

WIE WEIT GEHT TOLERANZ?
WIE WEIT GEHT EUROPA?
EUROPÄISCHE TOLERANZGESPRÄCHE
FRESACH 2015

Herausgegeben von
Helmuth A. Niederle

Löcker

Layout und Satz: Elisabeth Erler

© Erhard Löcker GesmbH, Wien 2016

Herstellung: Prime Rate, Budapest

ISBN: 978-3-85409-677-1

Claudia Brunner

TOLERANZ ALS PRIVILEG DER MACHT

To|le|ranz, die

(bildungssprachlich) das Tolerantsein; Duldsamkeit
(Medizin) begrenzte Widerstandsfähigkeit des Organismus gegenüber [schädlichen] äußeren Einwirkungen (besonders gegenüber Giftstoffen oder Strahlen)
(besonders Technik) zulässige Differenz zwischen der angestrebten Norm und den tatsächlichen Maßen, Größen, Mengen o. Ä.
(Dudenverlag 2013)¹

Einleitung

Entgegen der weitverbreiteten Annahme, dass Toleranz eine Frage der Begegnung auf Augenhöhe sei, entgegen dem guten Ton, dass es sich dabei um eine von Vernunft geleitete Übereinkunft des nicht Übereinkommens zwischen unvereinbaren Standpunkten darstelle, entgegen der Behauptung, Toleranz sei per definitionem neutral und nicht parteilich, und entgegen der Anrufung, dass sie, weil in ihrem Selbstverständnis gewaltfrei, als zivilisatorische Leistung eine jedenfalls anzustrebende Haltung und Praxis sei: Die gegenwärtig viel beschworene Rede von Toleranz im Kontext von Pluralität und Demokratie ist mitunter nicht Teil einer Lösung für changierend benannte gesellschaftliche Herausforderungen, sondern Teil eines Problems, das diese Herausforderungen noch verschärfen kann: Die Kulturalisierung des Politischen unter der Voraussetzung einer Depolitisierung des Kulturellen.

Die Attraktion des Toleranzbegriffs liegt heute weniger im emanzipatorischen Potenzial einer tatsächlich gelebten Praxis

der Toleranz, sondern vielmehr in der Entleertheit des Begriffs selbst, der sich widerspruchsfrei auch in den Dienst höchst intoleranter Normen und Praktiken stellen lässt – bis hin zu Kriegen im Namen von Menschenrechten, die dann als humanitäre Interventionen bezeichnet werden können (Brunner 2015). Wenn Toleranz dabei zur „Überlebensfrage“ und zum „Grundbegriff der demokratischen Verfassungskultur“ (Wierlacher 2000, S. 294f) stilisiert wird, kann der Begriff selbst mitunter alles andere als befreiend wirken. In der gegenwärtigen Renaissance von Toleranz als post-politischem² Leitbegriff ist diese selbst vor allem ein Privileg der Macht, das diese eher aufrecht erhält als zu unterlaufen imstande ist.

Dies ist auch der Ausgangspunkt von Wendy Browns politischer Theorie der Toleranz, auf die ich mich im Folgenden hauptsächlich beziehe (Brown 2006, 2000; Brown und Forst 2014).³ Sie versteht Toleranz in erster Linie als einen machtvollen Diskurs der Dominanz in ganz konkreten geopolitischen Verhältnissen und nicht als transhistorisches philosophisches oder religiöses Konzept, das anzuwenden jederzeit und überall Befriedung zu versprechen scheint. Toleranz, so Brown, ist heute in erster Linie ein Instrument liberaler Governance und ein Diskurs, der weiße Überlegenheit und staatliche Gewalt legitimiert (Brown und Forst 2014, S. 9). Sie ist gewissermaßen „eine generalisierte Sprache des Anti-Vorurteils“ (Brown 2000, S. 259), ohne das Vorurteil selbst einer näheren Analyse unterziehen zu müssen. Als Etikettierung der Selbstdefinition im Gestus von Bekenntnis oder Appell regelt der Toleranzdiskurs das Verhältnis zwischen unterschiedlichen weltanschaulichen Entwürfen und der postulierten gesellschaftlichen Normalität (Kloepfer und Dücker 2000, S. XV), die in je spezifischen räumlichen und zeitlichen und damit auch geopolitisch zu verstehenden Dimensionen wirksam wird. Und schließlich macht die leicht zu teilende Annahme, dass Toleranz zwar nur die zweitbeste Option, aber immerhin

besser sei als ihr Gegenteil, diese noch nicht machtfrei oder zum goldenen Mittelweg demokratischer Politik (Brown und Forst 2014, S. 38–42).

Die intensivierte Beschwörung von Toleranz trägt also nicht notwendigerweise zu mehr sozialer Gerechtigkeit bei, sondern kann auch disziplinierend bis repressiv wirken (Marcuse 1973). In diesem Kontext sind aktuelle publikumswirksame, weil kontroverse, Polemiken (Broder 2008; Žižek 2013)⁴ gegen den Begriff ebenso einzuordnen wie variantenreiche Versionen von dessen Beschwörung (Hoffmann 2014). Auch eine ambitioniert breit angelegte religionswissenschaftliche Komparatistik (Yousefi und Seubert 2013) vermag sich, indem sie Begriff und Konzept in ihre religiös gerahmten Entstehungskontexte zurückverfolgt, der Problematik von Asymmetrie und Dominanz im Alltag des Politischen nicht zu entziehen. Die intensivierte politische Rede von Toleranz hat auch zutiefst depolitisierende Effekte, weshalb sie als zivilgesellschaftliches Mittel zur wohlmeinenden Mobilisierung für eine gerechtere Welt bei näherer Betrachtung von Toleranz als machtvолlem Diskurs im Kontext neoliberaler Regierungstechniken heute nur mehr bedingt geeignet erscheint.

Der Gedanke, dass etwa die Tradition der Menschenrechte – in unzähligen blutigen politischen Auseinandersetzungen von Generationen von Unterdrückten und Deprivilierten erkämpft – vom Gebot der symmetrischen Toleranz getragen würde (Hastedt 2012, S. 101), zeichnet zwar einen anspruchsvollen Horizont, bildet jedoch keineswegs die empirische Grundlage der zutiefst euro- und androzentrischen Entwicklung der Menschenrechte selbst, deren Universalismus lange Zeit gänzlich ohne Sklaven, Frauen, Kinder und andere nicht als waffenberechtigt und damit bürgerschaftsfähig geltende Menschen auskam (Ehrmann 2009; Mayrhofer 2012). Dennoch ist der Menschenrechtsdiskurs – bzw. das, was von einem höchst komplexen Forschungs- und Politikfeld übrigbleibt, wenn es in den Dienst des Allheilmittels Toleranz gestellt wird – ein

Paradebeispiel für die heute geführten machtvollen Toleranzdiskurse, die zwar ganz bewusst in Zeiten zunehmender Konflikte anschwellen, aber dazu tendieren, deren konstitutive Asymmetrien diskursiv einzuebnen.

Im Folgenden will ich daher dafür argumentieren, ein paar Schritte hinter das Banner der Forderung nach nicht näher spezifizierter, jedenfalls aber mehr, Toleranz zurückzutreten. Ich möchte dazu anregen, dessen Beschriftung ebenso zu überdenken wie die Anlässe, bei denen es zum Einsatz kommt.⁵ Dazu identifiziere ich Toleranz erstens als Leitbegriff neoliberal-pluralistischer Demokratien, der zweitens besonderes in Konfliktsituationen bemüht wird, die wir grundsätzlich asymmetrisch verstehen sollten. Drittens ist dieser Diskurs als disziplinierend bis repressiv in einer bestehenden kapitalistischen Ordnung von Gesellschaft und Welt zu benennen, die viertens über eine Kulturalisierung des Politischen eine Enttennung eben dieser Rahmenbedingungen erfährt. Am Beispiel eines gegenwärtigen dynamischen Diskurses um Fort- und Rückschrittlichkeit in Fragen von Sexualität und Geschlecht, der den Toleranzbegriff auf spezifische Weise in den Dienst geopolitischer Konfrontationen nimmt, beschreibe ich fünftens unwahrscheinliche Allianzen, die sich in dieser Konstellation herausbilden. Ein Fazit, in dem ich für die Stärkung zweier anderer Begriffe – Gerechtigkeit und Solidarität – plädiere, rundet den Text ab.

Toleranz als Leitbegriff neoliberaler pluralistischer Demokratie

Nach Robert Paul Wolff (1973) hat jede Form der politischen Vergesellschaftung ihre idealtypischen Zustände und Leitbegriffe. Was der ‚guten Gesellschaft‘ im Sinne Platons die Aristokratie des Verdienstes, das ist der Monarchie die Treue, der Militärdiktatur die Ehre und der bürokratischen Diktatur die Leistungsfähigkeit (ebd., S. 9). Mehr noch als primär repressive Systeme bedürfen Demokratien starker Leitbegriffe, um ihre Legitimität abzusichern und sich als

ideale Gesellschaftsordnung zu verselbstverständlichen: die liberale Demokratie braucht Gleichheit, die sozialistische Brüderlichkeit, die nationalistische Patriotismus – und die pluralistischen Demokratien kapitalistischer Prägung schließlich benötigen Toleranz (ebd.), die „Paradetugend des bürgerlichen Liberalismus“ (Mitscherlich 1974, S. 12). Wolff (1973) zeichnet die zunehmende Etablierung von Toleranz als Leitbegriff der Moderne anhand der Ausgestaltung des kapitalistischen Modells und dessen spezifischen Verhältnisses zwischen Staat, Wirtschaft und Zivilgesellschaft nach 1945 in den USA nach, in dem die Organisation von Gruppeninteressen eine für das politische System konstitutive Rolle spielt. Diesen auch sozialpsychologisch beleuchteten Aspekt pluralistischer Gesellschaftsformation verschränkt der Autor mit der politischen Tradition des klassischen Liberalismus, in deren theoretischen Fußstapfen auch gegenwärtige Reaktivierungen eines vorrangig zwischen Individuen gedachten Toleranzbegriffs zu verorten sind (ebd.). Dies korrespondiert mit der Eigenschaft des modernen Nationalstaats, seine BürgerInnen in erster Linie als Individuen zu betrachten und gerade nicht als Mitglieder von Gruppen (Raulet 2000, S. 261). Zugleich verläuft deren politische Sozialisation über viel komplexere Prozesse, in denen Vereine, Verbände und diverse gruppenbezogene Organisationsformen, die wiederum nicht von Klassenverhältnissen zu trennen sind, durchaus eine zentrale Rolle spielen (Wolff 1973, S. 29).

Für die Normalisierung wettbewerbsorientierter Konkurrenz kapitalistischer Prägung, so Wolff, seien Pluralismus und Toleranz als wechselseitig konstitutive Leitbegriffe unverzichtbar und ihrerseits wiederum kapitalistisch imprägniert worden:

„Pluralismus ist die Beschaffenheit, die eine moderne Industriegesellschaft haben muß, damit sie überhaupt funktioniert; Toleranz aber ist diejenige Geisteshaltung, die sie dazu befähigt, gut zu funktionieren.“ (ebd., S. 29).

„Die Fähigkeit, konkurrierende Ansprüche als legitim anzuerkennen, ist die notwendige Vorbedingung für Kompromisse. [...] In einer Gesellschaft konkurrierender Interessengruppen besteht Toleranz eben darin, daß das Recht entgegengesetzter Interessen, zu existieren und vertreten zu werden, bereitwillig anerkannt wird. Diese ökonomische Auffassung von Toleranz geht ganz natürlich mit der Ansicht einher, daß menschliches Handeln mehr durch Interessen als durch Prinzipien oder Normen motiviert ist“ (ebd., S. 27).

Dieser mittlerweile 50 Jahre zurückliegende Befund räumt dem Toleranzdiskurs klare politische und ökonomische Interessen ein, die sich auch nicht hinter moralisierenden Sonntagsreden zu verstecken genötigt sehen. Genau dieser Aspekt der ganz konkreten Eigeninteressen und deren Durchsetzung wird von zunehmend diversifiziertem und bisweilen auch höchst diffusum Toleranzgerede heute sehr erfolgreich überlagert, wie Žižek oder Brown betonen. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn politische Differenzen kulturalisiert werden und Toleranz als zivilisatorischer Diskurs in Erscheinung tritt (Brown 2006, S. 176–205), oftmals eng verzahnt mit Debatten über Menschenrechte und eingebettet in mehr oder weniger reflektierte Verständnisse der Moderne. Dabei wird Toleranz durchaus zum moralischen Prinzip erhoben und als Norm gesetzt, die jenseits jeglicher – und vor allem der eigenen – konkreten und durchaus nicht primär humanistischen Interessen zu liegen vorgibt.

Wolffs Darstellung verweist zudem auf die trickreiche Verwobenheit von politisch gewünschter Gruppentoleranz als Aushandlungsmechanismus für Interessenskonflikte einerseits mit durchaus massiver Intoleranz gegenüber allzusehr außerhalb eines implizit akkordierten Toleranzbereichs stehenden Individuen andererseits (Wolff 1973, S. 44). Diese Kombination, so Wolff, erfüllt eine wesentliche Funktion: Sie lindert Konflikte zwischen an sich antagonistischen Interessen, vermittelt zumindest oberflächliche Harmonie zwischen Religionsgemeinschaf-

ten, verringert regionale und andere Gegensätze und gliedert beinahe alle Individuen und Gruppen in ein großes Ganzes ein – in die Nation selbst (ebd.). Das Problem dieses auf den ersten Blick erfolgreichen Arrangements besteht bei genauerem Hinsehen allerdings darin, dass die Rollenverteilung durchaus nicht immer gerecht und eine allfällige Schiedsrichterfunktion bzw. das Entscheiden darüber, was (nicht mehr) zu tolerieren sei, den etablierten Eliten vorbehalten ist (ebd., S. 53). Nur ganz bestimmten, als legitim anerkannten, Gruppen wird Mitsprache und Gehör gewährt (ebd., S. 45) – ein Umstand, den der sich partizipativ und demokratisierend gebende Diskurs von Pluralität und Toleranz erfolgreich verschleiert. Wenn wir Toleranz als Mittel und Ergebnis von Politik betrachten, ist es zudem sinnvoll, einige analytische Unterscheidungen zu treffen: Toleranz ist nicht nur – wie alltagssprachlich oft implizit vorausgesetzt – eine Angelegenheit zwischen Individuen. Sie ist auch zwischen gesellschaftlichen Gruppen bzw. im Spannungsfeld zwischen ersteren, zweiteren und schließlich auch institutionalisierten Entitäten zu verorten. Das heißt, die Anrufung und Operationalisierung von Toleranz kann horizontal oder vertikal als Modus der Konfliktbearbeitung zum Einsatz kommen. Als „Geschäftsvoraussetzung des globalen Kapitalismus“⁶ ist ein in betriebswissenschaftliche Kennzahlen übersetzbares Maß an Diversität auch mehr als ein notwendiges Übel. Das Maß selbst wird zugleich immer wieder neu justiert. Es erweist sich im Verlauf der Zeit zwar als durchaus flexibel, das Spektrum des Zulässigen ist dabei aber enger, als allgemeine Toleranzdebatten einer angeblich allgemeinen Offenheit dies vermuten lassen. Schließlich sollten zwei weitere Aspekte nicht übersehen werden: Toleranz wird erst zum Thema, wenn eine gesellschaftliche Situation, in der unterschiedliche Standpunkte aus dem Privaten in den Raum der Öffentlichkeit treten, als Konflikt definiert wird, und Konflikte sind zumeist nicht symmetrisch. Die implizite Prämisse gleicher Ausgangsbedingungen entspricht in den seltensten Fällen der Realität, und dem unterlegenen Teil bei

asymmetrischen Konflikten stehen nicht die gleichen Mittel zur Verfügung wie dem überlegenen (Kloepfer und Dücker 2000, S. XX).

Konflikt und Asymmetrie

Toleranz ist unweigerlich „im Spannungsfeld zwischen Macht und Moral“ (Forst 2003, S. 675) zu verorten. Sie kann daher als Herrschaftsinstrument ebenso eingesetzt werden wie als emanzipatorische Forderung (ebd.), wobei letzteres nicht notwendigerweise das Gegenteil von ersterem darstellt. Das heißt, dass auch emanzipatorisch erkämpfte und erlebte Inklusion und/oder Befreiung durchaus im Sinne einer Stabilisierung bestehender Dominanzverhältnisse wirksam werden können, gerade weil der dominante Diskurs das sich selbst ermächtigende, aus Herkunftsgruppen befreiende und anderweitig assimilierende neoliberale Individuum im Blick der Disziplinierung hat und nicht eine tiefgreifende Transformation gesellschaftlicher Verhältnisse als solche. Letztere sind der Maßstab für Herbert Marcuses ideologiekritische Überlegungen zur von ihm so genannten „repressiven Toleranz“ (Marcuse 1973). In seinem bereits 1965 erstmals erschienenen Text bezeichnet er die Bedingungen von Toleranz als geprägt von tiefer institutioneller Ungleichheit, die durchaus mit einem verfassungsmäßigem Gleichheitspostulat einhergehen kann (ebd., S. 96). Die Toleranz, so Marcuse, habe den politischen Ort gewechselt und stehe nun nicht mehr auf Seiten der Opposition, sondern im Dienste der Eliten (ebd., S. 94), wo sie als „Großmut“ und „Luxus der Macht“ (Brown 2000, S. 263) allerdings schon immer zu finden war und dies auch heute noch ist. Dort entfaltet sie bei gleichzeitiger Behauptung von Offenheit in alle Richtungen durchaus spezifische und wirksame Normen, die dabei jedoch unbenannt bleiben, wodurch sich wiederum die Positionen der Macht selbst besser verbergen lassen (Binaj 2013, S. 371).

Zahlreiche DenkerInnen stimmen darin überein, dass Toleranz als Haltung und Praxis erst und nur im Kontext von Kon-

flikten erforderlich ist (Forst 2003, S. 12) und diese auch nicht lösen, sondern bestenfalls eine Eskalationsdynamik eindämmen oder unterbrechen kann. Toleranz mag also, pragmatisch und strategisch eingesetzt, als „Kriegslist des Friedens“ (Strauß 1997, S. 45) zur Anwendung gelangen, wenn die Kosten für eine fortgesetzte Konfrontation als höher eingeschätzt werden als die Verluste, die mit einem punktuellen Gewähren einhergehen. Sie mag deeskalierend wirken (Hastedt 2012, S. 18) und damit Räume der Reflexion und Veränderung öffnen (ebd., S. 14), die potenziell gewaltvermeidende oder -mindernde Effekte hervorbringen. Die Grundlagen der Rechtfertigung unterschiedlicher Toleranzkonzepte sind ebenso vielfältig wie deren Übersetzung in konkrete Politiken (Forst 2000, S. 16), und beides ist miteinander in den je spezifischen räumlichen und zeitlichen Konstellationen verwoben. Der grundlegende Widerspruch der Konfliktsituation selbst bleibt dabei jedoch erhalten. Toleranz entsteht auch nicht jenseits konfliktiver Verhältnisse, sondern innerhalb dieser, und sie selbst ist in die Geschichte sozialer Kämpfe ebenso eingeschrieben wie diese in der Begriffs- und politischen Geschichte der Toleranz ihren Niederschlag finden (Forst 2003, S. 15). Toleranz ist also umkämpft; als politische Praxis ebenso wie als philosophisches Konzept oder als Diskurs, in dem sowohl das eine als auch das andere hervorgebracht und verhandelt wird.

Wenn wir schließlich anerkennen, dass gesellschaftliche Konflikte per se eher von Asymmetrie als von Symmetrie gekennzeichnet sind, so führt sich schließlich das Argument ad absurdum, dass es sich bei Toleranz als Mittel zur Konfliktbearbeitung lediglich um eine Art reziproke Interessensverhandlung auf neutralem Boden handle. Während etwa Rainer Forst in seinen vier Konzeptionen von Toleranz – als Gewährung, Koexistenz, Respekt oder Wertschätzung (Forst 2003, S. 42–48) – das Potenzial der Reziprozität in den Vordergrund rückt, das in einer Konstellation unterschiedlicher Überzeugungen von einem Spielraum für positive Veränderung ausgeht, räumt er durchaus ein, dass Toleranz nicht das erste und beste Mittel

der Wahl gegen Intoleranz sei: So mache es wenig Sinn, einen Rassisten zu tolerieren oder von ihm Toleranz einzufordern. Vielmehr müsse man den Rassismus selbst bekämpfen, und zwar durchaus nicht mit jenen Kategorien, derer er sich selbst bedient (Brown und Forst 2014, S. 24). Dennoch hält Forst in der Überzeugung einer progressiven Weiterentwicklung von asymmetrischer Gewährung hin zu symmetrischer Wertschätzung am Toleranzbegriff selbst fest, indem er ihn mit der Praxis der Rechtfertigung im diskurstheoretischen Sinne Habermas' verknüpft (ebd., S. 31). Demgegenüber will ich das Argument zuspitzen und den Begriff in erster Linie seiner diskursiven Wirksamkeit gegenwärtiger Auseinandersetzungen um zunehmend kulturalisierte und damit auch naturalisierte Differenzen analysieren. Dies heißt keineswegs, dass ich eine gelebte Praxis der Toleranz im interpersonellen Miteinander für falsch oder unmöglich hielte. Davon zu unterscheiden und explizit zu benennen ist jedoch Toleranz als machtvoller Diskurs der Dominanz und als Privileg der Macht, die die Definition darüber innehat was und wer (nicht) zu tolerieren sei und warum, und wie die vielfach eingeforderte Praxis überhaupt auszusehen hat.

Diskurs, Ordnung und Identität in der Geopolitik des Wissens

Ganz anders als Forst argumentiert Brown (ebd., S. 60–61), wenn sie den dominierenden Toleranzdiskurs heute als funktional für zwei Dinge bezeichnet: erstens für das Verhandeln komplexer multikultureller Ordnungen (wenngleich auch frühere Gesellschaftsordnungen in Wirklichkeit viel weniger homogen waren als dies heute diversitätsspannisch oft unterstellt wird, C.B.) und zweitens für die beständige Bekräftigung einer überlegenen Westlichkeit, die allein die zunehmenden Diversitäten zufriedenstellend zu organisieren imstande zu sein behauptet und sich dabei als Universalität ausgibt (ebd.). Diese „Ordnungen des Eigenen“ (Reuter 2002, S. 9) sind zwar selbst immer noch asymmetrisch und hierarchisch, doch

über die Rede von Multikulturalität, Pluralismus, Diversität und schließlich Toleranz gelingt es immer wieder, die ihnen inhärenten funktionalen Ungleichheitsverhältnisse diskursiv zu übertünchen (Brown und Forst 2014, S. 60–61). Toleranz fungiert darin als moralisch aufgeladene Ergänzung zum Postulat der Gleichheit, auch wenn sie dieses dabei bisweilen unterwandert. Sie diversifiziert und verhandelt die vielen kleinen Unterschiede, die dieses Postulat selbst nicht managen kann (ebd.). Sie navigiert in den historisch produzierten Differenzen, die zunehmend ontologisiert, also als ‚so seiend‘ festgeschrieben, werden (ebd.) und damit zwar maximale Abgrenzung voneinander, zugleich aber auch die Verortung auf ein und derselben Ebene erfahren, was den tatsächlichen Gründen dieser Differenzierungen oft nicht entspricht. Das bedeutet, dass bestimmte Überzeugungen und Praktiken mit angeblich wesenhaften Zügen eines gegebenen Subjekts oder bestimmter Gruppen gleichgesetzt werden, die dann möglicherweise in den Genuss der Tolerierung ihrer Andersheit gelangen. Die Praxis oder das Merkmal einer Person (etwa Geschlecht, Hautfarbe, Religion, sexuelle Orientierung) wird zum *pars pro toto* für sie selbst oder für jene, die als ihre Bezugsgruppe gelten. Damit werden aus verschiedenen Haltungen, Zuschreibungen oder Positionen, die ja grundsätzlich veränderbar sind, konträre Identitäten (gemacht), denen man eine gewisse Essenz unterstellt (Brown 2000, S. 273–275). Die Artikulationen dieser als monolithisch gedachten Identitäten gelten wiederum nur als tolerabel, solange sie als private gelebt werden aus ihnen keine allzu anspruchsvollen politischen Ansprüche hervorgehen (ebd., S. 276). Aus einer Debatte über Rede- und Religionsfreiheit oder andere Versuche der Überwindung von Ungleichheit wird somit ein Diskurs, der von Ethnizität, Sexualität, Hautfarbe oder aber in zunehmendem Maße von ‚Kultur‘ handelt. In solcherart verkürzter Diversitäts- und Identitätspolitik werden Minderheiten zu Opfern, deren Besonderheiten zwar innerhalb gewisser Spielräume toleriert, nicht jedoch zum Ausgangspunkt sys-

temtransformierender politischer Ansprüche werden können (Žižek 2013, S. 56). So komplex und so einfach kann es sein, Asymmetrie und Konflikt und sämtliche systemischen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse zum Verschwinden zu bringen. Die Kategorie des Kulturellen, die zumeist nur als wenig ausdifferenzierte Variable zum Einsatz kommt, als Etikett, das der durchaus politischen Dimension von mittlerweile einigen Dekaden kritischer kulturwissenschaftlicher Forschung kaum gerecht wird, erlebt in diesem Zusammenhang eine ambivalente Renaissance.

Kulturalisierung des Politischen

Wie kann es sein, dass so viele der heutigen gesellschaftlichen Probleme als solche der Intoleranz wahrgenommen werden und nicht als Probleme systemimmanenter Ungleichheit, Ausbeutung und Ungerechtigkeit (Žižek 2008, S. 660)? Warum werden allerorten Toleranzbekenntnisse abgelegt, anstatt Motive und Gründe für intolerantes Verhalten zu identifizieren und abzarbeiten (Kloepfer und Dücker 2000, S. XVII)? Und weshalb wird nicht Emanzipation und politischer Kampf als Mittel der Wahl vorgeschlagen, sondern Toleranz (Žižek 2013, S. 660)? Die immer wieder betonte Prämisse der Gewaltlosigkeit allein kann es angesichts der millionenfachen Todesbilanz der Moderne und ihrer aufgeklärt-demokratisch-liberalen Nationalstaaten wohl nicht sein, auch wenn sie immer noch und entgegen aller Gegenbeweise Geltung beansprucht. Gerade diese Frage der Gewalt(losigkeit) ist es, die dabei implizit mit verhandelt wird und die immer wieder von neuem befestigte Demarkationslinie zwischen jenen Fronten bildet, die der Toleranzdiskurs zu überwinden beansprucht. Gewalt wird darin jedoch nicht als Ursache und Effekt global asymmetrischer Macht- und Herrschaftsverhältnisse und entsprechender Ressourcenverteilung erkannt, sondern zunehmend in den Raum des Kulturellen verschoben und damit immer stärker depolitisiert.

Die beständig zunehmende Kulturalisierung des Politischen scheint unabdingbar für die gegenwärtige Erfolgsgeschichte von Toleranz als Leitbegriff neoliberal-kapitalistischer Demokratien zu sein. Differenzen in Haltungen und Lebensweisen, die durchaus aus politischer Ungleichheit und ökonomischer Ausbeutung resultieren bzw. nicht jenseits dieser existieren, werden dabei in ihrem politischen Gehalt neutralisiert (Žižek 2008, S. 660). Dann müssen sie nicht mehr in ihrer substantiellen Hierarchie erkannt und verändert, sondern können großzügig als gerade noch verträgliche Abweichung von der Norm toleriert werden. Sowohl für die Definition der Abweichung als auch für die der Norm spielen Bezüge zu primär kulturell verstandenen und von anderen Kategorien abgetrennten Faktoren eine wichtige Rolle. Die Auseinandersetzung um Hegemonie – um die es dabei tatsächlich geht – ist nämlich immer auch ein Kampf um die Aneignung eben jener Begriffe, die als apolitisch erfahren werden, da sie die Grenze des Politischen selbst transzendieren (Žižek 2013, S. 17). Dies scheint für Toleranz uneingeschränkt der Fall zu sein, denn wer könnte schon offen gegen Toleranz sein, ohne selbst als hoffnungslos rückständig zu gelten? Toleranz scheint Raum und Zeit zu überwinden und ist doch ein ganz spezifischer, historisch und geopolitisch immer wieder aufs Neue zu verortender Begriff, der heute mit dem der Kultur – als ähnlich offen, positiv, transzendierend verstanden – oft Hand in Hand geht.

Kultur ist also das zweite Zauberwort, das im Kontext der Entpolitisierung gesellschaftlicher Widersprüche einer näheren Betrachtung bedarf, und es muss wiederum mit dem oft übersehenen Umstand der Asymmetrie und der untrennbaren Verwobenheit mit dem Politischen selbst zusammen gedacht werden. Nach dem Ende der bipolaren Weltordnung entlang politischer Systemunterschiede (1989) bzw. im Gefolge von deren Verschiebung in eine neue, anders ideologisierte, Konstellation nach ‚9/11‘ (2001) hat sich Kultur als neue Leitdifferenz etabliert (Brunner 2010b). Samuel Huntingtons These vom

sogenannten Zusammenprall der Zivilisationen (Huntington 1998)⁷ ist ein verdichteter Knotenpunkt in dieser Debatte, der weitreichende Folgen für Politik und politische Theorie nach sich zog und sich auch im Alltagswissen der Menschen breit verfestigt hat. Sein Verständnis von in sich abgeschlossenen und relativ klar voneinander abgrenzbaren Zivilisationen, die in der deutschsprachigen Debatte zu Kulturen geworden sind, überschreibt die historische Gewordenheit einer zutiefst eurozentrischen „Geopolitik des Wissens“ (Mignolo 2002; Brunner 2013). Die Rede von einem Kampf der Zivilisationen oder Kulturen, die sich trotz heftiger wissenschaftlicher Kritik als Allgemeinwissen popularisiert hat wie keine andere sozialwissenschaftliche Debatte, ignoriert 500 Jahre Imperialismus und Kolonialismus, deren Effekte jedoch bis heute anhalten.

Nicht mehr der Markt des Kapitalismus oder der Staat der Demokratie wird seither für die zentrale Trennlinie zwischen Friedensfähigkeit und Gewaltneigung in gegenwärtigen politischen Konfliktkonstellationen gehalten, sondern ‚die Kultur‘ nimmt diese Position ein (Mamdani 2005, S. 18). Diese wird nicht nur Individuen als spezifische Disposition zugeschrieben, sondern ganzen Bevölkerungsgruppen, ja sogar Erdteilen, die von Millionen Menschen bewohnt werden. Bleiben wir beim Problem des Rassismus, das ich zuvor bereits als Beispiel für Forsts Argumentation angeführt habe, und der Definition seiner mehr oder weniger subtilen und intelligiblen Grundlagen: Was einst in krudem Sozialdarwinismus gerahmt wurde und künftig im Kleide neuro-genetischer Erklärungsmuster in Erscheinung treten mag, ist heute eine sich weltoffen gebende und zugleich zutiefst reaktionäre Kulturalisierung von Unterschieden, ein höchst effizienter „culture talk“ (Mamdani 2000).⁸

Wie Brown überzeugend darlegt, ist in dieser verblüffend plausibel erscheinenden Welterklärung Kultur aber nicht gleich Kultur. Vielmehr wird sehr selektiv mit einem janusköpfigen Begriff operiert, dessen zwei Gesichter all das verkörpern, was damit an essenziellen Unterschieden zwischen den Selbsten

und den Anderen festgeschrieben wird: „we‘ *have* culture while culture has ‘them‘, or we have culture while they *are* a culture. Or, we are a democracy while they are a culture“ (Brown 2006, S. 151).⁹ Der einen aus eigener Kraft entwickelte und dem selbstbestimmten Subjekt als zivilisatorische Errungenschaft zugängliche Hochkultur ist also der anderen unentrinnbares Schicksal, dessen Ursprünge in eben diesem Mangel an Zivilisation verortet werden. Diese Zweiteilung von Kultur zieht einen tiefen Graben zwischen einem überlegenen ‚wir‘ und einem unterlegenen ‚sie‘, der zugleich der Befestigung ganz konkreter Macht-, Herrschafts- und auch Gewaltverhältnisse dient.

Browns politiktheoretische Perspektive auf Toleranz als machtvollen Diskurs ist dabei durchaus an die psychologische Lesart Alexander Mitscherlichs anschlussfähig, wenngleich wohl nicht ganz in seinem Sinne. Auf der Suche nach dem „Gleichgewicht seelischer Kräfte“ (Mitscherlich 1974, S. 20) als *conditio sine qua non* der Fähigkeit zur Toleranz schrieb er 1974, dass „Toleranz [...] nicht Interessenlosigkeit des *Laissez-faire* [sei], sondern kritische Selbständigkeit in Konkurrenz- und Konfliktsituationen, wozu noch die Fähigkeit kommt, den Gedanken und Gefühlen des anderen verstehend folgen zu können“ (ebd., S. 23). In einem heute kulturalisierten Verständnis von gesellschaftlichen Konflikten kommt dieser auch heute noch als gültig verhandelten, auf interpersoneller Ebene von Individuen verorteten, Aussage eine besondere Bedeutung zu. Jenen nämlich, die als Gefangene ihrer Kultur erscheinen, wird eben jene kritische Selbständigkeit und das Potenzial zu intellektueller Empathie beständig abgesprochen – als Individuen, aber auch als Kollektive unterschiedlichster realer und zugeschriebener Art. Jenen, die die Errungenschaften der Hochkultur innehaben, hingegen wird eben diese Fähigkeit zum besonderen zivilisatorischen Ausweis und zur Legitimationsgrundlage auch höchst barbarischen Gewalthandelns. Zu guter Letzt sind diese Eigenschaften der einen für die Regierung oder Kontrolle der anderen auch gar nicht nötig,

da in einer asymmetrischen Konstellation von gewährender Macht von den Tolerierten ohnehin nicht erwartet wird, dass sie ihrerseits etwas zu tolerieren hätten, das ihre qua Kultur begrenzten Möglichkeiten übersteigen könnte. Die behauptete Reziprozität der Toleranz selbst erweist sich im Zweifelsfall als wenig ernstgemeint. Intolerant sind also immer die anderen, und was diese ebenso wie jene, von denen sie dafür gehalten werden, auszeichnet, erscheint für die Aufgeklärten selbstverständlich (Kloepfer und Dücker 2000, S. XV), weil eben kulturell gegeben.

In einer solchen Naturalisierung des Kulturellen ist der Begriff der Kultur auch ganz leicht durch jenen der Religion zu ersetzen, bzw. wird umgekehrt so manche religionsbezogene Debatte als vermeintlich kulturelle geführt. Genau das hat auch Huntingtons Erfolg ausgemacht, wenngleich sein Werk auch vielfach kritisiert wurde. Oder man ruft im Begehren nach einem satisfaktions- und toleranzfähigen Gegenüber nach einer Erneuerung ‚des Islam‘, weil dieser derzeit als *pars pro toto* für komplexe Herausforderungen aller Art herzuhalten hat, ohne dass dabei der historische und geopolitische Kontext sowie die intersektionale Co-Konstitution des Religiösen selbst berücksichtigt wird. Das geschieht auch permanent in den aktuellen Debatten um Multikulturalität, Pluralismus und Menschenrechte, die in unbekümmert Huntingtonscher Geradlinigkeit immer wieder auf eine diffuse ‚der-Westen-versus-der-Islam‘-Debatte zusteuern – befördert und vorangetrieben von einem in einen sogenannten Kampf der Kulturen eingebetteten Toleranzbegriff, der letztlich ein Privileg genau jener Macht des Teilens und Herrschens ist, die er in humanistischem Kleide zeitgeistig verhüllt. Diese zuerst nur diskursiv-begriffliche Depolitisierung erleichtert in weiterer Folge ansonsten unmögliche oder zumindest äußerst unwahrscheinliche Allianzen unter der Fahne eines sogenannten leeren Signifikanten, eines Begriffs also, der zum Platzhalter für dieses und jenes wird (Žižek 2013, S. 18) und dabei selbst

von seiner Verwobenheit mit Geschichte, Politik, Ökonomie und vielem anderen mehr bereinigt wird: Kultur.

Unwahrscheinliche Allianzen

Eine dieser unwahrscheinlichen Allianzen, die ich als abschließendes Beispiel anführen will, hat sich in den letzten beiden Jahrzehnten rund um Geschlechterfragen konstituiert. Debatten rund um die Toleranz- und Demokratiefähigkeit verschiedener Gesellschaften führen Frauenbefreiung, sexuelle Selbstbestimmung und sogar den zuvor weiträumig gemiedenen Begriff des Patriarchats plötzlich prominent im Repertoire. Es scheint bisweilen, als würden hier stellvertretende Auseinandersetzungen für ganz andere Dinge geführt (Dietze et al. 2009; Butler 2010; Burcar 2013). Bemerkenswerterweise handelt es sich bei den in diesem „Geschlechterkampf ums Abendland“ (Brunner 2010a) in Erscheinung tretenden „KonvertitInnen zum Feminismus“ (Heidenreich und Karakayali 2009, S. 122) oft um dezidiert konservative und politisch auch weit im rechten Spektrum zu verortende Stimmen, die man noch wenige Jahre zuvor bestimmt nicht des Feminismus verdächtigt hätte. Sie heften sich im Namen einer zu verteidigenden abendländischen Identität Fortschrittlichkeit in Sachen Homosexualität und Gleichberechtigung der Geschlechter an die zuvor am liebsten verbrannte Regenbogenfahne, um ihre eigene kulturelle und politische Überlegenheit zur Schau und unter Beweis zu stellen. Und sie tun dies oft in neuen Allianzen mit Feministinnen und LGBTQ¹⁰-Aktivist_innen, die sie noch kurz zuvor lieber nicht an ihrer Seite gewusst haben; vor allem in der Öffentlichkeit, die nun aufgeregt gesucht wird (Fekete 2008; Haritaworn et al. 2007), um die eigene geschlechterpolitische Fortschrittlichkeit – oder das, was dafür gehalten wird – zu feiern. Das funktioniert mittlerweile auch ohne geschlechtergerechte Sprache, ohne besondere Erregung über den nach wie vor existierenden gender pay gap, ohne Kritik an beschämenden Frauenquoten in den Führungseta-

gen von Politik und Wirtschaft. Und wenn die Sprache auf häusliche Gewalt in der eigenen Gesellschaft kommt, die selbst in diesem Diskurs nicht mehr ignoriert werden kann, dann geht es dabei um Affekt und um individuell gescheiterte Lebensentwürfe, keinesfalls jedoch um ein Phänomen, das irgend etwas mit ‚unserer Kultur‘ zu tun hätte.

Die breite und kontroverse Debatte über sogenannte Ehrenmorde, Zwangsehen, ein in Europa durchzusetzendes Burka-Verbot und ähnliches, das unter dem Selbstläufer ‚die Rolle der Frau im Islam‘¹¹ im Allgemeinen geführt wird, ist hingegen nicht losgelöst zu denken von der zuvor geschilderten Kulturalisierung des Politischen. Fragen von Geschlecht und Sexualität eignen sich nämlich hervorragend dafür, ihrer gesellschaftlichen, politischen und ja, auch ökonomischen, Verflechtungen entkleidet und als naturalisierte Variablen nach Belieben eingesetzt zu werden (Brunner 2015; Dietze et al. 2009). Sie verbinden innen- mit außenpolitischen Debatten scheinbar mühelos, geht es doch sowohl bei Fragen der Intervention in ferne Länder im Namen der Frauenbefreiung als auch bei der Organisation von Diversität in Einwanderungsgesellschaften oft um Geschlechterverhältnisse als Gradmesser für Demokratie und Modernität. Die Selbstvergewisserung der eigenen Überlegenheit unter dem Titel geschlechterpolitischer Fortschrittlichkeit und Toleranz gegenüber vormals Diskriminierten erfolgt dabei über eine maximale ‚VerÄnderung‘ (Reuter 2002, S. 143) des Fremden, die in ihrer vergeschlechtlichten Variante besonders überzeugend wirkt und damit eine Abtrennung von anderen Kategorien und Variablen der Analyse – Politik, Geschichte, Ökonomie u.v.a.m. – verstärkt. Das Gewalthandeln des Gegenübers zu kulturalisieren und das der eigenen Gesellschaft demgegenüber als genuin demokratisch und damit quasi automatisch gewaltfrei zu begreifen, ist ein wiederkehrender Topos auch in der Geschlechterdebatte. Im Anschluss an Browns Analyse des zweigeteilten Kulturbegriffs, der an Zuschreibungen essenzialisierender Identität festgemacht wird, sind ‚hier‘ die geschlechterpolitisch fortschrittlichen EuropäerInnen bzw.

‚der Westen‘ und ‚dort‘ die hoffnungslos rückständigen Patriarchen und die von ihnen unterdrückten Frauen zu Hause, und zwar aus primär kulturellen Gründen.

Diese Operation gelingt über vergeschlechtlichte Debatten besonders gut, weil diese an Jahrhunderte alte Orientalisierungen (Said 1978; McClintock 1995) anschlussfähig sind, die aufgrund ihrer enormen Verbreitung in ExpertInnenwissen, Hoch- und Populärkultur jederzeit reaktiviert und neu ausgestattet werden können. Nach Gabriele Dietze ist hier ein „okzidentalischer Geschlechterpakt“ (Dietze 2009, S. 34) am Werk, bei dem eben nicht nur „ganz andere Andere“ (Sarasin 2003, S. 49) – die orientalisierten Patriarchen und die von ihnen unterdrückten und notfalls auch mit Gewalt zu befreienden Frauen und Homosexuellen – hergestellt werden. Vor allem auch die Bekräftigung des Eigenen, des Selbst, der dominanten Position erfolgt in diesem Prozess. Diese Position behauptet von sich selbst, patriarchale Geschlechterregime nicht nur gänzlich überwunden, sondern aufgrund der eigenen kulturellen Überlegenheit gar nie in diesem Ausmaß gekannt oder spätestens mit der Aufklärung hinter sich gelassen zu haben. Dabei entsteht auch über die Geschlechterfrage der Okzident, das Abendland, als kulturell und politisch überlegener Raum, dessen Existenz zumindest seit der als genuin europäisch verstandenen Französischen Revolution¹² von Fortschrittlichkeit, Modernität, Pluralität, Demokratie und nicht zuletzt von Toleranz geprägt zu sein scheint. Damit wird das eigene Emanzipationsdefizit, die gläserne Decke, an die viele frauen- und geschlechterpolitische Anliegen in dieser Phase aus ganz anderen Gründen gelangt sind, effizient klein- und schöngeredet.

Ein schillerndes aktuelles Beispiel in dieser Gemengelage der neu entdeckten Geschlechterfrage ist der im doppelten Sinne des Wortes unwahrscheinliche Erfolg der bärtigen Drag-Kunstfigur Conchita Wurst beim Eurovisions Song Contest 2014 und der darauf folgende Aufstieg zum internationalen Star. Mit dem Lied „Rise like a Phoenix“ bzw. in einem ungewöhnlich politischen Sieges-Statement hat sie ein

international viel beachtetes Plädoyer für Toleranz vor allem gegenüber sexuell nicht heteronormativ orientierten Menschen in die Welt gesetzt, das noch vor einem Jahrzehnt nicht in dieser Form vorstellbar gewesen ist. Und auch wenn der Künstler Tom Neuwirth in unzähligen medialen Auftritten in seinem Eintreten für mehr Toleranz immer wieder auch Religiosität, Hautfarbe und Herkunft als Ungleichheitskategorien bewusst anspricht: Es ist es vor allem die glamouröse Irritation sexueller Eindeutigkeit, die sich flexibel und anschlussfähig an ökonomische und politische Interessen ganz anderer Art erweist. Sie wird von diesen auch deshalb einverleibt, weil die glamourös inszenierte sexuelle Befreiheit zu einer aktuell wirksamen Signatur der westlichen Überlegenheitsbehauptung geworden ist und von der Kunstfigur Conchita Wurst exzellent und noch dazu charmant verkörpert wird. Dementsprechend haben Wirtschaft, Unterhaltungsindustrie und Politik die Marke Conchita als aufmerksamkeits- und gewinnversprechende Projektionsfläche für allerlei Produkte und Botschaften entdeckt. Anlässlich des Wiener Life Balls 2015 – der sich selbst von einer subversiven Veranstaltung einer diskreditierten und diskriminierten Subkultur zu einem international renommierten gesellschaftlichen Ereignis entwickelt hat – schmückt Neuwirth/Wurst, geadelt als Travestie Gustav Klimts berühmten Gemäldes von Adele Bloch-Bauer, sogar die jüngste Ausgabe einer Sammlermedaille der Münze Österreich, der offiziellen staatlichen Münzprägestätte der Republik Österreich. Während noch (vor)gestern kaum ein Cent für die als zu radikal erscheinenden Anliegen homosexueller Minderheiten aufgewendet wurde, ist der konsum- und überlegenheitsfördernde Teil dieser Forderungen heute nicht nur sprichwörtlich Goldes wert.¹³ Gewissermaßen auf der Rückseite dieser Medaille verbleibt dabei die nach wie vor schwelende Restitutionsfrage dieses im Nationalsozialismus arisierten und dann weiter verkauften Kunstwerks; ebenso sowie die Tatsache, dass die bis dato prestigereichste Sondermünze den Wiener Philharmonikern gewidmet war, einer der

hartnäckigsten Bastionen hegemonialer Männlichkeit, in der Musikerinnen nach wie vor unerwünscht sind.

Wurst/Neuwirth selbst durchschaut den Toleranzbegriff ganz im oben genannten Sinne von Žižeks Hinweis auf das Besetzen apolitisch gewordener Begriffe durchaus, wie zahlreichen Interviews zu entnehmen ist. Er/sie benutzt ihn bewusst als Türöffner, um einem ungewöhnlichen Lebensentwurf Gehör und Anerkennung zu verschaffen, den noch vor wenigen Jahren mit Spott und bisweilen auch mit Gewalt begegnet wurde. Dies ist zweifelsohne gelungen und verdient Respekt. Zugleich wird im Lauf der Zeit offensichtlich, welche Arten von Andersheit in diesem Feld Wertschätzung und welche damit möglicherweise verknüpften politischen Forderungen Gehör erfahren – und was im Raum des Unsagbaren oder Ungehörten, und im Feld des Medialen auch des Unzeigbaren, verbleibt, weil es die dominante Norm allzusehr herausfordern würde. Die Figur und Projektionsfläche Conchita Wurst mag zwar einige Gender-Normen subversiv unterwandern und auch performativ überschreiten: Sie spricht akzentfrei und eloquent, bewegt sich tritt- und stilsicher auf dem glatten Parkett der internationalen Unterhaltungsindustrie wie auch auf so mancher politischen Bühne, ist jung, attraktiv, gebildet, elegant – und schließlich auch eindeutig weiß. Sie verkörpert gewissermaßen das non-plus-ultra-Gegenteil sowohl der orientalisierten ‚unterdrückten Frau‘ als auch des dislozierten orientalischen Patriarchen, von dem allein diese Unterdrückung im derzeit dominanten Narrativ der Kulturalisierung des Politischen ausgeht. Nicht in allen denkbaren Kombinationen der Kategorien Geschlecht, Hautfarbe, sexuelle Orientierung, Religiosität, Bildung, körperliche Befähigung wäre dieser Erfolg derzeit möglich: Eine auch noch so elegante Conchita Wurst mit muslimisch konnotiertem Kopftuch ist heute ebenso undenkbar wie eine ungeschminkte, vielleicht dicke, Frau mit Bart, weil eine solche Figur das derzeit gültige Maß des gerade noch Tolerablen sprengen würde. Mit einer solchen Performance ließe sich kein nützliches und konsumsteigerndes Gegenbild

zur Selbstvergewisserung dominanter Positionen im Kampf der Kulturen entwerfen, mit dem eben nur ganz bestimmte Aspekte widerspenstiger Normirritation kompatibel sind.

Als „Etappenziel des Widerstands“¹⁴ mag das Banner der Toleranz als performativer Akt des Unterlaufens gewohnter Repräsentationen also durchaus Erfolg versprechen und bis zu einem gewissen Grad auch halten, wie es Neuwirth/Wurst eindrücklich gelungen ist. Die Grenzen dieses Erfolges sind und bleiben jedoch funktional mit einem größeren Kontext dessen verbunden, was zum Zeitpunkt seines Erfolges als intelligibel für und kompatibel mit dominante(n) Positionen neoliberal-kapitalistischer Gesellschaftsorganisation auf ihrem Banner der Toleranz, der Menschenrechte und der durchaus limitierten Diversität erscheint. Auch wird dieser partielle Durchbruch von höchst unschönen Nebengeräuschen offenen Hasses begleitet, den der Künstler Neuwirth am eigenen Leibe erfährt. Er selbst hat gar keine andere Wahl, als extrem tolerant zu sein gegenüber den massiven Anfeindungen, die den beeindruckenden Aufstieg von Conchita Wurst begleiten. Dem Glanz der Kunstfigur hat dies jedoch noch keinen Abbruch getan. Die Gender-Irritation allein, die von Conchita Wurst ausgeht, bedroht die dominante Norm nicht mehr, da sich diese selbst die gerade noch tolerierbare Abweichung bereits einverleibt hat und von ihr sogar noch gestärkt wird. Die Forderung nach mehr Toleranz, die im glamourösen Kleid dieser sympathischen Kunstfigur durchaus glaubwürdig in Erscheinung tritt, kann daher getrost konsumiert und gefahrlos in andere Agenden integriert werden – gekapert von der Position der Macht, die partielle Toleranz gewährt, weil sie dazu erstens in der Lage ist und diese ihr zweitens mehr nützt als schadet.

Fazit

Zurück zum Ausgangspunkt meiner Überlegungen, Toleranz als Privileg der Macht zu verstehen: Ich habe vorgeschlagen,

analytische Distanz zu halten zur diskursiven Omnipräsenz von ‚mehr Toleranz‘, um diese als Leitbegriff neoliberaler Regierungstechniken in post-politischen Verhältnissen in den Blick nehmen zu können. Denn Toleranz ist nicht nur gelebte Praxis eines redlichen Bemühens um besseres gegenseitiges Verständnis zwischen Individuen und Gruppen, geknüpft an eine Hoffnung auf Gewaltminderung und Emanzipation aus unterdrückenden Verhältnissen. Toleranz ist auch ein machtvoller Diskurs, der eben jene Verhältnisse stabilisieren kann, weil er mit spätkapitalistischen Vergesellschaftungsformen und darin verhandelter Multikulturalität und Pluralität scheinbar reibungslos Hand in Hand geht, ganz ohne systemimmanente Widersprüche herauszufordern. Eine solche Toleranz der verhandelbaren Differenzen gewährt und duldet, was zuvor als Abweichung von einer Norm definiert werden muss. Diese Definitionsprozesse und die darauf basierenden Politiken verlaufen aber nicht per se partizipativ oder demokratisch, auch wenn der Leitbegriff der Toleranz zu dieser Annahme verleiten mag. Jeglichem gesellschaftlichen Konflikt – und erst dort wird Toleranz ja überhaupt erst zum Thema – sind nämlich Asymmetrien eingeschrieben, die wiederum mit durchaus ungleichen materiellen und immateriellen Ressourcen zur Bearbeitung dieses Konflikts einhergehen. Es handelt sich dabei also keineswegs um ein Aushandeln zwischen einigermaßen gleichberechtigten Positionen einer pluralistischen Debatte, sondern immer auch um ein Ringen in einem Kräfteverhältnis. Dieses bleibt umso unsichtbarer und wirksamer, je unverfänglicher, selbstverständlicher und apolitischer die dabei eingesetzten Begriffe erscheinen. Wer könnte gegen Toleranz sein, noch dazu, wenn sie als oft einziges Mittel der Gewaltvermeidung zur Verfügung zu stehen scheint, weil das dominante Verständnis von Gewalt strukturelle und systemische Faktoren immer seltener als Ursache von Konflikten zu benennen fähig und willens ist?

Dies macht auch die diskursive Erfolgsgeschichte der Toleranz aus, die wir gegenwärtig erleben. Sie findet gleichzeitig

mit einer zunehmenden Kulturalisierung des Politischen statt, in der dann nicht mehr von Recht und Gerechtigkeit gesprochen werden muss. Vielmehr scheint die oft zahnlos bleibende Anrufung von Menschenrechten, Demokratie, Diversität und nicht zuletzt von Toleranz zum Substitut für kollektive politische Auseinandersetzungen um tatsächliche Partizipation, wirksame Repräsentation und effektive Umverteilung von oben nach unten zu werden. Am Beispiel eines gegenwärtigen Geschlechterkampfes, der zur Grenzmarkierung zwischen zunehmend homogen gedachten geopolitischen Räumen namens ‚Orient‘ und ‚Okzident‘ avanciert, habe ich den ambivalenten janusköpfigen Begriff des Kulturellen dargelegt, der diese Kulturalisierung des Politischen prägt und dabei unser Verständnis von Kultur abtrennt von jeglichen anderen Kategorien gesellschaftlicher Analyse.

In diesem Kontext ist die Anrufung von Toleranz in der Tat nicht uneingeschränkt zu begrüßen, sondern in ihrer je spezifischen Ausformung zu analysieren und als Privileg der Macht zu kritisieren. Wer spricht, für wen, gegen wen, wann, wo, aus welcher Motivation heraus und mit welchem Ziel? Diese und ähnliche Fragen sind zu stellen, wenn wir dem Potenzial und den Tücken des Toleranzbegriffs auf die Spur kommen wollen, um auszuloten, ob und wie er einer kritischen Gesellschaftsanalyse und -kritik mitunter auch nützlich sein kann. Mit Gérard Raulet (Raulet 2000, S. 266) plädiere ich schließlich gegen den von Immanuel Kant so bezeichneten „hochmütigen Namen der Toleranz“ (zit. n. ebd.) und für eine produktive Inszenierung tatsächlich existierender Differenzen, inklusive der dafür verantwortlich zu machenden Gründe und asymmetrischen Konfliktkonstellationen, und dies in einer größtmöglichen Entfaltung einer öffentlichen Debatte, die dem Widerstreit und auch dem Widerspruch sein Recht einräumen muss (ebd.). In dieser meines Erachtens viel notwendigeren Auseinandersetzung sollten wir uns aber nicht auf den Toleranzbegriff allein verlassen. Vielmehr schlage ich vor, dass wir uns darum bemühen, zwei andere Begriffe wieder

salonfähig zu machen, die in den letzten Jahrzehnten aus dem dominanten Diskurs nicht zufälligerweise verschwunden sind: Gerechtigkeit und Solidarität.

Anmerkungen

1 Siehe <http://www.duden.de/rechtschreibung/Toleranz> (5.5.2015). Für kritische Lektüren und Kommentare zu früheren Versionen dieses Texts danke ich Hajnalka Nagy, Werner Wintersteiner und Helmut Krieger.

2 Ich beziehe mich hier auf Slavoj Žižeks Verständnis einer Phase des Spätkapitalismus, in der das Politische in erster Linie als Feld geschäftlicher Verhandlungen und strategischer Kompromisse verstanden und gelebt wird. Es geht dabei nicht mehr um demokratische Auf- und Umbrüche, sondern um eine Verwaltung diverser gesellschaftlicher Bedürfnisse, wobei die Machtdimension ausgeblendet und der Status quo akzeptiert wird (Žižek 2013, S. 34–39).

3 Auf die Kontroverse zwischen Brown und Žižek (Žižek 2008) kann hier nicht ausführlich eingegangen werden. Beide stimmen in wesentlichen Teilen der Analyse überein, kommen aber zwischen Diskurstheorie und Ideologiekritik zu anderen Schlüssen.

4 Im Grunde ist es unangemessen, Broder und Žižek hier in einem Atemzug zu nennen, argumentieren sie doch aus völlig anderer Richtung und mit völlig anderen politischen Zielen (Broder von/nach rechts, Žižek von/nach links) bzw. auf höchst unterschiedlichem Niveau (Broder als Publizist und Journalist, Žižek als Philosoph und Psychoanalytiker) gegen Toleranz und für Intoleranz. Gerade aufgrund ihrer ideologischen und politischen Differenzen wie auch Zielgruppen ist es jedoch interessant, diese beiden Diskussionsstränge im Zusammenhang mit einer oft verkürzten pro/contra-Toleranz-Debatte gegeneinander zu lesen.

5 Für Kommentare zu früheren Versionen des Texts danke ich Helmut Krieger und Werner Wintersteiner.

6 Danke an Werner Wintersteiner für diese Formulierung.

7 Huntington identifiziert eine westlich-christliche, eine orthodox-christliche, eine konfuzianische, eine islamische, eine hinduistische, eine japanische, eine lateinamerikanische sowie eine afrikanische Zivilisation (Wolkersdorfer 2006, S. 13). Allein an dieser kurzen Aufzählung wird deutlich, wie die Kategorien Kultur, Raum und Religion in diesem ebenfalls diffusen Zivilisationsbegriff ineinanderfallen.

8 In einer umfangreichen Analyse internationaler Terrorismusforschung zum Thema Selbstmordattentate habe ich den Modus der Kulturalisierung von Gewaltwissen detailliert dargelegt. Dessen Funktionalität kann meines Erachtens auch auf andere Debatten rund um die Auseinandersetzung um das Verhältnis der westlichen Welt zu ihrem neuen Lieblingsfeindbild ‚Islam‘ angewandt werden (Brunner 2011, S. 328–340).

9 Kursivierungen im Original.

10 LGTBQ steht für Lesbian, Gay, Trans, Bi und Queer und wird als Sammelbegriff für sexuelle Orientierungen jenseits heteronormer Konventionen verwendet und bisweilen um weitere Begriffe, wie etwa intersexuell, polyamory u.a. ergänzt.

11 Diese gängige Titulierung stellt meines Erachtens bereits vielsagende und völlig unzutreffende Kollektivsingularisierung sowohl von Frauen als auch von unterschiedlichen religiösen Strömungen dar, die zu dekonstruieren dringend nötig ist.

12 Damit meine ich, dass deren Einbettung in das System des europäischen Kolonialismus erst seit kurzem und nur von wenigen Stimmen erwähnt wird. So ist etwa die Französische Revolution nicht ohne jenen gleichzeitig auf Haiti, der damaligen französischen Kolonie Saint Domingue, geführten Befreiungskampf der SklavInnen in ihrer globalen Dimension zu verstehen.

13 Eines der ersten Unternehmen, die Conchita Wurst für ihre Werbung entdeckte und sie erfolgreich für das KundInnenbindungsprogramm CashBack einsetzt, ist die Bank Austria. Conchita verkörpert darin wohl eine durch Shopping glücklich werdende wohlhabende Kostumentin.

14 Danke an Werner Wintersteiner für diese Formulierung.

Literaturverzeichnis

- Binaj, Delina (2013): ‚Toleranz‘. In: Adibeli Nduka-Agwu und Lann Hornscheidt (Hg.): Rassismus auf gut Deutsch. Ein kritisches Nachschlagewerk zu rassistischen Sprachhandlungen. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel, S. 370–374.
- Broder, Henryk M. (2008): Kritik der reinen Toleranz. Berlin: WJS-Verlag.
- Brown, Wendy (2000): Reflexionen über Toleranz im Zeitalter der Identität. In: Rainer Forst (Hg.): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend. Frankfurt am Main/New York: Campus (Theorie und Gesellschaft, 48), S. 257–281.
- Brown, Wendy (2006): Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, Wendy; Forst, Rainer (2014): The Power of Tolerance. A Debate. Wien/Berlin: Turia + Kant (Cultural inquiry, 9).
- Brunner, Claudia (2010a): Geschlechterkampf ums Abendland? Vienna Institute for International Dialogue and Cooperation VIDC. Wien. Online verfügbar unter <http://alt.vidc.org/index.php?id=1296>, zuletzt geprüft am 18.05.2015.
- Brunner, Claudia (2010b): Knowing Culture, Knowing Peace? Epistemological and/as Political Aspects of the ‘Culture of Peace’-Initiative. In: Viktorija Ratkovic und Werner Wintersteiner (Hg.): Culture of Peace. A Concept and Campaign Revisited. Klagenfurt: Drava (Jahrbuch Friedenskultur), S. 82–101.
- Brunner, Claudia (2011): Wissensobjekt Selbstmordattentat. Epistemische Gewalt und okzidentalistische Selbstvergewisserung in der Terrorismusforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Brunner, Claudia (2013): Situieret und seinsverbunden in der ‚Geopolitik des Wissens‘. Politisch-epistemische Überlegungen zur Zukunft der Wissenssoziologie. In: Zeitschrift für Diskursforschung (3), S. 226–245.
- Brunner, Claudia (2015): Ausweitung der Geschlechterkampfzone. Warum humanitäre Interventionen nicht ohne sex auskommen.

- In: Max Lakitsch und Anna Steiner (Hg.): Gewalt für den Frieden? Vom Umgang mit der Rechtfertigung militärischer Intervention, Bd. 67. Wien/Berlin: Lit (Dialog - Beiträge zur Friedensforschung, 67), S. 153–179.
- Burcar, Lilijana (2013): Capitalist-Imperialist Agendas and Co-optation of Feminism. Strategies and Ploys of Depoliticization. In: Bert Preiss und Claudia Brunner (Hg.): Democracy in Crisis. The Dynamics of Civil Protest and Civil Resistance. Wien/Berlin: Lit (Dialog), S. 111–134.
- Butler, Judith (2010): Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen. Frankfurt am Main/New York: Campus ((Keine Angabe)).
- Dietze, Gabriele (2009): Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung. In: Gabriele Dietze, Claudia Brunner und Edith Wenzel (Hg.): Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht. Bielefeld: Transcript, S. 23–54.
- Dietze, Gabriele; Brunner, Claudia; Wenzel, Edith (Hg.) (2009): Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht. Bielefeld: Transcript.
- Dudenverlag (Hg.) (2013): Duden. Bibliografisches Institut GmbH. Online verfügbar unter <http://www.duden.de>.
- Ehrmann, Jeanette (2009): Traveling, Translating and Transplanting Human Rights. Zur Kritik der Menschenrechte aus postkolonial-feministischer Sicht. In: *Femina Politica*. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 18 (2), S. 84–95.
- Fekete, Liz (2008): Aufgeklärter Fundamentalismus? Einwanderung, Islam und andere Kulturdelikte. In: *Der. Wisch*. Zeitschrift für Viel. Seitige 5, S. 5–26.
- Forst, Rainer (Hg.) (2000): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend. Frankfurt am Main/New York: Campus (Theorie und Gesellschaft, 48).
- Forst, Rainer (2003): Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Haritaworn, Jin; Tauquir, Tamsila; Erdem, Esra (2007): Queer-Imperialismus. Eine Intervention in die Debatte über ‚muslimische Homophobie‘. In: Kien Nghi Ha, Lauré al Samarai, Nicola und Sheila Mysorekar (Hg.): *re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*. Münster: Unrast Verlag, S. 187–205.
- Hastedt, Heiner (2012): *Toleranz*. Stuttgart: Reclam (Grundwissen Philosophie).
- Heidenreich, Nanna; Karakayalı, Serhat (2009): Besitzstand und Behauptung. Die phallische Demokratie. In: Gabriele Dietze, Claudia Brunner und Edith Wenzel (Hg.): *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*. Bielefeld: Tanscript, S. 117–125.
- Hoffmann, Hubertus (2014): *Codes der Toleranz. Eine Anleitung für Weltverbesserer und Pessimisten, streng Gläubige und freie Geister*. Originalausgabe. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Huntington, Samuel P. (1998): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*: Simon & Schuster.
- Kloepfer, Rolf; Dücker, Burckhard (2000): Vorwort der Herausgeber. In: Rolf Kloepfer und Burckhard Dücker (Hg.): *Kritik und Geschichte der Intoleranz*. Unter Mitarbeit von Dietrich Harth. Heidelberg: Synchron, S. XXV-XXIV.
- Mamdani, Mahmood (Hg.) (2000): *Beyond Rights Talk and Culture Talk. Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture*. New York: St. Martin's Press. Online verfügbar unter <http://www.loc.gov/catdir/description/hol051/00027821.html>.
- Mamdani, Mahmood (2005): *Good Muslim, Bad Muslim. America, The Cold War, and The Roots of Terror*. New York: Doubleday.
- Marcuse, Herbert (1973): Repressive Toleranz. In: Robert Paul Wolff, Barrington Moore und Herbert Marcuse (Hg.): *Kritik der reinen Toleranz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 91–128.
- Mayrhofer, Monika (2012): *Zur Kritik der Menschenrechte aus postkolonialer und feministischer Sicht und deren Auswirkung*

- auf die Menschenrechtsbildung. In: Claudia Brunner und Josefine Scherling (Hg.): *Bildung, Menschenrechte, Universität. Menschenrechtsbildung an Hochschulen im Wandel als gesellschaftliche Herausforderung*. Klagenfurt: Drava (Jahrbuch Friedenskultur), S. 225–243.
- McClintock, Anne (1995): *Imperial Leather. Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. New York/London: Routledge.
- Mignolo, Walter (2002): *The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference*. In: *The South Atlantic Quarterly* 101 (1), S. 57–96.
- Mitscherlich, Alexander (1974): *Toleranz - Überprüfung eines Begriffs*. Ermittlungen. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch, 213).
- Raulet, Gérard (2000): *Der hochmütige Name der Toleranz*. In: Rolf Klopfer und Burckhard Dücker (Hg.): *Kritik und Geschichte der Intoleranz*. Unter Mitarbeit von Dietrich Harth. Heidelberg: Synchron, S. 249–269.
- Reuter, Julia (2002): *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Anderen*. Bielefeld: Transcript.
- Said, Edward (1978): *Orientalism*. London: Routledge & Paul Kegan.
- Sarasin, Philipp (2003): *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Strauß, Botho (1997): *Die Fehler des Kopisten*. München: Hanser.
- Wierlacher, Alois (2000): *Zur Verknüpfung von Toleranz- und Intoleranzforschung*. In: Rolf Klopfer und Burckhard Dücker (Hg.): *Kritik und Geschichte der Intoleranz*. Unter Mitarbeit von Dietrich Harth. Heidelberg: Synchron, S. 293–305.
- Wolff, Robert Paul (1973): *Jenseits der Toleranz*. In: Robert Paul Wolff, Barrington Moore und Herbert Marcuse (Hg.): *Kritik der reinen Toleranz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7–59.
- Wolkersdorfer, Günter (2006): *Das Konzept der Kulturerdteile und der ‚Kampf der Kulturen‘*. In: Georg Glasze und Jörn

- Thielmann (Hg.): ‚Orient‘ versus ‚Okzident‘? Zum Verhältnis von Kultur und Raum in einer globalisierten Welt. Mainz (Mainzer Kontaktstudium Geographie, 10), S. 9–17.
- Yildiz, Yasemin (2011): Governing European Subjects. Tolerance and Guilt in the Discourse of ‚Muslim Women‘. In: Cultural Critique 77, S. 70–101.
- Yousefi, Hamid Reza; Seubert, Harald (2013): Toleranz im Weltkontext. Geschichten - Erscheinungsformen - neue Entwicklungen. Wiesbaden: Springer VS.
- Žižek, Slavoj (2008): Tolerance as an Ideological Category. In: Cultural Inquiry 34 (4), S. 660–682.
- Žižek, Slavoj (2013): Ein Plädoyer für die Intoleranz. Wien: Passagen.