

## „J'ai la Haine“

Zehn Jahre her: Wenn nach der Kinovorstellung von ‚La Haine‘, auf deutsch ‚Hass‘, eine Gruppe Jugendlicher im Ganglook sich begeistert über die im Film gezeigten Gewaltszenen austauscht und der ihnen folgende Mann um die Vierzig, Typ Pädagoge, sie daraufhin mit den Worten „Ihr merkt wohl gar nichts mehr“ anfährt, dann liegt wohl ein Kommunikationsproblem vor. Aber nicht allein das, denn in dieses Kommunikationsproblem ist neben dem Problem unterschiedlicher Wahrnehmungen von der Welt auch das Problem höchst ungleichmäßig verteilter Ressourcen, sie zu bewältigen, gleich mit eingebaut. Die materiellen Begehrlichkeiten mögen hier und da ähnlich sein, allein der Pädagoge kann sie auf sozial erwünschte Weise befriedigen. Er geht in das Geschäft und kauft ein. Das diffuse Unbehagen über die Bilder und die Lebenssituation, die mit ihnen dokumentiert werden soll, mag geteilt werden, allein der Pädagoge kann aus der gebotenen Distanz die richtigen Worte und Erklärungen finden. Er merkt was und die Jugendlichen merken eben nichts. Um dieses strukturelle Problem weiß man ja irgendwie, sonst gäbe es schließlich keine Programme zur sozialen Wiederaufforstung, keine Sozialarbeiter, keine Sozialwissenschaftler. Nicht mal Polizei gäbe es dann, die man rufen kann, wenn nichts mehr geht. Da es sie aber alle gibt, können sie sich ausführlich mit den Jugendlichen beschäftigen, bis die Realität des Films, in dem jene sich glaubten wiedergefunden zu haben, nicht mehr ihnen gehört. Der Film selbst sollte ihnen ja auch schon nicht gehören, sagte man damals, 1995, als es in Frankreich nach seiner Vorführung hier und dort zu Ausschreitungen jugendlicher Kinobesucher kam, auf die das Ganze wohl eher animierend als abschreckend gewirkt haben dürfte. Und auch heute gehört ihnen der Film natürlich nicht, denn er dient bereits dem Pädagogen und anderen Interessierten dazu, ein weiteres Mal zu erwähnen, man habe das alles kommen sehen oder kommen sehen können. Die Jugendlichen können lediglich kurz die Augen schließen, dann sehen sie, was ihnen gehört.

Auch ganz allgemein haben die jungen Leute, vorzugsweise männlich, aus den Banlieues in Stellvertretung ihrer internationalen Vorgänger und Nachahmer den Film nicht verstanden, in dem sie selber mitspielen. Keine Lehre wird be- und verfolgt, stattdessen zünden sie nicht nur Autos (dieses Symbol für Mobilität, die ihnen selbst in geographischer Hinsicht fehlt), Einkaufszentren (in denen sie die angebotenen Waren selten legal erwerben können) und Arbeitsstätten (in denen sie Tätigkeiten nachgehen, die möglicherweise nicht vorbehaltlos als befriedigend empfunden werden) an, son-

dem gleich auch Schulen (die sie auf das Leben vorbereiten, das sie führen sollen und meist schon führen) und sogar Gemeindezentren (von denen noch im Einzelfall zu klären sein müsste, welche alltagsweltliche Rolle sie überhaupt spielen). Sie machen nicht einmal vor Menschen Halt. Geltende Normen scheinen für sie nicht zu gelten, außer das Recht des Stärkeren, das sie auf spezifische Weise umsetzen, nach innen wie nach außen. Geltende Normen, die etwas über die Form der Zielerreichung aussagen, können angesichts ihrer sozialen Umstände ohnehin kaum Integrationskraft entfalten. Immerhin sollen die Ziele selbst, man kann es offenbar im Internet nachlesen, zum Teil dieselben sein und sich auf materielle Teilhabe beschränken, was enttäuschend ist für alle, die noch an die inhaltlich integre soziale Revolte glauben und beruhigend für die, die den Glauben an die Möglichkeit überhaupt irgendeiner gesellschaftlichen Integration noch nicht verloren haben. Das ist doch schon mal ein Ansatzpunkt.

Bevor es allerdings derart illusionslos weitergeht, werden eine Reihe Fragen formuliert: Ist das spezifische Integrationsmodell der französischen Gesellschaft, das darauf setzt, Teilhabe vor allem über die staatsbürgerliche Inkorporierung zu gewährleisten, jetzt endgültig gescheitert? Droht auch jedes andere Integrationsmodell, Stichwort ‚Multi-Kulti‘, zu scheitern? Haben wir es nämlich mit kulturellen Traditionen und anthropologischen Konstanten zu tun, die innerhalb von maskulinistisch durchherrschten Einwanderer-Communities erfahrungsresistent von Generation zu Generation weitergereicht und -gelebt werden? Oder, um auch mal die Eigenperspektive zu berücksichtigen, gibt es vielleicht ein Problem mit ‚unseren‘ Traditionen des gesellschaftlichen Konfliktes, die an diesen Brennpunkten lediglich ihre Verdichtung und Spiegelung erfahren? Das sind Fragen von Gewicht. Es sind aber auch Fragen, an denen ein spezifisches Missverständnis deutlich wird, das eher dazu beiträgt, die Probleme zu reproduzieren statt sie zu benennen.

Was weiß man von der Banlieue? Zunächst einmal erscheint sie heute – vermittelt über einen sozialen und diskursiven Kontext – als zentrales Symbol für gesellschaftliche Segregation und für eine räumlich konnotierte soziale Ausgrenzung. Im Wissen um die Banlieue spielen Aspekte ethnischer Angehörigkeit eine herausragende Rolle, das scheint allein deshalb nahe liegend, weil der Anteil der Bewohnerinnen und Bewohner, die über einen so genannten Migrationshintergrund verfügen, im Vergleich zu anderen Wohngebieten überproportional hoch ist. Der soziale Ausgrenzungsmechanismus der Banlieue ist in der öffentlichen Wahrnehmung damit auch ein ethnischen Differenzen und Grenzen folgender Ausgrenzungsmechanismus. Dies um so mehr, als Fragen gesellschaftlicher Integration und Desintegration seit Beginn der 1990er Jahre ohnehin zusehends im Raster ethnisch oder kulturell verfasster In- und Outgroups verhandelt werden. Im offiziellen Diskurs wurde diese Komponente zumindest in Frankreich lange systematisch ausgeblendet, weil man dort unter Verweis auf die Verfassung all die damit zusammenhängenden Phänomene in den Bereich privater Folklo-

re verweisen konnte. Im Kontext real existierender sozialer Ausgrenzung entstanden so reziproke Netzwerke und Vergemeinschaftungsmuster, die mitunter auch an ‚Traditionen‘, ‚Eigenheiten‘ und Religion anknüpften und deren Existenz heute wiederum einschlägige Wahrnehmungen stützt.

Man mag es also attraktiv finden, in der eruptiven Gewalt des Herbstes 2005 die bedrohliche Wiederkehr des solcherart Verdrängten zu sehen. Die Krawalle aber verweisen nicht in erster Linie auf einen möglichen Migrationshintergrund vieler Beteiligten und auf ihre Hinwendung zu Traditionen, sie verweisen zunächst auf ihre soziale Lage und die ihnen zur Verfügung stehenden Mittel, diese Lage zu verändern oder zumindest zu meistern. In der Konfrontation mit der Mehrheitsgesellschaft erweisen sich die Grenzen des Machbaren allerdings als denkbar eng. Man kann die heutige Banlieue auch als Sinnbild für eine neuartige Choreographie des öffentlichen Raumes bezeichnen. In diese ‚to be gated-Community‘ kommt man leicht rein, raus allerdings nur noch in den seltensten Fällen. Die Leute sind mit anderen Worten nicht dort, weil sie dort hingehören und sich so fühlen, sondern weil sie sonst nirgendwo hingehören und genau das ahnen oder schon wissen (vgl. Schneider 2000: IV). Die Krawalle sind so gespenstische Lebenszeichen von Nicht-Anwesenden an ‚Nicht-Orten‘, in Räumen, die keine Identität besitzen (vgl. Augé 1994: 92). An diesen speziellen Nicht-Orten, die eine Identifizierung nicht mehr zulassen, mäht man nicht den Rasen, sondern trampelt ihn platt. „Zu renovieren“, zitieren Euvremer und Euvremer einen Bewohner, „bedeutet, sich an der Schande zu beteiligen (...) du musst das ganze Ding zerstören“ (zit. nach Wacquant 2004: 156). Aus einem solchen Blickwinkel können auch die Identifikations- und Integrationsangebote der eigenen Community, die oft genug von Angehörigen der Elterngeneration initiierten Netzwerke, kaum Attraktivität entfalten. Und auch das, was man ‚positive Resignifikation‘ nennt, funktioniert nicht, weil sie einer Kommunikation mit der Außenwelt bedarf. Die gibt es kaum, was bleibt, ist der Akt der (Selbst-)Zerstörung.

Die Motive der Akteure sind dabei insgesamt sicher vielfältiger als die von ihnen vorliegenden Begründungen für ihr Verhalten. Verlässlicher Weise finden sich immer welche, die verummmt vor irgendeiner Kamera oder in irgendeinem Internetblog mit selbstinszenatorischer Sicherheit die Revolte auf einen oder den Begriff bringen. Die meisten aber sind sprachlose Gestalten, die in jeder Hinsicht im Schatten bleiben. Es sind bestimmt auch Vertreter einer Schattenökonomie, die sich in Ermangelung von Alternativen mit ähnlich hohen Gewinnspannen darauf verlegt haben, ihr Geld illegal zu verdienen und dabei lieber nicht – von der Polizei? Von den Eltern? Von den mittlerweile weithin bekannten ‚älteren Brüdern‘? – gestört werden wollen. Es sind auch Vertreter eines Schattenbildes von Männlichkeit, das gesamtgesellschaftlich und vielleicht auch in der eigenen Community nicht mehr recht gefragt ist, dessen Essenz jedoch das Einzige darstellt, was sie überhaupt noch anzubieten haben: ihre körperliche Kraft. Und es sind

auch andere Gesellschaftsteilnehmer im Schatten der Verhältnisse. Wenn der Staat sich um sie kümmert, dann in der Logik der Polizei, das heißt mit Rancière der Verwaltung, der polizeilichen Repression und der bloßen, institutionellen Reglementierung (vgl. Rancière 2002: 39ff.). Sie brauchen nicht mal die Augen zu schließen, um festzustellen, dass für sie ansonsten nichts da ist.

Die Rede von der ethnisch induzierten Spaltung dient auch dazu, von den hier angesprochenen inneren Spaltungen der Banlieues schweigen zu können. Diejenigen, die von den Netzwerken aktiver sozialer Kontrolle nicht mehr erfasst werden, weder von denen der Mehrheitsgesellschaft noch von denen der eigenen ‚Referenzgruppen‘ (Shibutani 1955), sind ja gerade nicht Vertreter irgendwelcher traditionskultureller Eigenheiten. Sie sind vielmehr die Ergebnisse eines zweifachen Desintegrationsprozesses. Das, was Frankreich im Herbst 2005 und auch schon davor erlebt hat, war nicht einfach der Konflikt zwischen der Mehrheit und ihrer Banlieue, sondern vor allem auch der Konflikt der Jugendlichen der Banlieue mit dem Rest (vgl. Wacquant 2004: 192ff.). Die Art, wie diese Jugendlichen ihre Probleme artikulieren und zu neutralisieren versuchen, hat in hohem Maße einen regressiven und anti-politischen Charakter. Der politische Konflikt, Zizek hat das in Bezug auf Rancière und Balibar erläutert, zeichnet sich im Kern durch die Spannung zwischen dem strukturierten Gesellschaftskörper, in dem jeder seinen Platz hat und dem „Teil ohne Anteil“ (Zizek 2001: 30) aus. Die elementarste Geste der Politisierung besteht also darin, dass sich der Nicht-Teil mit dem Ganzen identifiziert, dass seine Partikularforderungen damit universelle Forderungen werden können, weil andere sie so verstehen, aufnehmen, verbreitern, in gewissem Sinne verallgemeinern. Um eine Form der Anerkennung, um Respekt geht es zwar in den Krawallen. Grenzen werden aber nicht mehr transzendiert, sondern nachgezogen. Es entstehen so allenfalls Abbilder der großen Einschließungsmilieus, in denen wiederum die Schwächsten leiden und die Stärksten sich durchsetzen. Was nicht entsteht, ist ein positives ‚Wir‘, das als politisches Subjekt in Konkurrenz zu den politischen Konzepten der Mehrheitsgesellschaft treten könnte.

Die andere Seite dieser Verleugnung des Politischen ist die Verleugnung des Politischen auf Seiten der Mehrheitsgesellschaft. Zentrales Motiv der meisten Deutungsversuche der Krawalle ist die Absicht, dass die partikularen Forderungen der Akteure auch partikulare Forderungen bleiben. Dies ist im Grunde genommen auch der logische Kern der heute hegemonialen Regulationsweise, in der an die Stelle eines auch mit Umsorgung konnotierten und damit immer ambivalenten und umkämpften Sicherheitsbegriffes ein vor allem auf Exklusion setzender Sicherheitsbegriff getreten ist. Dem entsprechende Formen der (staatlichen) sozialen Kontrolle setzen heute weniger auf Integration als vielmehr darauf, die Überflüssigen in Schach zu halten. Alle ahnen, dass sich Einiges ändern lässt, nicht aber ihre Überflüssigkeit. Wer das auch so sieht, der braucht keine so genannte biedere Nachbar-

schaftspolizei mehr. Nicolas Sarkozy sieht das so. Deshalb ließ er ab 2002 wieder vorzugsweise Spezialeinheiten agieren.

Eine etwas abwegige Vorstellung ist, dass die Betroffenen von all dem nichts gemerkt haben sollen. Und in der Tat ist das Problem nicht, dass sie nichts merken, sondern dass sie ihre Erkenntnisse in einer Sprache kommunizieren, die uns fremd ist, weil wir sie bereits als schädlichen Affekt aus unseren Diskursen ausgeschlossen haben. Der vermeintliche Affekt ist allerdings ein Gefühl, das in den Banlieues, diesen Laboratorien für soziale Krisenprozesse, längst endemisch geworden ist. Das Gefühl heißt Hass, man hat sogar schon einen Film danach benannt. Hass ist in unseren Diskursen immer das, was die anderen haben, die, die an der Peripherie stehen (vgl. Schneider 2000: IV). Diese Meinung lädt ein zu vielfältigen weiteren Ausschlüssen und Pathologisierungen. Genau das aber überdeckt den politischen Charakter dessen, was an den Rändern der Gesellschaft und auch in ihrer Mitte vor sich geht. Je mehr wir verdrängen, desto größer wird ihr Hass, der eine Reaktion auf sozialen Ausschluss darstellt, desto stärker werden wir uns darum bemühen, effizientere Ausschlussmechanismen zu entwickeln. So kann der strukturelle Ausschluss nachträglich sogar noch mit rationalen Argumenten unterfüttert werden, denn wer hasst, darf ohnehin nicht dazugehören.

Die Entwicklung in den Banlieues, diesen ursprünglich für die Industriearbeiterschaft errichteten und von ihrer im Niedergang befindlichen Kultur geprägten Gebieten, ist beispielhaft dafür, wie in den aktuellen gesellschaftlichen Transformationsprozessen ganze Bevölkerungsteile praktisch überflüssig und ideologisch zur ‚gefährlichen Klasse‘ werden. Man sollte nicht davon ausgehen, dass auf diese Ausschlüsse in einer uns genehmen Weise und Sprache geantwortet wird. Umso unabdingbarer ist es, der auf beiden Seiten vollzogenen Verleugnung des politischen Charakters eine politische Deutung entgegen zu setzen.

## Literatur

- Augé, Marc (1994): Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit, Frankfurt a.M.
- Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt a.M.
- Schneider, Christian (2000): Wo ist der Hass?, in: tazmag, 18.11.2000, IV.
- Shibutani, Tamotsu (1955): Reference Groups and Social Control, in: American Journal of Sociology 60, 562-569.
- Wacquant, Loïc J.D. (2004): Roter Gürtel, schwarzer Gürtel: Rassentrennung, Klassenungleichheit und der Staat in der französischen städtischen Peripherie und im amerikanischen Ghetto, in: Häußermann, Hartmut/Kronauer, Martin/Siebel, Walter (Hg.): An den Rändern der Städte, Frankfurt a.M., 148-200.
- Zizek, Slavoj (2001): Ein Plädoyer für die Intoleranz, 2. Auflage, Wien.

*Nils Schuhmacher, Hamburg*