorstellung, indem er eine Ursache für die empfundene Bedrohung auszumachen versucht. Er findet sie in der Figur der globalistischen oder kosmopolitischen Elite. Ich habe argumentiert, dass es sich dabei um eine Ersatzbildung für die antisemitische Mythologie handelt. Das Grundmuster des Antisemitismus, aber auch zentrale Stereotype, Bilder und Narrationen werden übernommen und der historischen Situation entsprechend modifiziert.

Die Doppelstruktur des Rassismus lässt sich, wie ich gezeigt habe, aus der Form des Subjekts erklären, also der spezifischen Weise, in der Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft zum gesellschaftlichen Ganzen ins Verhältnis gesetzt werden. Zentral ist, dass das Verhältnis der Einzelnen zur gesellschaftlichen Totalität ambivalent ist. Im liberalen Rassismus, der tenden-

ziell stabilen gesellschaftlichen Verhältnissen entspricht, wird diese Ambivalenz latent gehalten. Dass sie dennoch vorhanden ist, zeigt sich daran, dass auch im liberalen Rassismus, der die Fremden primär abwertet, gleichzeitig immer wieder Momente von Bewunderung und Neid durchscheinen, aber auch die Angst, von den Fremden überwältigt zu werden. In der Krise kommt die Ambivalenz voll zur Geltung. Für die Analyse des Rechtspopulismus bedeutet das, dass die beiden Stränge nicht einfach als zwei Positionen betrachtet werden sollten, die nebeneinander existieren, wie das in vielen Darstellungen geschieht (konservativ-liberale vs. völkisch-identitäre Fraktion). Es stimmt zwar, dass die Diskursstränge schwerpunktmäßig von unterschiedlichen Gruppen getragen werden, doch diese Sichtweise übersieht, dass die eine Fraktion punktuell immer auch die Deutungsmuster der anderen übernimmt. Das Verhältnis der beiden Deutungsmuster ist dialektisch: das eine ist im anderen (latent) enthalten; das liberale Selbstbild kann ins völkische Selbstbild umschlagen. Die Dynamik zwischen den beiden Deutungsmustern stellt sich einerseits als ein Oszillieren oder eine Art Überblendung dar. Andererseits ist zu vermuten, dass es bei einer Verschärfung der Krise innerhalb des rechtspopulistischen Weltbildes zu einer Verschiebung von der liberalen zur völkisch-identitären Position kommt.

Der rechtspopulistische Krisenmythos liefert eine umfassende Deutung von Gesellschaft und Geschichte. Er re-symbolisiert das Ganze, das in den Phasen ökonomischer Prosperität von den Individuen nicht gewusst zu werden braucht und das im individualistischen und atomistischen Weltbild des liberalen Mainstreams nicht vorkommt. Damit macht der Mythos das Unverständliche der bürgerlichen Gesellschaft – ihre „naturwüchsigen“, nicht-intendierten, verselbstständigten und darum anonymen und abstrakten Mechanismen und Prozesse – verstehbar. Das Sinnlose wird in Sinn überführt. Genauer: die gesellschaftliche Krisenentwicklung wird in der *Logik der Handlung* interpretiert und mit *subjektivem Sinn* versehen, indem sie auf die Intentionen von Kollektivsubjekten zurückgeführt wird. Das beinhaltet jedoch zugleich die Leugnung der Krise als ökonomischer und gesellschaftlicher. Der rechtspopulistische Krisenmythos bietet auf diese Weise nicht nur eine Deutung an, sondern stellt den Versuch dar, die Krise auch praktisch zu verarbeiten und Identität aufrechtzuerhalten.

Ich möchte nun auf einige der im zweiten Kapitel behandelten Positionen und Probleme der sozialwissenschaftlichen (Rechts)Populismusdebatte zurückkommen. Ich beginne mit der Frage nach der Rationalität des Rechtspopulismus, auf die die drei von mir unterschiedenen Erklärungstypen (implizit oder explizit) unterschiedliche Antworten geben. Kulturelle und

affekttheoretische Ansätze verweisen auf die irrationalen Momente, die politischen und ökonomischen Ansätze tendieren dazu, die Unterstützung des Rechtspopulismus als eine rationale Strategie zu interpretieren. Ich habe an dieser zweiten Position problematisiert, dass sie, um ihre Rationalitätsannahme aufrechterhalten zu können, entscheidende Aspekte des Rechtspopulismus ausblenden muss. Wenn wir unter Rationalität eine adäquate Relation von Mitteln und Zwecken verstehen, dann hat der rechte Mythos rationale und irrationale Impulse und Anteile. Seine Rationalität besteht im Versuch, die soziale Realität zu deuten und auf diese Weise Handeln zu ermöglichen. Seine Irrationalität resultiert aus dem Wunsch, die Identifikation mit einer sozialen Realität aufrechtzuerhalten, deren Grundlagen in der Krise brüchig geworden sind.

Aufgrund dieser irrationalen, dem Identitätsbedürfnis entspringenden Anteile kann der Rechtspopulismus insgesamt nicht als rationale Handlungsstrategie verstanden werden. Das schließt nicht aus, dass bestimmte Gruppen politische Interessen mit ihm verbinden oder aus der Umsetzung einer rechtspopulistischen Politik ökonomische Vorteile ziehen könnten. Doch Handlungsstrategien, die sich aus dem mythologischen Kern des Rechtspopulismus ableiten, können nicht rational sein. Alle Handlungen und politischen Maßnahmen, die sich gegen die Elite und die Fremden richten, weil sie sich von der Vorstellung leiten lassen, dass die Eliten die eigentlichen Urheber und die Fremden die Manifestation aller Probleme sind, werden nicht zu den Zielen führen, die von ihnen intendiert wurden. Wenn es einer rechtspopulistischen Partei gelänge, die gesamte liberale Elite zu entmachten und selbst die Macht zu übernehmen, dann mag das für die rechtspopulistischen PolitikerInnen individuell betrachtet rational sein, weil sie an Macht und Anerkennung gelangen, es ist aber nicht rational nach den Maßstäben des rechtspopulistischen Deutungsmusters und der von ihm proklamierten Hauptziele, denn auch die komplette Beseitigung der Elite löst nicht die Krise, für die sie verantwortlich gemacht wird. Und auch ein kompletter Migrationsstopp oder gar eine „Minusmigration“ und „Deislamisierung“, wie sie von vielen rechtspopulistischen Akteuren gefordert wird, wird kaum eines der gesellschaftlichen Probleme lösen, die mit ihnen verbunden werden. Im Gegenteil: eine pauschale Antimigrationspolitik ist wirtschaftspolitisch betrachtet für die meisten entwickelten kapitalistischen Ökonomien hochgradig irrational. Die Handlungen, die sich gegen die Elite und die Fremden richten, sind nicht Mittel zu den Zwecken, zu denen sie Mittel sein wollen. Eine stabile, harmonische, krisenfreie kapitalistische Gesellschaft lässt sich auch als rassifizierte Gemeinschaft nicht herstellen.

Als nächstes möchte ich auf einige Probleme zu sprechen kommen, die mit dem Rechtspopulismusbegriff verbunden sind. In 2.1 hatte ich darauf hingewiesen, dass der Rechtspopulismus als eine Unterform des Populismus gefasst wird. Das geschieht durch eine *additive Begriffskonstruktion*: das rechte Element (wie auch immer es genannt wird: Fremden-, Migrations-, Islamfeindlichkeit oder auch Rassismus) ist etwas, das zum populistischen Kern hinzugefügt wird. Aus der Perspektive der von mir entwickelten theoretischen Überlegungen lässt sich eine dreifache Problematik einer solchen Begriffsbildung aufzeigen:

Erstens korrespondiert diese Begriffskonstruktion, die das rechte Element dem populistischen unterordnet mit der von mir kritisierten allgemeinen Tendenz der (Rechts)Populismusdebatte, den Rassismus in der empirischen Beschreibung, vor allem aber in der theoretischen Reflexion zu marginalisieren oder ganz auszublenden. Der Rassismus und andere Diskurse und Motive, die in einer langen Tradition des rechten, aber eben auch liberalen Denkens stehen, verschwinden im Abstraktum Populismus. Es entsteht der falsche Eindruck, der gegenwärtige Rechtspopulismus hätte mehr mit Juan Perón und dem amerikanischen *populist movement* zu tun, als mit der *Konservativen Revolution*, dem *Faschismus* und dem *Nationalsozialismus*.

Zweitens ermöglicht es die additive Begriffsbildung, einen tendenziell problematischen Rechtspopulismus von einem tendenziell weniger problematischen Populismus oder einem von manchen AutorInnen als emanzipatorische Alternative empfohlenen Linkspopulismus (vgl. Mouffe 2018) zu unterscheiden. Demnach wäre die Unterscheidung von Volk und Elite nur populistisch und das problematische rechte Element komme erst durch das Feindbild der Fremden hinzu. Wie ich jedoch gezeigt habe, ist im Rechtspopulismus nicht nur die Abwertung der Fremden, sondern auch die Konstruktion des Eigenen als homogene und substantielle Gemeinschaft Teil des Rassismus – nämlich des völkischen Rassismus. Dieser Zusammenhang wird durch die Begriffskonstruktion Populismus-Rechtspopulismus verdeckt. Damit soll nicht behauptet werden, dass jede Form von Gemeinschaftskonstruktion und damit jede Form von Populismus eine Form von Selbststrassifizierung darstellt. Das entscheidende Kriterium ist, wie ich in 4.5 zu zeigen versucht habe, ob die Gemeinschaft als homogen gedacht und durch eine gemeinsame Substanz definiert wird. Erst wenn das der Fall ist und innere Differenz, Individualität und Antagonismus virtuell ausgeschaltet werden sollen, kann von Selbststrassifizierung gesprochen werden.

Eine *dritte Problematik*, die mit dem Rechtspopulismusbegriff zusammenhängt, liegt in dem Versuch, den Rechtspopulismus strikt von den „benachbarten“ politischen Strömungen des

Konservatismus einerseits und des Rechtsextremismus/(Neo-)Faschismus andererseits abzugrenzen. Rucht (2017: 36) etwa versucht, die Differenzen zwischen diesen drei Strömungen über die Befürwortung oder Ablehnung bestimmter Prinzipien zu bestimmen. Der Konservatismus zeichne sich durch eine starke Befürwortung der liberalen Demokratie und von Eliten aus, der Rechtspopulismus hingegen habe ein ambivalentes Verhältnis zur liberalen Demokratie und lehne Eliten ab. Der Rechtsextremismus hingegen lehne die Demokratie ab und sei stärker ethnozentristisch als der Rechtspopulismus. Jörke und Selk (2017) versuchen den Populismus nach rechts abzugrenzen, indem sie auf das Merkmal des Konservatismus verweisen. Die Populisten der Gegenwart würden „häufig restaurativ-wiederherstellende, konservativ-gemäßigte, in gewissen Grenzen illiberale Ziele [vertreten], die insgesamt erheblich von der umstürzlerischen und radikalen Programmatik neofaschistischer, neonationalsozialistischer und rechtsradikaler Gruppierungen abweichen“ (Jörke/Selk 2017: 74). Wenn man diese beiden Definitions- und Abgrenzungsversuche mit der Empirie abgleicht, kann man viele Bestimmungen plausibel finden. Es ist zutreffend, dass sich rechtspopulistische Parteien, zumindest in ihrer offiziellen Programmatik, nicht gegen die Demokratie stellen. Es werden kein totalitärer Staat und kein Führerprinzip eingefordert. Auch für die von Jörke und Selk angeführten konservativen und „restaurativ-wiederherstellenden“ Ziele lassen sich viele Belege anführen. Bei näherer Betrachtung und aus der Perspektive meiner theoretischen Überlegungen erscheinen diese Definitionen jedoch problematisch. Der von Jörke und Selk angeführte Konservatismus passt nicht zur Anti-Eliten-Position des Rechtspopulismus – zumindest, wenn man das unter Konservatismus versteht, was in den westlichen Nachkriegsdemokratien darunter verstanden wurde, nämlich eine staatstragende und bürgerliche Position, die sich mit den bestehenden Institutionen identifiziert. Gerade das tut der Rechtspopulismus nicht. Zwar vertritt er kein offensives revolutionäres Programm, doch die Kritik an den Eliten richtet sich nicht nur gegen eine Gruppe. Vielmehr beinhaltet sie eine Kritik basaler Institutionen der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft, die auf deren Abschaffung und zumindest auf ihren grundlegenden Umbau zielt (gegen die EU und den Euro, gegen die Politik der europäischen Zentralbank, gegen internationale Handelsabkommen usw.).

Wie ich gezeigt habe, lässt sich dieser Impuls daraus erklären, dass der Niedergang des Eigenen im rechtspopulistischen Krisenmythos auf das Handeln einer bössartigen Elite zurückgeführt wird, das auch den Aufbau bestimmter Institutionen beinhaltet. Wenn die Elite und ihre Institutionen beseitigt werden, ist es möglich, die *gute Gesellschaftsordnung* wiederherzustellen. Geht man von dieser Grundstruktur aus, dann weist der Rechtspopulismus mehr

Gemeinsamkeiten mit dem Faschismus auf als mit dem Konservatismus: beide beruhen auf einer – wie ich gezeigt habe rassistisch konstruierten – Untergangsvorstellung und auf einer Idee von „Wiedergeburt“ (vgl. Griffin 1991). Ich halte es daher für angemessen, den Rechtspopulismus nicht primär als konservativ, restaurativ, regressiv oder reaktionär zu charakterisieren, sondern als zeitgenössische Gestalt der *konformistischen Revolte* zu bestimmen. Er entsteht in einer Konstellation, in der die liberal-konservative Position, die sich mit dem Bestehenden identifiziert und es nur erhalten möchte, durch die Krisentendenzen der bürgerlichen Gesellschaft brüchig wird. Sein Grundnarrativ besagt, dass man, um Wertvolles zu erhalten und Verlorenes wiederherzustellen, das Bestehende überwinden muss. In der konformistischen Revolte transformiert sich der Konservatismus. Der Rechtspopulismus ist (noch) nicht faschistisch, auch wenn er schon nicht mehr konservativ ist. Diese Dynamik wird in den vielen Versuchen, den Rechtspopulismus zu definieren und abzugrenzen, ausgeblendet. Allgemein gilt, dass jede Definition damit einhergeht, die innere Dynamik ihres Gegenstandes stillzustellen und ihn ein Stück weit zu verdinglichen. Gerade beim gegenwärtigen Rechtspopulismus ist es aber besonders problematisch, da er, als ein Krisenphänomen, hochgradig dynamisch ist.

Wenn meine Überlegungen zum Rechtspopulismus als mythologischer Krisendeutung richtig sind, dann ist davon auszugehen, dass sich dieses Identitäts-, Deutungs-, und Verarbeitungsmuster seiner inneren Logik gemäß zuspitzen wird, wenn die gesellschaftlichen Krisenprozesse anhalten oder sich gar verschärfen. Die innere Dynamik des Rechtspopulismus ist eine verzerrte Spiegelung der gesellschaftlichen Krisenentwicklung. Zu vermuten ist, dass die mythologische – und das bedeutet immer auch wahnhaft – Qualität im Falle einer Krisenverschärfung zunimmt. Das bedeutet praktisch: der bereits seit geraumer Zeit zu beobachtende Anstieg der Gewalt gegen Menschen, die mit den Fremden oder mit der Elite identifiziert werden, würde sich fortsetzen. Das alles steht zu befürchten, da die Ansätze zur Lösung der ökonomischen und ökologischen Krise nicht in Aussicht stehen. Prognostizieren lässt sich jedoch nichts. Niemand weiß, wie es mit der Krisenentwicklung weitergeht und welche Gestalten und Verlaufsformen sie annehmen wird. Auch wie sich der Rechtspopulismus konkret weiterentwickelt, lässt sich nicht vorhersagen. Der rechtspopulistische Diskurs ist das eine, ausschlaggebend für den tatsächlichen Erfolg rechtspopulistischer Kräfte sind aber zahlreiche weitere Faktoren (die politische und ökonomische Konstellation in den verschiedenen Ländern, die Institutionen usw.). Entscheidend wird vor allem sein, wie der Rest der Gesellschaft in Zukunft auf den Rechtspopulismus reagiert. Zum Abschluss möchte ich daher

einige kurze Anmerkungen zu der Art und Weise machen, wie der liberale Mainstream und die politische Linke gegenwärtig auf den Rechtspopulismus reagieren. Ich gehe dabei der Vermutung nach, dass es zwischen dem Umgang mit dem Rechtspopulismus und dem allgemeinen Gesellschafts- und Geschichtsverständnis einen engen Zusammenhang gibt.

Die Linke (im weitesten Sinne verstanden) verweist schon seit langem auf gesellschaftliche und insbesondere ökonomische Krisenentwicklungen und Problemlagen und verfügt damit über ein bestimmtes Krisenbewusstsein, gelangt aber meines Erachtens sowohl im Hinblick auf die Krise als auch im Hinblick auf den Rechtspopulismus zu Fehleinschätzungen. Die Fehleinschätzung der Krise besteht darin, dass in weiten Teilen des linken Diskurses ein unzureichendes, weil voluntaristisches Verständnis ökonomischer Krisen vorhanden ist. Insgesamt besteht die Tendenz, die makroökonomischen Entwicklungen seit dem Ende der fordistischen Epoche (Globalisierung, post-fordistische Produktionsverfahren, Finanzialisierung usw.) aber auch damit in Verbindung gebrachten krisenhaften Erscheinungen (Ökonomisierung, Prekarisierung, Sozialstaatsabbau, Verschuldung, Arbeitslosigkeit usw.) auf die Durchsetzung einer falschen Ideologie und Wirtschaftspolitik zurückzuführen. Die Ideologie, die für die Krisenentwicklungen verantwortlich sein soll, wird häufig mit dem Neoliberalismus identifiziert. Meines Erachtens ist diese Betrachtungsweise politizistisch und voluntaristisch. Sie beruht auf einer Überschätzung politischer Handlungsmacht und einer Unterschätzung des Einflusses ökonomischer Strukturen und Dynamiken und der Abhängigkeit der Politik von der Ökonomie. Unterstellt wird (häufig implizit), dass nach dem Ende des Fordismus auch eine *ganz andere* Politik möglich gewesen wäre und dass die problematischen ökonomischen Entwicklungen reversibel oder zumindest politisch steuerbar sind.

Natürlich ist es so, dass viele der institutionellen Strukturen, die die ökonomischen Makroentwicklungen der letzten Dekaden ermöglicht haben, durch politische Entscheidungen eingeführt wurden, die auf bestimmten politischen und ökonomischen Ideologien und Programmen beruhen. Doch diese Ideologien und Programme entstehen nicht im luftleeren Raum. Vielmehr sind sie das Ergebnis des Versuchs der Funktionsträger in den politischen Institutionen, einen Umgang mit vorangegangenen gesellschaftlichen Entwicklungen und den aus ihnen entstandenen Problemlagen zu finden. Konkret gesprochen: Der Neoliberalismus ist kein Herrschaftsprojekt, das sich irgendwelche dubiosen Zirkel ausgedacht haben, um die Welt ins Unglück zu stürzen, sondern eine Ideologie, die in Reaktion auf die Weltwirtschaftskrise von 1929 entwickelt wurde und deren Konzepte nach der Krise des Fordismus in den 1970er teilweise in die Politik und in staatliche Institutionen eingegangen sind.

Um nicht missverstanden zu werden: der Verweis darauf, dass Politik und Ideologie nicht nur Triebkräfte gesellschaftlicher Entwicklung, sondern zugleich Bearbeitungsweisen früherer Widerspruchskonstellationen sind, stellt in keiner Weise eine Entschuldigung dar. Es soll auch nicht behauptet werden, dass aus ökonomischen Strukturen eine historische Zwangsläufigkeit resultiert und dass keine Alternativen möglich sind. Allerdings gelangt man zu einer anderen Einschätzung der historischen Entwicklung, der gegenwärtigen Krise und zukünftiger Möglichkeiten.

Problematisch am gegenwärtigen linken Diskurs sind nicht nur die voluntaristische Schlagseite der vorherrschenden Krisenanalysen, sondern vor allem auch die in ihnen implizierten oder offen formulierten politischen Lösungsvorschläge. Damit meine ich vor allem alle Vorschläge, die eine Abkehr von der globalisierten Ökonomie und supranationalen politischen Institutionen und die Wiederherstellung einer national- und wohlfahrtstaatlich eingehetzten Ökonomie im Sinn haben. Abgesehen davon, dass die mitschwingende Nostalgie, die den fordistischen Sozialstaat zur besten historisch realisierten Sozialordnung verklärt, mehr als fragwürdig ist, ist es aus ökonomischen aber auch aus ökologischen Gründen unplausibel anzunehmen, dass eine Wiederauflage des national- und wohlfahrtsstaatlich „eingehetzten“ Kapitalismus in Zukunft *möglich* ist.

Was den Rechtspopulismus betrifft, finden sich in der Linken unterschiedliche Reaktionsweisen. Einerseits gibt es eine klare Abgrenzung und eine konsequente Kritik rechter Positionen; auf der anderen Seite findet sich in großen Teilen der Linken aber auch eine Tendenz, die sich in den in 2.3 analysierten ökonomischen aber auch politischen Erklärungsansätzen spiegelt, nämlich hinter dem Rechtspopulismus ökonomische Interessen oder gar eine gesellschaftskritische Haltung zu vermuten. Das läuft, ob gewollt oder ungewollt, auf eine Verharmlosung und Rationalisierung, letztendlich auf eine Legitimierung und Normalisierung rechtspopulistischer Positionen hinaus. Ein historisches Muster droht sich zu wiederholen. Seit Ende des 19. Jahrhunderts gab es immer wieder Versuche seitens der Linken, in den völkischen, rassistischen und antisemitischen Bewegungen revolutionäre oder emanzipatorische Aspekte zu entdecken und sie auf diese Weise einzugemeinden. Doch die damalige Behauptung, der Antisemitismus sei nur der „Sozialismus der dummen Kerle“ oder bereite eine revolutionäre Stimmung vor, die von der Linken dann nur noch aufgegriffen werden müsse³⁵,

³⁵ Die Formulierung vom „Antisemitismus als Sozialismus der dummen Kerle“ stammt von dem österreichischen Linksliberalen Ferdinand Kronawetter, wurde aber lange Zeit August Bebel zugeschrieben; die zweite Einschätzung stammt tatsächlich von Bebel, er formuliert sie 1893 in einem Grundsatzreferat mit dem Titel *Antisemitismus und Sozialdemokratie*.

ist genauso falsch wie die gegenwärtig oftmals geäußerte These, der Populismus sei der neue Sozialismus (etwa Goodhart 2017: 72). Die Tendenz, im Rassismus, im Antisemitismus und im Hass auf Frauen und sexuelle Minderheiten eine nur fehlgeleitete, eigentlich aber berechtigte Gesellschaftskritik sehen zu wollen, ist fatal.

Der liberale Mainstream steht dem Rechtspopulismus in weiten Teilen verständnislos gegenüber. In vielen Fällen wird er, wo immer es möglich ist, ausgeblendet und normalisiert, ansonsten dominiert die erwähnte Strategie der Moralisation: antidemokratische, rassistische oder sexistische Aussagen werden – teilweise auch sehr deutlich und konsequent – verurteilt, ohne sich jedoch um ein tiefergehendes Verständnis dieser Phänomene zu bemühen. Man findet das rechtspopulistische Treiben zwar subjektiv unappetitlich und empörend, gelangt aber zu keiner adäquaten Einschätzung der objektiven Ursachen. Das liegt daran, dass das liberale Denken nicht bereit ist, auf seine gesellschaftlichen Grundlagen zu reflektieren. Sein Verständnis des Sozialen ist atomistisch. Es existieren nur isolierte Phänomene und Relationen, aber keine gesellschaftliche Totalität. Das liberale Denken besitzt daher auch kein Krisenbewusstsein: es kann und will nicht sehen, dass der bürgerlichen Gesellschaft eine grundsätzliche Krisentendenz innewohnt. Jedes Krisenphänomen, jeder sich zuspitzende Widerspruch, jede fundamentale Not und Verzweiflung wird in ein isoliertes Problem umdefiniert, das es zu bearbeiten, im besten Fall zu lösen, mindestens aber zu mildern gilt, damit der Weg des gesellschaftlichen Fortschritts, der heute etwas nüchterner Modernisierung heißt, weitergegangen werden kann.

Die liberale Ideologie hat nie behauptet, die bürgerliche Gesellschaft sei fehlerfrei; ihre Grundüberzeugung besteht vielmehr darin, dass sie ein unerschöpfliches Potential der Selbstverbesserung in sich trägt. Diese Grundüberzeugung wurde im 20. Jahrhundert durch ein untergründiges Staatsvertrauen und einen Steueroptimismus ergänzt. Trotz all der Krisenerscheinungen der letzten Dekade ist es dem liberalen Mainstream daher gelungen, ein technokratisches Selbstbewusstsein aufrechtzuerhalten, auch wenn es bisweilen verbissene Züge annimmt und immer häufiger gute Miene zum bösen Spiel machen muss. Das prägt auch den Umgang mit der erstarkenden populistischen und extremen Rechten. Der liberale Mainstream sieht – um Karl Poppers berühmten Titel aufzugreifen – die offene Gesellschaft auf der einen und ihre Feinde auf der anderen Seite, nicht aber, dass die offene Gesellschaft ihre Feinde selbst hervorbringt. Weil dieser Zusammenhang unerkannt bleibt, kann der Rechtspopulismus nur durch Normalisierung und Rationalisierung virtuell eingemeindet oder aber durch Moralisation ausgebürgert werden.

6 Literaturverzeichnis

- A.G. Gender-Killer (Hg.) (2005): Antisemitismus und Geschlecht. Von „effeminierten Juden“, „maskulinisierten Jüdinnen“ und anderen Geschlechterbildern. Münster: Unrast.
- Adorf, Philipp (2017): Die neuen Arbeiterparteien – Das Erfolgsmodell rechtspopulistischer Akteure in Zeiten von Austerität und Migration. In: *GWP* 66 (4), S. 501-512.
- Adorno, Theodor W. (1995): Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2003a): Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2003b): Einleitung zum „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“. In: Adorno, Theodor W.: Soziologische Schriften 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 280-353.
- Adorno, Theodor W. (2003c): Aberglaube aus zweiter Hand. In: Adorno, Theodor W.: Soziologische Schriften 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 147-176.
- Adorno, Theodor W. (2003d): Beitrag zur Ideologielehre. In: Adorno, Theodor W.: Soziologische Schriften 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 457-477.
- AfD (2016): Programm für Deutschland. Das Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland. Stuttgart.
- AfD (2017): Programm für Deutschland. Wahlprogramm der Alternative für Deutschland für die Wahl zum Deutschen Bundestag am 24. September 2017. Köln.
- Almeida, Dimitri (2014): Decadence and indifferentiation in the ideology of the Front National. In: *French Cultural Studies* 25 (2), S. 221-232.
- Anderson, Benedict (1988): Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Attia, Iman (2009): Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld: transcript.
- Attia, Iman (2018): Was ist neu und was ist rechts am antimuslimischen Rassismus extremer rechter Argumentationen? In: Gomolla, Mechthild; Kollender, Ellen; Menk, Marlene (Hg.): Rassismus und Rechtsextremismus in Deutschland. Figurationen und Interventionen in Gesellschaft und staatlichen Institutionen. Weinheim: Beltz Juventa, S. 93-109.
- Autor*innenkollektiv FE.IN (2019): Frauen*rechte und Frauen*hass. Antifeminismus und die Ethnisierung von Gewalt. Berlin: Verbrecher.
- Balibar, Etienne (1992): Gibt es einen „Neo-Rassismus“? In: Balibar, Etienne; Wallerstein, Immanuel (Hg.): Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg, Berlin: Argument, S. 23-38.
- Barr, Robert R. (2009): Populists, Outsiders and Anti-Establishment Politics. In: *Parliamentary Affairs* 15 (1), S. 29-48.
- Bauman, Zygmunt (2017): Retrotopia. Berlin: Suhrkamp.

- Baumel, Laurent (2017): Populismus als politischer Hilferuf. In: Hillebrand, Ernst (Hg.): Rechtspopulismus in Europa. Gefahr für die Demokratie? Bonn: Dietz, S. 117-122.
- Beauvoir, Simone de (2009): Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Becker-Schmidt, Regina (1987): Die doppelte Vergesellschaftung - die doppelte Unterdrückung: Besonderheiten der Frauenforschung in den Sozialwissenschaften. In: Unterkircher, Lilo; Wagner, Ina (Hg.): Die andere Hälfte der Gesellschaft. Soziologische Befunde zu geschlechtsspezifischen Formen der Lebensbewältigung. Wien: Verlag des Österreichischen Gewerkschaftsbundes, S. 10-25.
- Becker-Schmidt, Regina (2004): Doppelte Vergesellschaftung von Frauen: Divergenzen und Brückenschläge zwischen Privat- und Erwerbsleben. In: Becker, Ruth; Kortendiek, Beate (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden: Springer VS, S. 62-71.
- Bergmann, Werner; Erb, Rainer (1986): Kommunikationslatenz, Moral und öffentliche Meinung. Theoretische Überlegungen zum Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 38, S. 209-222.
- Bergmann, Knut; Diermeier, Matthias; Niehues, Judith (2017): Die AfD: Eine Partei der sich ausgeliefert fühlenden Durchschnittsverdiener? In: *Zeitschrift für Parlamentsfragen* 48 (1), S. 57-75.
- Betz, Hans-Georg; Johnson, Carol (2016): Against the current—stemming the tide: the nostalgic ideology of the contemporary radical populist right. In: Mudde, Cas (Hg.): *The Populist Radical Right. A Reader*. Milton: Routledge, S. 68-82.
- Beyme, Klaus von (2018): Rechtspopulismus. Ein Element der Neodemokratie? Wiesbaden: Springer VS.
- Bieling, Hans-Jürgen (2017): Aufstieg des Rechtspopulismus im heutigen Europa. Umriss einer gesellschaftstheoretischen Erklärung. In: *WSI-Mitteilungen* 70 (8), S. 557-565.
- Bischofberger, Conny (2019): Wann hört das endlich auf, Herr Strache? In: *Kronen Zeitung*, 28.04.2019. Online verfügbar unter <https://www.krone.at/1911848>, zuletzt geprüft am 19.01.2020.
- Bischoff, Joachim; Gauthier, Elisabeth; Müller, Bernhard (2015): Europas Rechte. Das Konzept des "modernisierten" Rechtspopulismus. Hamburg: VSA.
- Biskamp, Floris (2016): Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit. Antimuslimischer Rassismus aus Sicht postkolonialer und neuerer kritischer Theorie. Bielefeld: transcript.
- Biskamp, Floris (2019): Rassismus ist rational. Zumindest ein bisschen, zumindest in einem gewissen Sinne. Hg. v. SozBlog. Blog der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (DGS). Online verfügbar unter <http://blog.sozioologie.de/2019/09/rassismus-ist-rational-zumindest-ein-bisschen-zumindest-in-einem-gewissen-sinne/#more-4966>, zuletzt geprüft am 14.01.2020.
- Blätter für deutsche und internationale Politik (Hg.) (2013): Demokratie oder Kapitalismus? Europa in der Krise. Berlin: Blätter Verlagsgesellschaft.
- Blühdorn, Ingolfur (2013): Simulative Demokratie. Neue Politik nach der postdemokratischen Wende. Berlin: Suhrkamp.

- Blumenberg, Hans (2003): Arbeit am Mythos. In: Barner, Wilfried; Detken, Anke; Wesche, Jörg (Hg.): Texte zur modernen Mythen­theorie. Stuttgart: Reclam, S. 194-218.
- Bobo, Lawrence D. (2017): Racism in Trump's America: reflections on culture, sociology, and the 2016 US presidential election. In: *The British journal of sociology* 68 (1), S. 85-104.
- Brubaker, Rogers (2002): Ethnicity without groups. In: *European Journal of Sociology* 43 (2), S. 163-189.
- Bruns, Julian; Glösel, Kathrin; Strobl, Natascha (2017): Die Identitären. Handbuch zur Jugendbewegung der Neuen Rechten in Europa. Münster: Unrast Verlag.
- Butter, Michael (2018): „Nichts ist, wie es scheint“. Über Verschwörungstheorien. Berlin: Suhrkamp.
- Butterwegge, Christoph; Hentges, Gudrun; Wiegel, Gerd (2018): Rechtspopulisten im Parlament. Polemik, Agitation und Propaganda der AfD. Frankfurt am Main: Westend.
- Camus, Jean-Yves (2017): Kann der Front National an die Macht kommen? In: Hillebrand, Ernst (Hg.): Rechtspopulismus in Europa. Gefahr für die Demokratie? Bonn: Dietz, S. 24-30.
- Camus, Renaud (2016): Revolte gegen den Großen Austausch. Schnellroda: Antaios.
- Canovan, Margaret (1999): Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy. In: *Political Studies* 47 (1), S. 2-16.
- Canovan, Margaret (2005): The people. Cambridge, Malden MA: Polity Press.
- Cassirer, Ernst (2016): Vom Mythos des Staates. Hamburg: Felix Meiner.
- Crouch, Colin (2008): Postdemokratie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Crouch, Colin (2016a): Wie hängen Rechtspopulismus und Finanzkrise zusammen? In: *Gesellschaftsforschung* 1/2016. Köln: Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, S. 3-4.
- Crouch, Colin (2016b): Neue Formen der Partizipation. Zivilgesellschaft, Rechtspopulismus und Postdemokratie. In: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 29 (3), S. 143-153.
- Cuperus, René (2011): Der populistische Dammbbruch. Die niederländischen Volksparteien unter Druck. In: Wielenga, Friso; Hartleb, Florian (Hg.): Populismus in der modernen Demokratie. Die Niederlande und Deutschland im Vergleich. Münster: Waxmann.
- Cuperus, René (2017): Wie die Volksparteien (fast) das Volk einbüßten – Warum wir den Weckruf des Populismus erhören sollten. In: Ernst Hillebrand (Hg.): Rechtspopulismus in Europa. Gefahr für die Demokratie? Bonn: Dietz, S. 151-160.
- Curio, Gottfried (2018a): Nach Chemnitz: Wir brauchen politischen Kurswechsel! Online verfügbar unter https://www.youtube.com/watch?time_continue=332&v=pZdU_QLLM2M, zuletzt geprüft am 19.01.2020.
- Curio, Gottfried (2018b): Rede im deutschen Bundestag. Berlin, Donnerstag, den 13. September 2018. Plenarprotokoll 19/49, S. 5150-5151. Hg. v. Deutscher Bundestag. Online verfügbar unter <http://dipbt.bundestag.de/dip21/btp/19/19049.pdf#P.5150>, zuletzt geprüft am 19.01.2020.
- Dahrendorf, Ralf (2019): Acht Anmerkungen zum Populismus/ Eight remarks on populism. Hg. v. Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit. Online verfügbar unter

https://www.aspeninstitute.de/wp-content/uploads/A4_FNF_DAHREN-DORF_lay.pdf, zuletzt geprüft am 14.01.2020.

- Decker, Frank (2017): Populismus und Extremismus in Europa – eine Gefahr für die Demokratie? In: Brömmel, Winfried; König, Helmut; Sicking, Manfred (Hg.): Populismus und Extremismus in Europa. Gesellschaftswissenschaftliche und sozialpsychologische Perspektiven. Bielefeld: transcript, S. 43-61.
- Decker, Oliver (2015): Narzisstische Plombe und sekundärer Autoritarismus. In: Decker, Oliver; Kiess, Johannes; Brähler, Elmar (Hg.): Die enthemmte Mitte. Autoritäre und rechtsextreme Einstellungen in Deutschland. Gießen: Psychosozial-Verlag, S. 21-33.
- Decker, Oliver (2018): Flucht ins Autoritäre. In: Decker, Oliver; Brähler, Elmar (Hg.): Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft: die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018. Gießen: Psychosozial-Verlag, S. 15-63.
- Decker, Oliver; Brähler, Elmar (Hg.) (2018): Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft: die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Dietze, Gabriele (2016): Ethnosexismus. Sex-Mob-Narrative um die Kölner Sylvesternacht. In: *movements. Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung* 2 (1), S. 1-16.
- Dietze, Gabriele (2019): Sexueller Exzeptionalismus. Überlegenheitsnarrative in Migrationsabwehr und Rechtspopulismus. Bielefeld: transcript.
- Dörre, Klaus (2007): Prekarisierung und Rechtspopulismus – gibt es einen Zusammenhang? In: Gesprächskreis Migration und Integration (Hg.): Rechte Orientierungen bei Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmern. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung, S. 24-34.
- Dörre, Klaus (2016): Die national-soziale Gefahr. PEGIDA, Neue Rechte und der Verteilungskonflikt - sechs Thesen. In: Rehberg, Karl-Siebert; Kunz, Franziska; Schlinzig, Tino (Hg.): PEGIDA - Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und "Wende"-Enttäuschung? Analysen im Überblick. Bielefeld: transcript, S. 259-274.
- Dörre, Klaus (2019): "Take Back Control!". Marx, Polanyi and Right-Wing Populist Revolt. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 44 (2), S. 225-243.
- Dowling, Emma; Dyk, Silke van; Graefe, Stefanie (2017): Rückkehr des Hauptwiderspruchs? Anmerkungen zur aktuellen Debatte um den Erfolg der Neuen Rechten und das Versagen der „Identitätspolitik“. In: *PROKLA* 47 (3), S. 411-420.
- Dux, Günter (1989): Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dyk, Silke van (2017): Krise der Faktizität? Über Wahrheit und Lüge in der Politik und die Aufgabe der Kritik. In: *Prokla* 47 (3), S. 347-367.
- Eagleton, Terry (2000): Ideologie. Eine Einführung. Stuttgart: Metzler.
- Eckes, Thomas (2004): Geschlechterstereotype: Von Rollen, Identitäten und Vorurteilen. In: Becker, Ruth; Kortendiek, Beate (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden: Springer VS, S. 165-176.
- Eichler, Lutz (2013): System und Selbst. Arbeit und Subjektivität im Zeitalter ihrer strategischen Anerkennung. Bielefeld: transcript.

- Eickhof, Ilka (2010): Antimuslimischer Rassismus in Deutschland: theoretische Überlegungen. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag.
- Elbe, Ingo (2015): Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Elbe, Ingo; Ellmers, Sven; Eufinger, Jan (Hg.) (2012): Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Eliade, Mircea (2016): Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eribon, Didier (2016): Rückkehr nach Reims. Berlin: Suhrkamp.
- Ernst, Gerhard (2012): Einführung in die Erkenntnistheorie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Farris, Sara R. (2017): In the name of women's rights. The rise of femonationalism. Durham, London: Duke University Press.
- Flood, Christopher G. (2003): Politischer Mythos. Eine theoretische Einführung. In: Barner, Wilfried; Detken, Anke; Wesche, Jörg (Hg.): Texte zur modernen Mythentheorie. Stuttgart: Reclam, S. 303-315.
- Foucault, Michel (1994): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fraser, Nancy (2017): From Progressive Neoliberalism to Trump - and Beyond. In: *American Affairs* 1 (4), S. 46-64.
- Freud, Sigmund (2002): Abriss der Psychoanalyse. Einführende Darstellungen. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Freud, Sigmund (2007): Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Freud, Sigmund (2010): Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Frey, Regina (2014): Von Mythen und Vermischungen. Zur Konstruktion des „Genderismus“. In: Frey, Regina; Gärtner, Marc; Köhnen, Manfred; Scheele, Sebastian (Hg.): Gender, Wissenschaftlichkeit und Ideologie. Argumente im Streit um Geschlechterverhältnisse. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung, S. 28-39.
- Fromm, Erich (1993): Der autoritäre Charakter. In: Fromm, Erich (Hg.): Die Gesellschaft als Gegenstand der Psychoanalyse. Frühe Schriften zur analytischen Sozialpsychologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 69-132.
- Fromm, Erich (2000): Die Furcht vor der Freiheit. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Funke, Manuel; Schularick, Moritz; Trebesch, Cristoph (2016): Going to extremes: Politics after financial crises, 1870-2014. In: *European Economic Review* 88, S. 227-260.
- Gauland, Alexander (2016): Zum Nachlesen. Gaulands Rede im Wortlaut. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 05.06.2016. Online verfügbar unter <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/zum-nachlesen-gaulands-rede-im-wortlaut-14269861.html>, zuletzt geprüft am 19.01.2020.

- Gauland, Alexander (2017): Rede im deutschen Bundestag. Berlin, Mittwoch, den 13. Dezember 2017. Plenarprotokoll 19/5, S. 399-400. Hg. v. Deutscher Bundestag. Online verfügbar unter <http://dipbt.bundestag.de/doc/btp/19/19005.pdf>, zuletzt geprüft am 19.01.2020.
- Gauland, Alexander (2018a): Kyffhäusertreffen 2018 – Rede von Alexander Gauland. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=IHGeX55vd00>, zuletzt geprüft am 19.01.2020.
- Gauland, Alexander (2018b): Rede im deutschen Bundestag. Berlin, Mittwoch, den 04. Juli 2018. Plenarprotokoll 19/45, S. 4690-4692. Hg. v. Deutscher Bundestag. Online verfügbar unter <http://dipbt.bundestag.de/dip21/btp/19/19045.pdf>, zuletzt geprüft am 19.01.2020.
- Gauland, Alexander (2018c): Warum muss es Populismus sein? In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 06.10.2018. Online verfügbar unter <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/alexander-gauland-warum-muss-es-populismus-sein-15823206.html>, zuletzt geprüft am 19.01.2020.
- Gensing, Patrick (2019): Soros-Verschwörung als Staatsräson. In: *Tagesschau.de*, 20.02.2019. Online verfügbar unter https://www.tagesschau.de/faktenfinder/ungarn-eu-soros-101~_origin-2c9dd5eb-7b7a-41a8-9d60-4b619d903ce7.htm, zuletzt geprüft am 19.01.2020.
- Geulen, Christian (2017): *Geschichte des Rassismus*. München: C.H. Beck.
- Goodhart, David (2017): *The road to somewhere. The new tribes shaping British politics*. London: Penguin Books.
- Goodwin, Matthew (2017): Der Aufstieg der UK Independence Party (UKIP): Ein Erklärungsversuch. In: Ernst Hillebrand (Hg.): *Rechtspopulismus in Europa. Gefahr für die Demokratie?* Bonn: Dietz, S. 31-40.
- Griffin, Roger (1991): *The nature of fascism*. London: Pinter Publishers.
- Gupta, Suman; Virdee, Satnam (2018): Introduction: European crises: contemporary nationalisms and the language of “race”. In: *Ethnic and Racial Studies* 41 (10), S. 1747-1764.
- Habermas, Jürgen (2012): Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus. In: Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, S. 77-95.
- Habermas, Jürgen; Bofinger, Peter; Nida-Rümelin, Julian (2012): Kurswechsel für Europa. Einspruch gegen die Fassadendemokratie. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 03.08.2012. Online verfügbar unter https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/europas-zukunft/kurswechsel-fuer-europa-einspruch-gegen-die-fassadendemokratie-11842820.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2, zuletzt geprüft am 19.01.2020.
- Hartmann, Michael (2018): *Die Abgehobenen. Wie die Eliten die Demokratie gefährden*. Frankfurt, New York: Campus.
- Hausen, Karin (1976): Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Conze, Werner (Hg.): *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*. Stuttgart: Klett, S. 363-393.

- Heinrich, Michael (2012): Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft. In: Elbe, Ingo; Ellmers, Sven; Eufinger, Jan (Hg.): *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 15-34.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (2011): *Deutsche Zustände: Folge 10*. Berlin: Suhrkamp.
- Hendricks, Vincent F.; Vestergaard, Mads (2018): *Postfaktisch. Die neue Wirklichkeit in Zeiten von Bullshit, Fake News und Verschwörungstheorien*. München: Blessing.
- Hillebrand, Ernst (Hg.) (2017): *Rechtspopulismus in Europa. Gefahr für die Demokratie?* Bonn: Dietz.
- Hilmer, Richard; Kohlrausch, Bettina; Müller-Hilmer, Rita; Gagné, Jérémie (2017): *Einstellung und soziale Lebenslage. Eine Spurensuche nach Gründen für rechtspopulistische Orientierung, auch unter Gewerkschaftsmitgliedern*. Hg. v. Hans-Böckler-Stiftung (Working Paper Forschungsförderung, 044). Online verfügbar unter https://www.boeckler.de/pdf/p_fofoe_WP_044_2017.pdf, zuletzt geprüft am 03.03.2019.
- Hirschmann, Kai (2017): *Der Aufstieg des Nationalpopulismus. Wie westliche Gesellschaften polarisiert werden*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Hobsbawm, Eric J. (2005): *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. Frankfurt am Main: Campus.
- Hochschild, Arlie R. (2017): *Fremd in ihrem Land. Eine Reise ins Herz der amerikanischen Rechten*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Höcke, Björn (2015): Björn Höcke: Speech in Erfurt, 18. November 2015. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=enUBcTp3njk>, zuletzt geprüft am 19.01.2020.
- Höcke, Björn (2016a): Björn Höcke: Rede zur Demonstration in Erfurt am 13. Januar 2016. Hg. v. AfD Landesverband Thüringen. Online verfügbar unter <https://www.afd-thueringen.de/reden/>, zuletzt geprüft am 19.01.2020.
- Höcke, Björn (2016b): Kyffhäusertreffen 2016 – Rede von Björn Höcke. Online verfügbar unter https://www.youtube.com/watch?v=Y_A3Kon9zGA, zuletzt geprüft am 19.01.2020.
- Höcke, Björn (2018): Kyffhäusertreffen 2018 - Rede von Björn Höcke. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=kbLikMxEsqk>, zuletzt geprüft am 19.01.2020.
- Holz, Klaus (2005): *Die Gegenwart des Antisemitismus. Islamistische, demokratische und antizionistische Judenfeindschaft*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Holz, Klaus (2010): *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Honegger, Claudia (1991): *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib. 1750–1850*. Frankfurt am Main: Campus.
- Honneth, Axel (2017): Workingman's Blues #2. Ein Literaturessay zu Didier Eribon und Arlie Hochschild. In: *WestEnd - Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 14 (1), S. 169-185.

- Horkheimer, Max (1987): Autorität und Familie in der Gegenwart. In: Horkheimer, Max (Hg.): *Gesammelte Schriften. Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950*. Frankfurt am Main: S. Fischer, S. 377-395.
- Horkheimer, Max (1990): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (2008): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Hund, Wulf D. (2007): *Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- Hund, Wulf D. (2014): *Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Ignazi, Piero (2016): The silent counter-revolution: hypotheses on the emergence of extreme right-wing parties in Europe. In: Mudde, Cas (Hg.): *The Populist Radical Right. A Reader*. Milton: Routledge, S. 313-337.
- Inglehart, Ronald; Norris, Pippa (2016): Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash. In: *SSRN Journal* 1/2016. Online verfügbar unter <https://poseidon01.ssrn.com/delivery.php?ID=559124089121125009065083101096087124063062077093054032068075011087090098106122000093033098026038045017119075008066066085064112025059009008018099074087103071064064052003002120127098097002096102025124071027094064019001022096125069077065126117072091092&EXT=pdf>, zuletzt geprüft am 15.01.2020.
- Jörke, Dirk; Nachtwey, Oliver (2017): Die rechtspopulistische Hydraulik der Sozialdemokratie. Zur politischen Soziologie alter und neuer Arbeiterparteien. In: Jörke, Dirk; Nachtwey, Oliver (Hg.): *Das Volk gegen die (liberale) Demokratie*. Baden-Baden: Nomos, S. 163-186.
- Jörke, Dirk; Selk, Veith (2017): *Theorien des Populismus zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Jörke, Dirk; Selk, Veith (2018): *Populismus in Zeiten des postdemokratischen Liberalismus*. Hg. v. Soziopolis. Online verfügbar unter <https://www.sozio.polis.de/beobachten/politik/artikel/populismus-in-zeiten-des-postdemokratischen-liberalismus/>, zuletzt geprüft am 10.01.2020.
- Katz, Richard S.; Mair, Peter (1995): Changing Models of Party Organization and Party Democracy. The Emergence of the Cartel Party. In: *Parliamentary Affairs* 1 (1), S. 5-28.
- Kemper, Andreas (2016): Geschlechter- und familienpolitische Positionen der AfD. In: Kellershohn, Helmut; Kastrup, Wolfgang (Hg.): *Kulturkampf von rechts. AfD, Pegida und die Neue Rechte*. Münster: Unrast, S. 147-161.
- Kempin, Ronja (2017): *Der Front National. Erfolg und Perspektiven der „stärksten Partei Frankreichs“*. Berlin: Stiftung für Wissenschaft und Politik.
- Keskinen, Suvi; Norocel, Ov Cristian; Jørgensen, Martin Bak (2016): The politics and policies of welfare chauvinism under the economic crisis. In: *Critical Social Policy* 36 (3), S. 321-329.
- Knoll, Heiko; Ritsert, Jürgen (2006): *Das Prinzip der Dialektik. Studien über strikte Antinomie und kritische Theorie*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

- Köhnen, Manfred (2014): Der Unwissenschaftlichkeitsvorwurf. Zum Alleinvertretungsanspruch eines speziellen Wissenschaftsverständnisses. In: Frey, Regina; Gärtner, Marc; Köhnen, Manfred; Scheele, Sebastian (Hg.): Gender, Wissenschaftlichkeit und Ideologie. Argumente im Streit um Geschlechterverhältnisse. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung, S. 51-64.
- Kopke, Christoph; Lorenz, Alexander (2017): Die Verschwörungsmymen der Rechten. In: Aktionsbündnis gegen Gewalt, Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit; Rosa-Luxemburg-Stiftung Brandenburg (Hg.): Die neue Bewegung von rechts. Dokumentation der Tagung am 29. April 2017 in Potsdam. Potsdam: Rosa-Luxemburg-Stiftung Brandenburg, S. 27-33.
- Koppetsch, Cornelia (2017): Rechtspopulismus, Etablierte und Außenseiter. Emotionale Dynamiken sozialer Deklassierung. In: Jörke, Dirk; Nachtwey, Oliver (Hg.): Das Volk gegen die (liberale) Demokratie. Baden-Baden: Nomos, S. 208-232.
- Koppetsch, Cornelia (2019): Die Gesellschaft des Zorns. Rechtspopulismus im globalen Zeitalter. Bielefeld: transcript.
- Korolczuk, Elżbieta; Graff, Agnieszka (2018): Gender as “Ebola from Brussels”: The Anti-colonial Frame and the Rise of Illiberal Populism. In: *Signs Journal of Women in Culture and Society* 43 (4), S. 797-821.
- Korte, Gregory; Gomez, Alan (2018): Trump ramps up rhetoric on undocumented immigrants: „These aren't people. These are animals.“. In: *USA Today*, 17.05.2018. Online verfügbar unter <https://eu.usatoday.com/story/news/politics/2018/05/16/trump-immigrants-animals-mexico-democrats-sanctuary-cities/617252002/>, zuletzt geprüft am 19.01.2020.
- Koselleck, Reinhart (1982): Krise. In: Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhart (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 617-650.
- Koselleck, Reinhart (2000): Zeitschichten. Studien zur Historik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kraus, Wolfgang (2006): Alltägliche Identitätsarbeit und Kollektivbezug. Das wiederentdeckte Wir in einer individualisierten Gesellschaft. In: Keupp, Heiner; Hohl, Joachim (Hg.): Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne. Bielefeld: transcript, S. 143-164.
- Kroh, Martin; Fetz, Karoline (2016): Das Profil der AfD-AnhängerInnen hat sich seit der Gründung der Partei deutlich verändert. In: *DIW Wochenbericht* (34), S. 711–719. Online verfügbar unter https://www.diw.de/documents/publikationen/73/diw_01.c.541584.de/16-34-1.pdf, zuletzt geprüft am 10.01.2020.
- Laclau, Ernesto (2018): On populist reason. London, New York: Verso.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (Hg.) (2006): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. Wien: Passagen-Verlag.
- Lamont, Michèle; Park, Bo Yun; Ayala-Hurtado, Elena (2017): Trump's electoral speeches and his appeal to the American white working class. In: *The British journal of sociology* 68 (1), S. 153-180.
- Lang, Juliane (2015): Familie und Vaterland in der Krise. Der extrem rechte Diskurs um Gender. In: Sabine Hark und Paula-Irene Villa (Hg.): Anti-Genderismus. Sexualität

- und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen. Bielefeld: transcript, S. 167-182.
- Lengfeld, Holger (2017): Die "Alternative für Deutschland": eine Partei für Modernisierungsverlierer? In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 69 (2), S. 209-232.
- Lenk, Kurt (1972): Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik. Neuwied, Berlin: Luchterhand.
- Lenk, Kurt (1989): Deutscher Konservatismus. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Lenk, Kurt (2005): Das Problem der Dekadenz seit Georges Sorel. In: Kauffmann, Heiko; Kellershohn, Helmut; Paul, Jobst (Hg.): *Völkische Bande. Dekadenz und Wiedergeburt – Analysen rechter Ideologie*. Münster: Unrast, S. 49-63.
- Lipset, Seymour M. (1959): Democracy and Working-Class Authoritarianism. In: *American Sociological Review* 24 (4), S. 482-501.
- Love, Erik (2017): Islamophobia and Racism in America. New York: NYU Press.
- Maihofer, Andrea (2001): Dialektik der Aufklärung – die Entstehung der modernen Gleichheitsidee, des Diskurses der qualitativen Geschlechterdifferenz und der Rassentheorien im 18. Jahrhundert. In: Hobuß, Steffi; Schües, Christina; Zimnik, Nina (Hg.): *Die andere Hälfte der Globalisierung. Menschenrechte, Ökonomie und Medialität aus feministischer Sicht*. Frankfurt am Main: Campus, S. 113-132.
- Mair, Peter (2013): Ruling the void. The hollowing of Western democracy. London: Verso.
- Mannheim, Karl (1995): Ideologie und Utopie. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Manow, Philip (2018): Die politische Ökonomie des Populismus. Berlin: Suhrkamp.
- Marshall, Thomas H. (1992): Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates. Frankfurt, New York: Campus.
- Marx, Karl (1961): Zur Kritik der politischen Ökonomie. In: Marx Engels Werke, Band 13. Berlin: Dietz, S. 3-160.
- Marx, Karl (1969): Thesen über Feuerbach. In: Marx Engels Werke, Band 3. Berlin: Dietz, S. 5-7.
- Marx, Karl (2007): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl (2008): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Berlin: Dietz.
- Marz, Ulrike (2020): Kritik des Rassismus. Eine Einführung. Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Mayer, Stefanie; Sori, Iztok; Sauer, Birgit; Ajanovic, Edma (2018): Mann, Frau, Volk. Familienidylle, Heteronormativität und Femonationalismus im europäischen rechten Populismus. In: *Feministische Studien* 36 (2), S. 269-285.
- Memmi, Albert (1992): Rassismus. Hamburg: Europäische Verlags-Anstalt.
- Menke, Christoph (2015): Kritik der Rechte. Berlin: Suhrkamp.
- Merkel, Wolfgang (Hg.) (2015): Demokratie und Krise. Zum schwierigen Verhältnis von Theorie und Empirie. Wiesbaden: Springer VS.

- Merkel, Wolfgang (2017): Kosmopolitismus versus Kommunitarismus: Ein neuer Konflikt in der Demokratie. In: Harfst, Philipp; Kubbe, Ina; Poguntke, Thomas (Hg.): *Parties, Governments and Elites*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 9-23.
- Messerschmidt, Astrid (2010): Distanzierungsmuster. Vier Praktiken im Umgang mit Rassismus. In: Broden, Anne; Mecheril, Paul (Hg.): *Rassismus bildet*. Bielefeld: transcript.
- Meuthen, Jörg (2018): Wir brauchen die Festung Europa. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=t-1xOxHS0qc>, zuletzt geprüft am 02.02.2019.
- Meyer, Thomas (2006): Populismus und Medien. In: Decker, Frank (Hg.): *Populismus. Gefahr für die Demokratie oder nützliches korrektiv?* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 81-96.
- Mishra, Pankaj (2017): Politik im Zeitalter des Zorns. Das dunkle Erbe der Aufklärung. In: Geiselberger, Heinrich (Hg.): *Die große Regression: Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*. Berlin: Suhrkamp, S. 175-195.
- Monday, JustIn (2013): Die doppelte Natur des Rassismus. Über den Mythos der Gesellschaft in der Krise. In: *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft* 11, S. 112-194.
- Mosse, George L. (2006): *Die Geschichte des Rassismus in Europa*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Mouffe, Chantal (2005): The „End of Politics“ and the challenge of right wing populism. In: Panizza, Francisco (Hg.): *Populism and the Mirror of Democracy*. London, New York: Verso, S. 50-71.
- Mouffe, Chantal (2017): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mouffe, Chantal (2018): *Für einen linken Populismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Mudde, Cas (2004): The Populist Zeitgeist. In: *Government and Opposition* 39 (4), S. 541-563.
- Mudde, Cas (2016a): Introduction to the populist radical right. In: Mudde, Cas (Hg.): *The Populist Radical Right. A Reader*. Milton: Routledge, S. 1-10.
- Mudde, Cas (2016b): The populist radical right: a pathological normalcy. In: Mudde, Cas (Hg.): *The Populist Radical Right. A Reader*. Milton: Routledge, S. 424-438.
- Mudde, Cas (2018): *The far right in America*. London, New York: Routledge.
- Mudde, Cas; Kaltwasser, Cristóbal R. (2017): *Populism. A very short introduction*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Müller, Jan-Werner (2016): *Was ist Populismus? Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp.
- Müller-Uri, Fanny (2014): *Antimuslimischer Rassismus. INTRO; eine Einführung*. Wien: Mandelbaum.
- Nachtwey, Oliver (2016): *Die Abstiegs-gesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*. Berlin: Suhrkamp.
- Nassehi, Armin (2012): Der Ausnahmezustand als Normalfall. Modernität als Krise. In: Nassehi, Armin (Hg.): *Kursbuch Nr. 170 – Krisen lieben*. Hamburg: Murmann Verlag, S. 34-49.

- National Public Radio (2016): Transcript: Donald Trump's Speech Responding To Assault Accusations. Hg. v. National Public Radio. Online verfügbar unter <https://www.npr.org/2016/10/13/497857068/transcript-donald-trumps-speech-responding-to-assault-accusations?t=1579532821218>, zuletzt geprüft am 19.01.2020.
- Oesch, Daniel; Rennwald, Line (2018): Electoral competition in Europe's new tripolar political space: Class voting for the left, centre-right and radical right. In: *European Journal of Political Research* 57 (4), S. 783-807.
- Pahl, Hanno (2008): Das Geld in der modernen Wirtschaft. Marx und Luhmann im Vergleich. Frankfurt am Main: Campus.
- Paternotte, David; Kuhar, Roman (2018): Disentangling and Locating the "Global Right": Anti-Gender Campaigns in Europe. In: *Politics and Government* 6 (3), S. 6-19.
- Paul, Jobst (2016): Der Niedergang – der Umsturz – das Nichts. Rassistische Demagogie und suizidale Perspektive in Björn Höckes Schnellrodaer IfS-Rede. In: Kellershohn, Helmut; Kastrup, Wolfgang (Hg.): Kulturkampf von rechts. AfD, Pegida und die Neue Rechte. Münster: Unrast, S. 122-146.
- Pirinçci, Akif (2015): Die große Verschwulung. Wenn aus Männern Frauen werden und aus Frauen keine Männer. Waltrop, Leipzig: Manuscriptum.
- Postone, Moishe (2003): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx. Freiburg: Ça ira.
- Postone, Moishe (2005): Antisemitismus und Nationalsozialismus. In: Postone, Moishe: Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen. Freiburg: Ça ira, S. 165-194.
- Priester, Karin (2007): Populismus. Historische und aktuelle Erscheinungsformen. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Priester, Karin (2012): Rechter und linker Populismus. Annäherung an ein Chamäleon. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Raden, Rolf van (2016): Pegida-Feindbild „Lügenpresse“. Über ein massenwirksames verschwörungstheoretisches Konstrukt. In: Kellershohn, Helmut; Kastrup, Wolfgang (Hg.): Kulturkampf von rechts. AfD, Pegida und die Neue Rechte. Münster: Unrast, S. 162-179.
- Rancière, Jacques (1997): Demokratie und Postdemokratie. In: Badiou, Alain; Rancière, Jacques (Hg.): Politik der Wahrheit. Wien: Turia + Kant, S. 94-122.
- Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Reckwitz, Andreas (2017): Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Berlin: Suhrkamp.
- Rensmann, Lars (2017): The Noisy Counter-Revolution: Understanding the Cultural Conditions and Dynamics of Populist Politics in Europe in the Digital Age. In: *Politics and Government* 5 (4), S. 123-134.
- Rohde-Dachser, Christa (1992): Expedition in den dunklen Kontinent. Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag.
- Rorty, Richard (1999): Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Rosa, Hartmut (2012): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rucht, Dieter (2017): Rechtspopulismus als soziale Bewegung. In: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen. Analysen zu Demokratie und Zivilgesellschaft* 30 (2), S. 34-50.
- Sablowski, Thomas; Thien, Günther (2018): Die AfD, die ArbeiterInnenklasse und die Linke – kein Problem? In: *Prokla* 48 (1), S. 55-72.
- Salzborn, Samuel (2017): *Angriff der Antidemokraten. Die völkische Rebellion der Neuen Rechten.* Weinheim, Basel: Beltz Juventa.
- Sarrazin, Thilo (2018): *Feindliche Übernahme. Wie der Islam den Fortschritt behindert und die Gesellschaft bedroht.* München: FinanzBuch.
- Schaffner, Brian F.; Macwilliams, Matthew; Nteta, Tatishe (2018): Understanding White Polarization in the 2016 Vote for President: The Sobering Role of Racism and Sexism. In: *Political Science Quarterly* 133 (1), S. 9-34.
- Scheele, Sebastian (2014): Gender-Ideologie? Welche Fragen der Ideologie-Vorwurf aufwirft und warum gerade die Gender Studies einiges zu den Antworten beitragen. In: Frey, Regina; Gärtner, Marc; Köhnen, Manfred; Scheele, Sebastian (Hg.): *Gender, Wissenschaftlichkeit und Ideologie. Argumente im Streit um Geschlechterverhältnisse.* Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung, S. 40-50.
- Scheler, Max (2017): *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Schimank, Uwe (2009): Die Moderne: eine funktional differenzierte kapitalistische Gesellschaft. In: *Berliner Journal für Soziologie* 19 (3), S. 327-351.
- Schmitt, Carl (2010): *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus.* Berlin: Duncker und Humblot.
- Schröder, Martin (2018): AfD-Unterstützer sind nicht abgehängt, sondern ausländerfeindlich. SOEPPapers on Multidisciplinary Panel Data Research. Berlin: German Socio-Economic Panel.
- Schultz, Susanne (2016): Die zukünftige Nation. Demografisierung von Migrationspolitik und neue Konjunkturen des Rassismus. In: *movements. Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung* 2 (1), S. 117-140.
- Schwarzbözl, Tobias; Fatke, Matthias (2016): Außer Protesten nichts gewesen? Das politische Potenzial der AfD. In: *Politische Vierteljahresschrift* 57 (2), S. 276-299.
- Sellner, Martin (2016): Der Große Austausch in Deutschland und Österreich: Theorie und Praxis. In: Camus, Renaud: *Revolte gegen den Großen Austausch.* Schnellroda: Antaios, S. 189-221.
- Shooman, Yasemin (2014): „... weil ihre Kultur so ist“. Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript.
- Skocpol, Theda; Williamson, Vanessa (2016): *The Tea Party and the remaking of Republican conservatism. Updated for the 2016 elections.* New York: Oxford University Press.
- Spier, Tim (2006): Populismus und Modernisierung. In: Decker, Frank (Hg.): *Populismus. Gefahr für die Demokratie oder nützliches Korrektiv?* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 33-58.

- Spier, Tim (2010): *Modernisierungsverlierer? Die Wählerschaft rechtspopulistischer Parteien in Westeuropa*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Spieß, Constanze (2017): Vom Flüchtlingsstrom bis hin zum Flüchtlingsunami? Metaphern als Meinungsbildner. In: *Magazin Erwachsenenbildung.at* 11 (31). Online verfügbar unter <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-146148>, zuletzt geprüft am 19.01.2020.
- Stögner, Karin (2017): Angst vor dem „neuen Menschen“. Zur Verschränkung von Antisemitismus, Antifeminismus und Nationalismus in der FPÖ. In: Grigat, Stephan (Hg.): *AfD & FPÖ. Antisemitismus, völkischer Nationalismus und Geschlechterbilder*. Baden-Baden: Nomos, S. 137-161.
- Storch, Beatrix von (2018): Rede im deutschen Bundestag. Berlin, Donnerstag, den 11. Oktober 2018, Plenarprotokoll 19/55, S. 5989-5990. Hg. v. Deutscher Bundestag. Online verfügbar unter <https://dipbt.bundestag.de/dip21/btp/19/19055.pdf>, zuletzt geprüft am 19.01.2020.
- Streeck, Wolfgang (2017): Die Wiederkehr der Verdrängten als Anfang vom Ende des neoliberalen Kapitalismus. In: Geiselberger, Heinrich (Hg.): *Die große Regression: Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*. Berlin: Suhrkamp, S. 253-273.
- Syrovatka, Felix; Schneider, Etienne (2018): Die EU nach der Krise: Neuformierung und Zerfall. In: *Prokla* 48 (3), S. 350-355.
- Taggart, Paul A. (2000): *Populism (Concepts in the Social Sciences)*. Buckingham, Philadelphia: Open University Press.
- Taguieff, Pierre-André (2016): Die Macht des Vorurteils. In: Kimmich, Dorothee; Lavorano, Stefanie; Bergmann, Franziska (Hg.): *Was ist Rassismus? Kritische Texte*. Stuttgart: Reclam, S. 32-48.
- Terkessidis, Mark (1998): *Psychologie des Rassismus*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Uhlig, Tom David (2017): Abgründe der Aufklärung. Über Verschwörungstheorien als antisemitisches Zerrbild der Ideologiekritik. In: Grünberg, Kurt; Leuschner, Wolfgang (Hg.): *Populismus, Paranoia, Pogrom. Affekterbschaften des Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel, S. 155-172.
- Tomšič, Samo (2015): *The Capitalist Unconscious*. London/New York: Verso.
- Vehrkamp, Robert; Wegschaider, Klaudia (2017): *Populäre Wahlen. Mobilisierung und Gegenmobilisierung der sozialen Milieus bei der Bundestagswahl 2017*. Güthersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Vorländer, Hans; Herold, Maik; Schäller, Steven (2016): *PEGIDA. Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Vries, Catherine de; Hoffman, Isabell (2016): Globalisierungsangst oder Wertekonflikt? Wer in Europa populistische Parteien wählt und warum. Hg. v. Bertelsmann Stiftung (eupinions, 3). Online verfügbar unter https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/user_upload/EZ_eupinions_Fear_Studie_2016_DT.pdf, zuletzt geprüft am 27.02.2019.
- Weber, Max (2005): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins.

-
- Weidel, Alice (2018): Rede von Alice Weidel zur Haushaltsdebatte im Bundestag. Hg. v. AfD Fraktionen im Deutschen Bundestag. Online verfügbar unter <https://www.afdbundestag.de/rede-von-alice-weidel-zur-haushaltsdebatte-im-bundestag/>, zuletzt geprüft am 19.01.2020.
- Weyand, Jan (2001): Adornos kritische Theorie des Subjekts. Lüneburg: zu Klampen.
- Weyand, Jan (2016): Historische Wissenssoziologie des modernen Antisemitismus. Genese und Typologie einer Wissensformation am Beispiel des deutschsprachigen Diskurses. Göttingen: Wallstein.
- Weyland, Kurt (2001): Clarifying a Contested Concept: Populism in the Study of Latin American Politics. In: *Comparative Politics* 34 (1), S. 1-22.
- Wildt, Michael (2017): Volk, Volksgemeinschaft, AfD. Hamburg: Hamburger Edition.
- Wodak, Ruth (2016): Politik mit der Angst. Zur Wirkung rechtspopulistischer Diskurse. Wien, Hamburg: Edition Konturen.
- Zúquete, José P. (2016): The European extreme-right and Islam: new directions? In: Mudde, Cas (Hg.): *The Populist Radical Right. A Reader*. Milton: Routledge, S. 103-123.

7 Anhang

7.1 Aus der Dissertation hervorgegangene Publikation

Leo Roepert (2019): Verteidiger der Normalität – Differenzkonstruktionen der neuen Rechten. In: Nicole Burzan (Hg.): Komplexe Dynamiken globaler und lokaler Entwicklungen. Verhandlungen des 39. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Göttingen 2018. Online abrufbar unter: http://publikationen.soziologie.de/index.php/kongressband_2018/article/view/1143.

7.2 Inhaltszusammenfassung

In den letzten zehn Jahren ist ein Aufstieg rechtspopulistischer Parteien zu beobachten, der nicht nur Politik und Öffentlichkeit, sondern auch die Sozialwissenschaften und insbesondere die Soziologie beschäftigt. Im Mittelpunkt stehen dabei die Fragen, wie der Rechtspopulismus zu beurteilen ist und was die gesellschaftlichen Ursachen für sein Erstarren sind. Einen Beitrag zu ihrer Beantwortung zu leisten, ist das Ziel dieses Dissertationsprojekts.

Der erste Teil setzt sich dabei kritisch mit der aktuellen sozialwissenschaftlichen Debatte um den Rechtspopulismus auseinander. Zunächst werden die gängigsten Definitionen des Rechtspopulismus vorgestellt und kurz die zentralen Themen und Aspekte des rechtspopulistischen Diskurses skizziert. Anschließend werden drei Typen von Erklärungsansätzen zum Rechtspopulismus erläutert: *Ökonomische Erklärungsansätze* gehen von der Grundannahme aus, dass der Rechtspopulismus vor allem aus ökonomischen Motiven unterstützt wird: Gesellschaftliche Gruppen, die objektiv oder ihrer subjektiven Wahrnehmung nach von ökonomischen Deprivationserfahrungen betroffen seien, würden in besonderem Maße zum Rechtspopulismus neigen. *Politische Erklärungsansätze* deuten den Rechtspopulismus als eine Reaktion auf eine Krise der Demokratie. Bevölkerungsgruppen, die sich von Mitbestimmung ausgeschlossen und nicht mehr repräsentiert fühlen, würden sich daher den Rechtspopulisten zuwenden, die als einzige politische Alternative wahrgenommen werden. *Kulturelle Erklärungsansätze* hingegen sehen den Rechtspopulismus als Ausdruck eines Konflikts um kulturelle Identität: Die westlichen Demokratien seien gespalten in urbane, akademisch gebildete *Kosmopoliten*, die kulturell dominieren, und *Kommunitaristen*, deren Lebensstile abgewertet werden. Der Rechtspopulismus wird als eine kommunitaristische Gegenbewegung gegen die Hegemonie der Kosmopoliten interpretiert. Der erste Teil endet mit einer zusammenfassenden Kritik der sozialwissenschaftlichen Rechtspopulismusdebatte. Dabei wird herausgestellt, dass insbesondere die rechtspopulistische Ablehnung von MigrantInnen und Minderheiten von den gängigen Deutungsansätzen nicht erklärt werden können.

Der zweite Teil rekonstruiert auf Grundlage der verfügbaren empirischen Literatur den Kern des rechtspopulistischen Weltbildes: den Diskurs über die Fremden und den Diskurs über die Elite. Die Fremden werden im Rechtspopulismus als eine „barbarische“ Gemeinschaft beschrieben, die mit dem Eigenen, das als zivilisierte Gesellschaft gedacht wird, nicht vereinbar ist. Daneben existiert jedoch ein zweites Selbstbild, in dem nun das Eigene als Gemeinschaft erscheint, die fundamental bedroht scheint. Im Gegensatz zu vielen anderen AutorInnen, die

die Ablehnung der Fremden als Migrations- oder Islamfeindlichkeit beschreiben, argumentiere ich, dass es sich bei dem Bild der Fremden und dem doppelten Selbstbild (Gesellschaft, Gemeinschaft) um eine aktualisierte Form von Rassismus handelt.

Anschließend untersuche ich das rechtspopulistische Bild der Elite. Der Elite wird zugeschrieben gegen die Interessen und Werte des Eigenen zu handeln. Imaginiert wird ein Niedergang des Eigenen, für den die Eliten verantwortlich gemacht werden. Das von der Elite gezeichnete Bild trägt zum Teil konspirationistische Züge und weist Übereinstimmungen mit antisemitischen Stereotypen auf: Den „kosmopolitischen Eliten“ wird, ebenso wie den Jüdinnen und Juden im antisemitischen Denken, eine übermäßige Macht zugeschrieben und vorgeworfen, als eine weltweit und geheim agierende Gruppe durch den Einsatz von Geld, politischer und medialer Macht an der Zerstörung der Völker zu arbeiten, die wiederum als harmonische Gemeinschaften imaginiert werden. Ich spreche daher von einem *strukturellen Antisemitismus* und vertrete die These, dass das rechtspopulistische Elitenbild eine Ersatzbildung für den offenen Antisemitismus darstellt.

Im dritten Teil entwickle ich einen eigenen Deutungsansatz, der sich an Überlegungen aus der gesellschaftstheoretischen Tradition von Marx bis zur Kritischen Theorie orientiert. Meine zentrale These lautet, dass der Kern des rechtspopulistischen Weltbildes als eine mythologische Form der Krisendeutung und Krisenverarbeitung verstanden werden muss. Der Rechtspopulismus reagiert auf die gesellschaftlichen Krisenentwicklungen der letzten Dekaden. Er hat polit-ökonomische Ursachen, folgt jedoch keiner polit-ökonomischen Logik, sondern deutet die Krise als Handeln von Kollektivsubjekten. Um die These auszuführen, erläutere ich zunächst den Begriff des Mythos. Im Anschluss an Adorno und Horkheimer gehe ich davon aus, dass mythologisches Denken nicht nur in vormodernen Gesellschaften existiert, sondern auch die moderne bürgerliche Gesellschaft eigene Mythen hervorbringt. Das zentrale Merkmal von Mythen besteht darin, dass sie die Ereignisse in der Welt auf Geist und Intentionalität zurückführen und auf diese Weise in der Logik der Handlung interpretieren und mit subjektivem Sinn versehen. Der Grund dafür liegt darin, dass die bürgerliche Gesellschaft zum einen Freiheit und Aufklärung hervorbringt, zum anderen aber auf heteronomen Strukturen basiert. Individuen müssen in ihnen als autonome Subjekte handeln. Die bürgerlichen Mythen tragen zur Reproduktion dieser Strukturen bei, indem sie sie als ewige Substanzen symbolisieren. Beispiele für bürgerliche Mythen sind ökonomische Mythen, Geschlechtermythen und Nationalmythen. Im Falle einer ökonomischen Krise können mythologische

Denkformen an die Stelle rationalen Wissens treten. Abschließend wird der Rechtspopulismus als mythologische Krisendeutung analysiert. Die Vorstellung vom Niedergang des Eigenen stellt eine Form dar, den Krisenprozess in substantialistischen Kategorien wahrzunehmen. Die Feindbilder liefern zum einen eine Erklärung für Krisenprozesse, indem sie deren Ursachen personifizierend im bösen Willen der *Elite* und der *Fremden* verorten. Zugleich erfüllen sie die sozialpsychologische Funktion, das Krisenpotential moderner Gesellschaften zu veräußerlichen. Der rechtspopulistische Krisenmythos besagt dann im Kern: wenn die Invasion der *Fremden* abgewehrt und die Elite beseitigt ist, kann die verlorene *gute Ordnung* wiederhergestellt werden.

7.3 Summary

The past decade has seen a rise of right-wing populist parties, which not only concerns politics and the public, but also social sciences and sociology in particular. The main questions are how right-wing populism can be assessed and what kind of social mechanisms are responsible for its rise. This dissertation project is intended to provide a valuable contribution to answering these questions.

The first section critically examines the current social science debate about right-wing populism. First, the most common definitions of right-wing populism as well as the central topics and aspects of the right-wing populist discourse are described. This is followed by the demonstration of three types of explanatory approaches for right-wing populism: *Economic explanations* assume that right-wing populism is supported primarily for economic reasons: social groups which are – objectively or by their subjective perception – affected by experiences of economic deprivation are particularly prone to right-wing populism. *Political explanations* see right-wing populism as a reaction to a crisis of democracy. People who feel excluded and no longer represented would turn to right-wing populists, who are perceived as the only political alternative. *Cultural explanations* regard right-wing populism as an expression of a cultural identity conflict: the population of western democracies appear to be divided into urban academically educated cosmopolitans, who are culturally dominant, and communitarians, whose lifestyles are devalued. Right-wing populism is interpreted as a communitarian initiated counter-movement against the hegemony of the cosmopolitans. The first part concludes with a summarizing critique of the social science debate on right-wing populism. It is emphasized that the right-wing populist rejection of migrants and minorities cannot be explained by these approaches.

The second part reconstructs the core of the right-wing populist world view based on the available empirical literature: the discourse on the others and the discourse on the elite. In right-wing populism the others are described as a "barbaric" community that is not compatible with the own society, presumed to be civilized. In addition, however, there is a second self-image whereas right-wing populists see themselves as a community that seems to be fundamentally threatened. In contrast to many other authors who describe the rejection of others as migration hostile or islamophobic, I argue that the image of the others and the double self-image (society, community) is a renewed form of racism.

After that I examine the right-wing populist image of the elite. The elite is accused for acting against the interests and values of the society, which will lead into collective breakdown.

Conspiratorial stereotypes about the elite circulate which are very similar to anti-Semitic ones: The "cosmopolitan elites" are attributed with excessive political, media, and financial power. They are accused of operating secretly and worldwide with the overall goal to destroy societies which are imagined as harmonious communities. I am therefore speaking of a structural anti-Semitism and I argue that the right-wing populist image of the elite is a substitute for an open anti-Semitism.

In the third part, I develop my own approach, which is based on considerations from the social-theoretical tradition from Marx to the Critical Theory. My central thesis is that the essence of the right-wing populist world view must be seen as a mythological form of crisis interpretation. Right-wing populism reacts to the social crisis of recent decades. It has political-economic causes but does not follow any political-economic logic. In support of this theory, I first explain the concept of myth. Following Adorno and Horkheimer, I assume that mythological thinking does not only exist in pre-modern societies but that modern societies still create their own myths.

The central characteristic of myths is that they see all events in the world as intentional and therefore provide them with a subjective meaning. Even if the bourgeois society creates freedom and truth, it is still based on heteronomous structures; individuals must act within them as autonomous subjects. Bourgeois myths contribute to the reproduction of these structures by symbolizing them as eternal substances. Examples of bourgeois myths are economic myths, gender myths, and national myths. In the event of an economic crisis, mythological ways of thinking can take the place of rational knowledge. In conclusion, right-wing populism is analyzed as a mythological interpretation of crisis. The idea of the decline of the society is a way of perceiving the process of a crisis in substantialist categories. On the one hand, concepts of the enemy provide an explanation for crisis by finding their causes in the evil will of the elite and the others. On the other hand, concepts of the enemy fulfil the socio-psychological function to deny the crisis potential of modern society. The right-wing populist crisis myth declares: if the invasion of the others is repelled and the elite is eliminated, the *good order* will not be lost forever – it can be restored.

7.4 Eidesstattliche Versicherung

Ich, Leo Roepert, versichere [1] an Eides statt, dass ich die Dissertation mit dem Titel „Rechtspopulismus als mythologische Krisendeutung“ selbst nach § 6 Abs. 6 der Promotionsordnung der Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften vom 18. Januar 2017 verfasst habe. [2] Andere als die angegebenen Hilfsmittel habe ich nicht benutzt. [3]

Ort/Datum

Unterschrift

7.5 Erklärung über professionelle Promotionsbetreuung

Hiermit erkläre ich, Leo Roepert, dass ich keine kommerzielle Promotionsberatung in Anspruch genommen habe. Die Arbeit wurde nicht schon einmal in einem früheren Promotionsverfahren angenommen oder als ungenügend beurteilt.

Ort/Datum

Unterschrift