

Ethnopluralismus als strategische Option

Daniel-Pascal Zorn

Der Mensch, ein Tier

Seit der Antike gibt es ein Argument, das zu den wohl wirkungsmächtigsten Ideen der Geschichte gezählt werden kann. Die Athener beriefen sich auf dieses Argument, um das erste große Kriegsverbrechen der Antike zu rechtfertigen, die Vernichtung der Stadt Melos und die Versklavung seiner Bewohner. Auch die Sophisten, die manchmal als Redelehrer der jungen adeligen Elite, manchmal aber auch als das auftraten, was wir heute im Netzjargon »Trolle« nennen, kannten dieses Argument. Es diente dem Sophisten Protagoras zur Begründung seiner skeptizistischen Haltung ebenso, wie es dem Sophisten Kallikles zur Begründung seines Amoralismus diente. Nach dem Zusammenbruch des Römischen Reiches wurde es zum Grundstein der feudalistischen Weltordnungen, im Sinne einer gottgegebenen Herrschaft des Adels über seine Untertanen. Erst nach über fünfhundert Jahren konnte dieser Herrschaft etwas entgegengesetzt werden: Humanismus, Freiheit, Vernunft, Demokratie.

Dieses für die abendländische Ideengeschichte so wirkmächtige Argument lautet: »Der Mensch ist auch nur ein Tier – also muss der letzte Grund, auf den wir uns berufen können, die animalische Natur des Menschen sein.« Das Argument ist nicht schwer zu verstehen: einige Bereiche der Biologie, Psychologie, Soziologie und Kognitionswissenschaften erklären uns ständig, dass unter der nur scheinbar rationalen Fassade das Tierische, Nichtmenschliche, zugleich aber auch das authentischere oder das ursprünglichere Wesen des Menschen lauert. Es gibt zahllose populärwissenschaftliche Bücher, die dieses Thema in ebenso zahllosen Variationen wiederholen. Und wie oft beobachten wir an uns selbst, dass wir uns in emotionalen Situationen zügellos verhalten?

Wer auf diesem Argument eine politische Theorie aufbaut, sieht sich mit extremen Konsequenzen konfrontiert: Wenn der Mensch für sich selbst im tiefsten Grunde seines Wesens ein Tier ist, dann stellt dieses Wesen immer eine Bedrohung dar – für ihn persönlich wie für jede politische Kultur. Der

Philosoph Thomas Hobbes fasste diese Drohkulisse in den Begriff des »Krieges aller gegen alle« (*bellum omnia contra omnes*): Bleibt der Mensch sich selbst überlassen, wird ihm die Freiheit gewährt, sein innerstes Wesen zu verwirklichen, dann endet die politische Kultur im Bürgerkrieg.

Warum das so ist, ist ganz einfach zu verstehen: Stellen Sie sich vor, jeder könnte in jeder Hinsicht und ungebunden von irgendwelchen Gesetzen alles tun, wozu er Lust hätte. Wirklich alles. Sie könnten ungestraft das Auto Ihres Nachbarn klauen oder Ihre Schwiegermutter erschlagen. Sie könnten jederzeit jedem alles wegnehmen oder ihn umbringen. Ihr animalisches Wesen, gepaart mit der schrecklich naiven Vorstellung, man könne Ihnen die Freiheit zugestehen, sich selbst zu verwirklichen, endet in der Katastrophe.

Das genannte Argument führt also in ein Dilemma: Entweder Sie akzeptieren diesen dogmatischen Relativismus absolut freier Individuen, der direkt in die, eine Gesellschaft zersetzende, Gewalt führt. Oder aber – das ist die zweite Alternative des Dilemmas – Sie installieren einen starken Staat, in der Hand eines starken Mannes, der seine animalischen Anteile zügeln kann oder der sie vor allem gegen die gemeinsamen Feinde einsetzt. Ein solcher Mann müsste, nach Hobbes, zu den edelsten eines Volkes gehören, zu einem Adel also, der sich durch rigorose Einhaltung dieser unveränderlichen Ordnung auszeichnet. Eine Ordnung, um die gefährliche Freiheit der Menschen einzuhegen und die Triebe der weniger Edlen von ihnen in passende Bahnen zu lenken. Darin läge die einzige Chance der Menschen – gegen ihre Natur können sie nichts machen, also sorgen sie wenigstens dafür, dass diese Natur, die sie in ihrer Existenz bedroht, zu einer normativen Ordnung führt.

Bei diesem Argument, das uns in das Dilemma gewalttätiger Beliebigkeit oder autoritärer Gewalt führt, gibt es allerdings einen Haken. Denn dieses Argument ist kein gültiger Schluss. Es ist ein Fehlschluss. Das Argument wechselt Genesis mit Geltung, die Angabe eines Ursprungs mit der Angabe eines Grundes. Wer einen Grund nennt und für ihn Geltung beansprucht, der muss sich auf etwas beziehen, was alle anderen nicht nur teilen können, sondern auch teilen müssen und er muss diesen Bezug – eben – begründen können. Wer aber einen Ursprung zum Grund machen will, der setzt bereits voraus, dass alle anderen diesen Ursprung auch als ihren eigenen Ursprung teilen müssen. Er nennt keinen Grund, sondern einen unverfügbaren Ausgangspunkt und setzt sich durch diese Nennung von vornherein in ein ebenso unverfügbares Recht.

Das Argument ist also ein Trick. Es täuscht uns, indem es etwas als unverfügbaren metaphysischen Ursprung auszeichnet, was wir als eine empirische Beschreibung unter anderen jederzeit akzeptieren würden. Denn natürlich kann man am und im Menschen *auch* Triebhaftes, Irrationales, Gefühliges entdecken. Man kann es beschreiben und Theorien dafür aufstellen. Eine

solche Beschreibung macht das Beschriebene aber nicht zu einem alles bestimmenden Schicksal. Zugleich mit der Inanspruchnahme einer solchen Beschreibung verrät das Argument also diese empirische Beschreibung als eine *empirische*, d.h. als eine innerhalb bestimmter, zu rechtfertigender Grenzen formulierte Beschreibung. Es macht sie *von einer möglichen zur einzig möglichen Beschreibung*, der sich alle anderen von vornherein unterzuordnen haben. Es verkauft uns unter dem Titel der Empirie genau die Metaphysik, die wir glauben, durch die Aufklärung überwunden zu haben.

Der Grund dafür liegt darin, dass der Anwender dieses Arguments sich selbst in die Geltung seines Arguments hineintäuscht. Denn wer von einer ursprünglichen Natur ausgeht, für den gilt sie ja auch selbst. Eine ursprüngliche Natur scheint ja auf seltsame Weise *vor* jedem Argument zu liegen. Sie bezeichnet das, was immer schon Ausgangspunkt jeder möglichen Feststellung ist. Und wenn eine solche Feststellung dann eben diese ursprüngliche Natur feststellt, dann stimmt man, aus Sicht dieser Feststellung, einfach mit dem überein, wovon man immer schon ausgeht.

Ich habe recht, weil ich recht habe

In seiner logischen Grundform sagt das Argument also: »Ich habe recht, weil ich recht habe.« Es setzt einen Ausgangspunkt dogmatisch fest. Aber wen soll das überzeugen? Niemand sagt die Wahrheit, weil er etwas sagt. Wer sagt »Ich habe recht, weil ich recht habe«, der trägt offensichtlich kein besonders gutes Argument vor. Jeder kann sehen, dass man sich eine Autorität anmaßt, die man eigentlich gar nicht besitzt. Also greifen die Anwender dieses Arguments zu einem Trick: Sie machen es ein bisschen komplizierter. Sie sagen nicht »Ich habe recht, weil ich recht habe.« Sie sagen: »Derjenige hat recht, der den Willen besitzt, festzulegen, was richtig ist.« Und damit legen sie mit genau diesem Satz fest, was richtig ist. Jedes Mal, wenn sie ihren Satz ansehen, können sie ihn nur für wahr halten. Denn alles, was sie sagen, ist für sie ein Beweis dafür, dass richtig ist, was sie sagen. Weist man sie darauf hin, dass das, was sie sagen, ein Zirkelschluss ist, sie also voraussetzen müssen, was sie zu beweisen versuchen, lächeln sie nur und sagen: »Und genau das ist der Beweis dafür, dass ich richtig liege.« Wiederholt man den Vorwurf und fügt hinzu, dass das aber nicht richtig sein kann, lächeln sie wieder und sagen: »Und das ist wieder der Beweis dafür, dass ich richtig liege. Denn Du machst ja auch nichts anderes.«

Ist man auf diese Weise erst einmal abgesichert, dann erscheint einem das Dilemma, das aus dem Argument über den Ursprung des Menschen entsteht, wie ein Naturgesetz. Denn die Tatsache, dass man festlegen kann, was Tatsache ist, ist aus dieser Perspektive bloß ein Ausdruck der ursprünglichen Natur des Menschen. Wenn man festgelegt hat, dass die Natur des Menschen darin

besteht, etwas für alle anderen festzulegen oder sich gegen alle anderen ohne Rücksicht auf Verluste durchzusetzen, dann ist jede autoritäre Handlung und jede diskursive Setzung ein Beweis dafür, dass man sich gemäß der eigenen, ursprünglichen menschlichen Natur verhält. Jede Infragestellung dieses Naturgesetzes kann dann nur eine Täuschung, muss eine Selbsttäuschung desjenigen sein, der es in Frage stellt. Diese Täuschung ist dann eigentlich nur Ausdruck eines bloß sekundären Verstandes, der sich ein Wolkenkuckucksheim erbaut. Der Verstand, die Moral, die Vernunft maßen sich an, sich über die Natur zu erheben. Aber sie werden diese Anmaßung teuer bezahlen, denn die Wirklichkeit kann man nicht überlisten. Und die Wirklichkeit, das ist das unabänderliche Naturgesetz der animalischen Natur des Menschen. Warum? Ist einfach so, weil es so ist. Wer das in Frage stellt, liegt falsch.

Das Dilemma einer Gesellschaft, die auf einer solchen Natur des Menschen basieren soll, ist freilich so gebaut, dass es sich selbst erhält. Es beinhaltet einen scheinbar unauflösbaren Widerspruch: Entweder eine festgefügte dogmatische Ordnung, die nur durch Zwang aufrechterhalten werden kann – oder ein heilloser Relativismus, der im Bürgerkrieg endet.

Aber die dogmatische Ordnung löst die Natur des Menschen ja nicht auf, sie wendet sie nur auf den Staat an. Sie überträgt das relativistische Prinzip – dass jeder Mensch dogmatisch ist – auf eine Gesellschaftsordnung vieler Menschen. So entspricht der Staat einerseits der Natur der Menschen. Andererseits muss er mit strenger Hand dafür sorgen, dass diese Menschen nicht von der Ordnung abweichen. Denn jede Abweichung könnte Ausgangspunkt für eine gefährliche Spaltung sein. Die dogmatische Ordnung muss also totalitär herrschen. Doch ein Rest Zweifel bleibt bestehen. Wenn die menschliche Natur relativistisch ist, dann kann eine dogmatische ›zweite Natur‹ sie immer nur einhegen, nie ganz aufheben. Die Natur wird eingesetzt, um die Natur zu bändigen, die sich jederzeit gegen die Natur wenden könnte. Ein Widerspruch in einem Zirkel – darin kreist das Dilemma und erzeugt seine eigene Evidenz.

Alte und neue Ordnung

Die alte Ordnung wurde allerdings von der Geschichte überholt und von einer neuen Ordnung abgelöst. Die politischen Revolutionen in den USA und in Frankreich haben das Vorbild gegeben – neben die Verlegenheitslösung der absolutistischen Herrschaft tritt die republikanisch eingehegte Demokratie als neues Modell gesellschaftlicher Organisation. Für sie liegt die menschliche Natur nicht mehr im alles andere ausschließenden Setzen, in der dogmatischen Durchsetzung der eigenen Ansprüche. Die republikanische Demokratie bedenkt zugleich, dass der Mensch nicht nur in der Natur wurzelt, sondern sich zugleich zu diesem Wurzeln in der Natur frei verhalten kann.

Das Sein des Menschen gründet in der Natur. Aber er kann dieses Gründen wie auch seinen Bezug auf die Natur und auf sich selbst nur im freien Denken *begründen*. Der Ausgangspunkt der republikanisch-demokratischen Gesellschaft ist nicht mehr der Dogmatismus der Vielen, der Relativismus der dogmatischen Positionen. Er liegt auch und vor allem in den Voraussetzungen, die nötig sind, um überhaupt Menschen, Natur, Ursprünge, Gesellschaft beschreiben und gestalten zu können: in der gemeinsam geteilten Rede und in einem Freiheitsbegriff, der ethisch auf die Freiheit anderer Menschen verpflichtet.

Diesem Modell gehört die Zukunft. Im 19. Jahrhundert wendet sich die alte Gottesordnung des Adels in eine von Liberalismus geprägte säkulare Ordnung. Die Vertreter der alten Weltordnung sind schon im Jahrhundert zuvor, das wir heute die Aufklärung nennen, in die Defensive geraten. Nun verlieren sie den Kampf um die Köpfe der Menschen. Die Industrialisierung, der wirtschaftliche Aufschwung, aus dem sich die Notwendigkeit einer Friedensordnung ergibt, ist stärker. Der Liberalismus setzt sich durch. Der Kampf ums Dasein kann ab jetzt nur noch über die Krücke des Nationalismus und nur noch zwischenzeitlich als naturhafte Lösung erscheinen.

Das konservative, naturalistische, absolutistische Denken gerät in die Defensive. Doch mit jeder Generation gibt es neue Köpfe, die nach Sinn und Zusammenhang in der Welt suchen. Und so wird jeder Schritt, den die moderne Gesellschaft – auf Gedeih und Verderb – in Richtung Liberalisierung und globaler Ökonomie macht, von den Argumenten derer begleitet, die, statt nach vorne, zu einer vorgegebenen Ordnung zurück streben. Natürlich ist das keine einheitliche Bewegung. Weil der Liberalismus im 19. Jahrhundert die prägende Ideologie des Bürgertums wird, müssen sich die Vertreter der alten Ordnung anpassen. So wird die alte Ideologie des Landadels, der sich gegen die kapitalistische Konkurrenz gewehrt hatte, aufgegeben und werden mit dem Privateigentum und der Trennung von Staat und Gesellschaft altliberale Ideen aufgenommen (vgl. Kondylis, 1986).

So bilden sich ideologisch verschiedene Formen spätkonservativer Positionen aus, unter verschiedenen Vorzeichen. Sie reichen von religiös geprägten Gottesordnungen (mit metaphysischem Vorzeichen) über rassistische Vorstellungen (mit biologistischem Vorzeichen) bis hin zu Formen des autoritären Liberalismus (mit dem Vorzeichen der uneingeschränkten Freiheit) und des autoritären Sozialismus (mit dem Vorzeichen der Geschichte). Das ist die Situation schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts – und die autoritären Regime weltweit berufen sich auch heute noch stets auf Ideologien aus diesem Spektrum. Selbst bleiben diese Ideologien machtlos, aber sie geben Stichworte, die die Nationalsozialisten für ihre Propaganda nutzen werden.

Nach dem Scheitern der nationalsozialistischen Revolution in Deutschland geraten auch diese Ideologien wieder in die Defensive. Die direkte

Durchsetzung einer autoritären Ideologie erscheint nicht nur immer unwahrscheinlicher, sondern vor dem Hintergrund der NS-Zeit auch als strategisch verbrannt. Unter ihren Vertretern entbrennt ein Streit, der sich entlang der Konfliktlinien des gerade skizzierten Dilemmas entwickelt: Zwischen den Konservativen, die eine positive, universale Weltordnung anstreben, und den Revolutionären, die auf die Aktion und die Tat setzen und sich taktisch im Gelände der feindlichen liberalen Weltordnung bewegen wollen.

Einer ihrer wichtigsten Strategen ist der Schweizer Armin Mohler. Zuerst den Kommunisten zugeneigt, wechselt er die Seiten und versucht, sich in Deutschland der Waffen-SS anzuschließen. Nach dem Scheitern dieses Vorhabens verlegt sich Mohler auf intellektuelle Arbeit. Er promoviert 1949 bei Karl Jaspers mit einer Arbeit über die »Konservative Revolution«, einen Teil derjenigen Ideologien also, aus denen sich die Nationalsozialisten bedienten. Mohler kennt das Dilemma seiner ideologischen Freunde genau. Er sieht, dass die offene Durchsetzung einer autoritären Weltsicht gegen die moderne und liberale Demokratie keine Chance hat. Das Angebot ist zu unattraktiv. Hinzu kommt, dass eine solche dogmatische oder autoritäre Ordnung auf Konsistenz verpflichtet. Wer eine solche und keine andere Ordnung fordert, ist nur dann überzeugend, wenn er sich selbst daran hält. Der Wille zur Durchsetzung einer autoritären Ordnung, er bleibt gefesselt an seine eigenen Voraussetzungen. Für eine solche konsequente Haltung braucht man jedoch eine positive Vision. Das ständige Scheitern der eigenen Weltsicht lässt ihre Vertreter aber extrem pessimistisch und nihilistisch werden. Sie richten sich in eine passive Kulturkritik von der Seitenlinie aus ein, die immer die gleiche Rückwärtsbewegung fordert. Selber bewegen können sie nichts.

»Die nominalistische Wende«

In seinem Aufsatz *Die nominalistische Wende* von 1978 macht Mohler seinen Kollegen ein Strategieangebot. Er möchte den »Versuch« machen, »die Axiome zu nennen, von denen [...] rechtes Denken allein ausgehen kann.« (Mohler, 1981, S. 55) Um »den ›Konflikt der Konflikte‹ im konservativen Lager« durch eine, wie er sagt, »Flurbereinigung« (Mohler, 1981, S. 66) zu lösen, skizziert er die alte konservative Auffassung unter dem Begriff »Universalismus«: Dieser Universalismus, so Mohler, »[kann] der Versuchung nicht widerstehen [...], sich bei seinem Handeln auf jenes Zusammenfallen von Denken und Wirklichkeit zu berufen.« (Mohler, 1981, S. 62) Das ist aber – mit Nietzsche gesprochen – eine viel zu extreme Hypothese. Sie führt zuverlässig dazu, alle anderen als potenzielle Anhänger oder Feinde der geforderten Ordnung zu betrachten: »Der andere ist für den Universalisten [...] der, der das Falsche tut.« (Mohler, 1981, S. 62)

Natürlich will Mohler seine Kollegen nicht verschrecken. Er anerkennt deswegen, dass »der Universalismus als Prinzip« seinem eigenen Vorschlag »überlegen ist« (Mohler, 1981, S. 62). Er ist »überlegen« – aber »nur in der Theorie [...] – in Wirklichkeit hat es ihn bisher nie gegeben.« (Mohler, 1981, S. 63) Die Geschichte, so Mohler, ist »gesäumt« von den »Ruinen jener [...] Denksysteme, welche in Anspruch nehmen, auf jede Frage die einzige, richtige und umfassende Antwort zu haben.« (Mohler, 1981, S. 63) In der Situation einer liberalen Demokratie bleibt dem konservativen Universalisten so nur »ein recht privates Wüten der Verkündigung übrig.« (Mohler, 1981, S. 64) Mohlers Gegenvorschlag ist ein radikaler Relativismus, den er im Aufsatz »Nominalismus« nennt. Er besteht in einer strategischen »Beschränkung« (Mohler, 1981, S. 65) der Geltungsansprüche. Anstatt sich auf eine immer schon vorgegebene Ordnung zu beziehen, orientiert sich der Nominalist am Besonderen und Einzelnen. Natürlich schlägt Mohler hier keinen selbstkritischen Empirismus vor. Die Sichtweise bleibt dogmatisch – sie orientiert sich nur nicht mehr an einer totalen Ordnung. Stattdessen dreht sie das Prinzip um: Alle Nominalisten sind dadurch miteinander einig, dass sie alle ihre eigene, beschränkte Wirklichkeit gleichwohl dogmatisch setzen.

Aber droht bei einem Relativismus nicht der »Krieg aller gegen alle«, von dem Hobbes sprach? Mohler ist sich bewusst, dass seine Option nur eine strategische sein kann. »Zur Lehrmeinung [...] lässt sich der Nominalismus nur schwer machen« (Mohler, 1981, S. 74), das weiß auch Mohler. Es ist aber gerade die Pointe seines Vorschlags, nicht von einer absoluten Lehrmeinung auszugehen. Das »Kritische«, Abbauende am Nominalismus [ist] [...] nicht Selbstzweck«, sondern »Marscherleichterung, um schneller voranzukommen.« (Mohler, 1981, S. 67)

Damit ein Relativismus vereinzelter dogmatischer Positionen nicht in den »Krieg aller gegen alle« führt, braucht es ein gemeinsames Feindbild. Und Mohlers Nominalismus eignet sich nicht nur dazu, den Universalismus in den eigenen Reihen zu attackieren: »[D]ie nominalistische Wende setzt dem Liberalismus [...], der uns krank macht, ein Ende.« (Mohler, 1981, S. 70) Anders als die Durchsetzungsstrategie kann Mohler hier das Feindbild der alten konservativen Ideologien unverändert übernehmen. Seit der Gegenaufklärung im 18. Jahrhundert versuchen diese, den Liberalismus als eine dogmatische Gegenordnung aufzubauen und die liberalen Werte lächerlich zu machen: Aus »Gleichberechtigung« wird die absurde Forderung, alle Menschen seien absolut gleich zu machen. Aus »Freiheit« wird die Atomisierung und Zerstörung der Gesellschaft.

Hier wird es kurz brenzlich. Denn Mohlers Strategieangebot besteht ja gerade darin, einen Relativismus dogmatischer Positionen aufzubauen. Genau das aber beschreibt der Begriff der »Atomisierung«. Also beeilt er sich,

aufzuzeigen, dass der Relativismus auch noch für die eigene Position gilt. In einer rhetorischen Frage wirft er das Problem auf, »warum es nicht bloße Willkür oder Laune ist, wenn ich als Nominalist etwas Bestimmtes tue oder nicht tue.« (Mohler, 1981, S. 66) Aber er beantwortet es nicht.

Stattdessen weist er darauf hin, dass ein Relativismus es erlaubt, auf ganz verschiedenen Ebenen relativistisch zu denken. Er weist darauf hin, »daß der Nominalismus zwar vom Allgemeinen weg und hin zum Besonderen, Einzelnen führt, dieses Einzelne aber nicht das isolierte Individuum zu sein braucht. Dieses Einzelne kann vielmehr eine Gruppe sein, ja ein Volk, das anders ist als das Volk daneben.« (Mohler, 1981, S. 68) Der Relativismus der Einzelnen, er kann auch ein Relativismus der einzelnen Gruppen oder Völker sein. Solange es ein gemeinsames Feindbild gibt, können sich die einzelnen Vertreter dieses Relativismus gegen diesen Feind verbünden. Und weil es sich um eine strategische Option handelt, lässt sich der Dogmatismus des Einzelnen auch auf Gruppen und ganze Völker übertragen.

Wie nah Mohler damit den konkreten Gruppierungen und ihren Überzeugungen kommt, kann man in den Interviews nachlesen, die der Philosoph und Soziologe Theodor W. Adorno geführt hat. In Gesprächen mit Mitgliedern des rechtsextremen *Bunds deutscher Jugend*¹ in den Jahren 1950/51 stellt Adorno »subtil[e] Mechanismen der Anpassung der Rassentheorie an die veränderte politische Lage« (Adorno, 2003, S. 276) fest. »Anstelle der ›weißen Rasse‹«, so Adorno weiter, »setzt der Sprecher [...] die ›abendländische Kultur‹. [...] Das vornehme Wort Kultur tritt anstelle des verpönten Ausdrucks Rasse, bleibt aber ein bloßes Deckbild für den brutalen Herrschaftsanspruch.« (Adorno, 2003, S. 276)

Vorläufer

Was Mohler 1978 vorschlägt, das ist seit Beginn der 1970er Jahre bereits eine ausformulierte strategische Option. Den Gedanken, an die Stelle eines dogmatischen Rassismus einen ebenso dogmatischen, aber weicheren Kulturalismus zu setzen, hat Mohler nicht erfunden. Er findet sich bei Oswald Spengler

1 | Vordenker des *BdJ* war Paul Lüth (1921-1986). Gegründet wurde der *BdJ* als Widerstandsbewegung gegen die Unterwanderung der *BRD* durch den *Stalinismus* (vgl. die Gerüchte um eine *stay-behind-organisation* der *CIA*). Einer seiner Rekrutierer war der ehemalige SS-Mann und Kriegsverbrecher Klaus Barbie, der *Schlächter von Lyon*, der diesen Namen trägt, weil er für grausame Folterungen und Ermordungen einer unbekannten Zahl von Menschen im besetzten Frankreich verantwortlich ist.

ebenso wie in Carl Schmitts Konzept eines »Pluriversums« von abgeschlossenen politischen Kulturen.²

Aber nicht nur die Schriften der »Konservativen Revolution« sind Vorbild für diese Strategie. Auch in der Kulturanthropologie findet seit den 1940er Jahren eine »nominalistische Wende« statt. Sie geht aus von Schülern des Ethnologen Franz Boas und richtet sich gegen die eurozentrische Beschreibung und Bewertung indigener Kulturen in der Forschung. Gegen diese dogmatische Voraussetzung wendet sich der sogenannte »Kulturrelativismus«. Er vertritt die These, dass Kulturen mehr oder weniger abgeschlossene Gebilde sind, die einen Vergleich dieser Kulturen miteinander erschweren oder sogar unmöglich machen. Dieser Kulturrelativismus wird, als kritische Theorie, eine der Grundlagen des Postkolonialismus, also einer dezidiert linken und emanzipatorischen Theorierichtung.

Die Prämisse des Kulturrelativismus ist freilich, dass Kulturen immer schon auf eine bestimmte Weise festgelegt sind. Einige seiner Theoretiker neigen dazu, beschreibbare Aspekte wie etwa Sprache, Geschichte oder Formen der Vergesellschaftung als feste Denkstrukturen zu betrachten, die den Menschen von vornherein »eingeschrieben« sind. Damit erscheinen Kulturen sozusagen »von Natur aus« verschieden – und jeder Versuch, zwischen ihnen zu vermitteln, als bloß ideologische Konstruktion. Damit hat das eingangs skizzierte Argument einen neuen Wirkungsbereich erschlossen.

Weiterentwicklungen

Auf diesen Kulturrelativismus werden nämlich auch zwei Autoren aufmerksam, die die kritische Theorie der Linken mit der von Mohler beschriebenen Strategie der Rechten verbinden. Der eine ist der französische Publizist Alain de Benoist. Unter Berufung auf Mohler nimmt er dessen Strategieangebot auf und verwandelt es in eine Weltanschauung. Sie basiert auf dem »Postulat [...], daß die Unterschiede zwischen den Dingen, den Lebewesen und den Menschen nicht zu vereinheitlichen sind« (Benoist, 1981, S. 77).

Auch der zugrunde liegende Voluntarismus wird von Benoist ausbuchstabiert, am Beispiel der Geschichte. Sie hat, so Benoist, »keinen anderen Sinn und keine andere Richtung, als diejenigen sie ihr geben, die sie schaffen. Sie determiniert den Menschen nur insoweit, als er selbst sie vorher determiniert hat.« (Benoist, 1981, S. 86) Das ist eben der Trick, von dem oben die Rede war.

2 | Auch das »Pluriversum« drückt eine Abwehr universalistischer Ansprüche aus. Der Begriff »pluriverse« ist eine Weiterentwicklung der Abwehr des Universalismus, die der pragmatische Philosoph William James (1909) in *A Pluralistic Universe* formuliert, vgl. von Benjamin P. Blood (1920) *Pluriverse. An Essay In The Philosophy Of Pluralism*.

Benoist sagt nicht etwa nur »Ich habe recht, weil ich recht habe«. Er formuliert es komplizierter. Er sagt: »Wer sich selbst so bestimmt, dass er durch etwas bestimmt wird, der ist dadurch notwendigerweise bestimmt.«

Das ist immer noch die Logik des Dogmatikers. »Ich betrachte mich als bestimmt durch X, also bin ich notwendigerweise durch X bestimmt.« Aber anders als in universalistischen Ordnungen ist derjenige, der mich bestimmt, nicht die Natur oder Gott. *Ich bin es selbst*. »Ein Gott«, so sagt es Benoist, »der sich nicht so benimmt, wie man das Recht hat, es von ihm zu erwarten, verdrängt es, verstoßen zu werden.« (Benoist, 1981, S. 99)

Auch Benoist entwickelt schließlich diesen Relativismus als einen Relativismus der von vornherein festgelegten Kulturen: »Es gibt keine *Menschen an sich*, es gibt nur *Kulturen*, die alle ihre eigenen Merkmale und ihre eigenen Gesetze haben.« (Benoist, 1981, S. 87) Diesen Kulturrelativismus bezeichnet Benoist als eine »positive Auffassung der Toleranz« (Benoist, 1981, S. 87) – er kopiert den Stil der linken emanzipatorischen Bewegungen nahezu perfekt: »Vielfalt ist etwas Gutes, denn jeder wahre Reichtum beruht auf ihr. Die Vielfalt der Welt liegt in der Tatsache, daß jedes Volk, jede Kultur eigene Normen hat – wobei jede Kultur eine sich selbst genügende *Struktur* darstellt« (Benoist, 1981, S. 87).

Nachdem das konservative Argument im 19. Jahrhundert gelernt hatte, sich der liberalen Weltanschauung anzupassen, lernt es nun, die Sprache der linken Emanzipationsbewegungen zu sprechen. Wer nicht genau aufpasst, dem entgeht die Verabsolutierung des Eigenen, die hier gefordert wird. Er wird nur die Forderung einer Emanzipation erkennen. Und da es mit dem Liberalismus ein gut befestigtes Feindbild der Gleichmacherei und Unterschiedslosigkeit gibt, erscheint Benoists Vorschlag selbst wie eine Form der kritischen Theorie.

Weil sich aber die linke Gesellschaftskritik auch auf tatsächlich stattfindende Tendenzen der globalen Ökonomisierung anwenden lässt, helfen diese Entwicklungen mit, den Kulturrelativismus als handfeste politische Option erscheinen zu lassen. Die kritische Macht der Linken ist zu einem Steigbügelhalter ihrer politischen Gegner geworden. Diese Gegner sind, wie die letzte US-Wahl gezeigt hat, aber auch und gerade dort zu finden, wo die globale Ökonomisierung ideologisch angeschoben wird. Und so etabliert sich, aufbauend auf der strategischen Option des Relativismus, eine Art selbstverstärkende Bewegung.

Den Namen bekommt der von Mohler angedeutete und von Benoist ausformulierte Kulturrelativismus von Henning Eichberg. In den 1970er Jahren gehört Eichberg zu den wichtigsten Strategen der *Neuen Rechten*. Später wendet er sich – zumindest teilweise – von der Bewegung ab. In einem Interview mit dem Portal *Endstation Rechts* skizziert er selber sehr anschaulich, wie es zum Begriff »Ethnopluralismus« kam:

»Der eigentliche Perspektivenwechsel [...] machte sich an der Bedeutung unterdrückter Völker und ethnischer Minderheiten fest. [...] Das berührte sich mit dem positiven Bezug auf die antikolonialen Bewegungen in der Dritten Welt [...]. Das Thema hieß nun [...] revolutionärer Nationalismus der kleinen Völker [...] und Selbstbestimmung. Das nannte ich in den frühen siebziger Jahren ›Ethnopluralismus‹ [...]. Als Nationalrevolutionär verfolgte ich damals eine Position ›jenseits von links und rechts‹« (Eichberg, 2010).

Der Ethnopluralismus ist also das Ergebnis eine Strategieoption »jenseits von links und rechts«, genauer: die linke und rechte Strategien miteinander verbindet.³ Sie behält den alten Dogmatismus in veränderter Form bei und verwandelt ihn in einen dogmatischen Relativismus. Dieser Relativismus reicht von einem radikalen Voluntarismus bis zu gemäßigt skeptischen Haltungen. Insbesondere findet er aber seinen Ausdruck in einem Relativismus der Gruppen und Völker, deren Unterschied prinzipiell nicht überbrückbar ist. Als Ausweichstrategie steht ihm der Hinweis auf die Komplexität der Bestimmung von ›Kultur‹ zur Verfügung. Das verschiebt aber nur den Torpfosten, denn wo Unklarheit herrscht, können harte Entscheidungen gefordert werden.

Zugleich ist der Ethnopluralismus aber eingebettet in ein weiter reichendes Strategiemodell. Dieses Strategiemodell umfasst *alle* Arten des Skeptizismus – nicht umsonst arbeitet Mohler mit Begriffen wie »Axiom« und »Prinzip«.

So beruft sich die *Identitäre Bewegung* auf die Weltanschauung des Ethnopluralismus. Sie verbindet aber zugleich Kapitalismus- und Globalisierungskritik mit der Warnung davor, die eigene (deutsche, österreichische,

3 | Vgl. zur Gesamteinschätzung aus Sicht der Rechtsextremismusforschung den Politikwissenschaftler Hajo Funke (2009, S. 24): »Die neue Rechte hatte ihren Ursprung im Frankreich des Jahres 1968 [...] in einer Gruppe von Rechtsintellektuellen, der es zunächst darum ging, das Theoriedefizit der Rechten zu beheben. Denn, so [...] Alain de Benoist, ›ohne präzise Theorie kein wirksames Handeln‹. Der Erfolg einer Revolution sei [...] abhängig von ihrem metapolitischen Umfeld, [...] die revolutionäre Idee müsse eine ›kulturelle Hegemonie‹ innerhalb einer Gesellschaft errungen haben, bevor sie politische Wirklichkeit werden kann. Hierzu haben [Alain de] Benoist und Armin Mohler ihre Strategien [...] aufeinander abgestimmt – um so die konservativ-revolutionäre Tradition der zwanziger Jahre mit der Neuformulierung einer gegenauflärerischen und antiliberalen Machtstrategie [...] zu verbinden. [...] Eine der Innovationen ist der Austausch des Begriffs der Rasse [...] durch den der Kultur. Die *Substanztialisierung von Kultur* (Geschichte, Sprache...) gehört zu einem Wesensmerkmal der neuen Rechten. [...] Kultur wird verstanden als eine autoritäre Setzung totalisierender Sinnentwürfe, die das kollektive Schicksal eines Volkes darstellen. Kultur ist ›ethnisch und homogen‹, der Einzelne partizipiert an ihr dadurch, dass er an den ›Mythen der Abstammung, Sprache, Geschichte [...]‹ des Volkes teil hat, in das er hineingeboren wurde.«

französische) Kultur werde durch die Einwanderung kulturfremder Menschen am Ende demographisch ausgetauscht. Was in den 1990er Jahren noch Vortragsthema in einzelnen, nationalistisch gesinnten Burschenschaften war, versteht sich heute als eine Jugendbewegung im Stil der aktionistischen Gruppen der Linken in den 1960er Jahren.

In den USA überwiegt dagegen der voluntaristische Aspekt. Die *Alt-right*, wie sie von den Protagonisten selbst genannt wird, setzt sich aus inhaltlich äußerst verschiedenen Gruppen zusammen: Rassisten der *white-supremacy-Bewegung* gehören ebenso dazu wie marktkonservative libertäre Anhänger von Friedrich von Hayek und Ayn Rand; Wissenschaftstheoretiker, die sich am *new atheism* und am kritischen Rationalismus orientieren ebenso, wie die Kultur der »Internettrolle«, wie sie sich auf Webseiten wie *4chan* oder *8chan* entwickelt hat.

Sie alle verbindet ein Minimalkonsens, der durch die Etiketten des Gegners nur noch stärker wird. »Ich bin im Recht« und »Ich bin dagegen« verbinden verabsolutierte Vorstellungen von Natur, Freiheit, Rationalität. Sie manifestieren sich in der Provokation und Ironisierung um ihrer selbst willen, wie sie die sogenannte »Trollkultur« zelebriert. Ihr erklärtes Ziel ist nicht vorrangig das Durchsetzen einer eigenen Ordnung, sondern die Zerstörung der etablierten Ordnung. »Ich bin im Recht« und »Ich bin dagegen« verbinden sich mit »Es ist mir egal, ob ich mir widerspreche«.

Genau an dieser Stelle wird das, was wir als Populismus oder Ideologie beschreiben, selbst zum Mittel für einen nihilistischen Zweck. »Der Nominalist«, so Mohler, »sieht nicht ein, weshalb er die Ideologie verketzern sollte; da er von ihr keine Wunder erwartet, kann er sie unbefangen verwenden.« (Mohler, 1981, S. 67) Die Strategieoption setzt jede Form der Beschreibung dieser Option gegen diese Beschreibung ein. Sie unterstellt ihr Gewalt und legitimiert dadurch Gegengewalt. Als Voluntarismus kann sie jede beliebige Form annehmen. Als Relativismus kann und muss sie mit dem Selbstwiderspruch leben.

Vor diesem Hintergrund könnte man die provokante These formulieren, dass es eine *Neue Rechte* oder einen *Rechtspopulismus* gar nicht gibt. Sie ist provokant, weil sie unsere Angewohnheit, alles mit einfachen Begriffen zu belegen, durchkreuzt. Manch einer könnte sie für einen Versuch halten, die Abwehr zu schwächen. Solange wir die Dinge beim Namen nennen, kann man sie auch bekämpfen. Das stimmt. Aber es stimmt nur so lange, wie dieses »Beim-Namen-Nennen« nicht selbst Gegenstand einer Strategie geworden ist.

LITERATUR

Adorno, Th. W. (2003). Schuld und Abwehr [1954]. In ders., *Gesammelte Schriften* (Bd. 9.2.). *Soziologische Schriften II.2* (S. 121-324). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Benoist, A. de (1981). Gleichheitslehre, Weltanschauung und Moral; die Auseinandersetzung von Nominalismus und Universalismus. In P. Krebs (Hg.), *Das unvergängliche Erbe. Alternativen zum Prinzip der Gleichheit* (S. 75-105). Tübingen: Grabert.
- Blood, B. P. (1920). *Pluriverse. An Essay In The Philosophy Of Pluralism*. Boston: Marshall Jones Company.
- Eichberg, H. (2010). Über Habitus, Ideologie und Praxis. Im Gespräch mit Henning Eichberg (Teil 1). ENDSTATION RECHTS., 05. Juni 2010, Zugriff am 22.11.2016 unter www.endstation-rechts.de/news/ueber-habitus-ideologie-und-praxis-im-gespraech-mit-henning-eichberg-teil-1.html
- Funke, H. (2009). Rechtsextreme Ideologien, strategische Orientierungen und Gewalt. In S. Braun, Stephan, A. Geisler & M. Gerster (Hg.), *Strategien der extremen Rechten. Hintergründe – Analysen – Antworten* (S. 21-44). Wiesbaden: Springer VS.
- James, W. (2008). *A Pluralistic Universe* [1909]. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Kondylis, P. (1986). *Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Mohler, A. (1981). Die nominalistische Wende. Ein Credo. In P. Krebs (Hg.), *Das unvergängliche Erbe. Alternativen zum Prinzip der Gleichheit* (S. 53-74). Tübingen: Grabert.

