

Gewalt ohne Transzendenz? Die französischen Intellektuellen und die *Banlieue*-Unruhen vom November 2005

I.

Der Oberst Dreyfus wird rehabilitiert; die Volksfront triumphiert über die Umsturzversuche der Ligen; die algerische Befreiungsbewegung erreicht die Unabhängigkeit. Diese Einschnitte in der Geschichte Frankreichs gelten neben anderen als Marksteine in der Geschichte des Intellektuellen als einer Leitfigur der französischen Kultur des 20. Jahrhunderts. Man kann trefflich darüber streiten, welche Legitimität oder Kohärenz der Intervention von Intellektuellen in diesen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zukommt oder welche Bedeutung sie für den Gang der Dinge jeweils gehabt haben. Unstrittig ist jedoch, dass sich seit der Dreyfus-Affäre ein Wahrnehmungs- und Deutungsmuster etabliert, das in der französischen Kultur bis heute eine große Bedeutung entfaltet. Dem "sacre" des Intellektuellen als einer unabhängigen, nur seinem Gewissen verpflichteten geistigen Instanz kommt in Frankreich im 20. Jahrhundert ein ähnliches Prestige zu wie im vorhergehenden Jahrhundert dem romantischen "sacre de l'écrivain". De Gaulles berühmte Äußerung über Sartre, dessen Verhaftung die rechte Presse wegen seiner Beteiligung am "manifeste des 121" gegen den Algerienkrieg im Herbst 1960 forderte, ruft das symbolische Kapital auf und erkennt es an, mit dem die Intellektuellen in Frankreich gesellschaftliche Geltung beanspruchen können (während kurz darauf ein deutscher Bundeskanzler Intellektuelle als "kleine Pinscher" bezeichnet): "On n'emprisonne pas Voltaire".¹

Die Geschichte der französischen Intellektuellen wird in höchst verschiedenen Perspektiven erzählt.² Eines ihrer Zentren ist immer wieder die transzendente Legitimation der intellektuellen Kritik, ihre Begründung in universalistischen Wertsetzungen, in deren Namen Intellektuelle das Wort ergreifen. Ihre Position wird dadurch konstituiert, dass sie sich jenseits pragmatischer Zwänge und Interessen und gegen diese auf transzendente Prinzipien berufen, deren Geltung sie einklagen. Die Intellektuellen wollen sich also selbst, wie Bernard Henri-Lévy etwas blumig formuliert, als "intermédiaires entre le monde et l'universel" begreifen³, um die unabhängige Position zu begründen, die ihrer Intervention gesellschaftliche Gültigkeit und Akzeptanz verleihen soll. So ergreift Zola das Wort "au nom de l'humanité qui a tant souffert et qui a droit au bonheur"⁴, so wenden sich die antifaschistischen Intellektuellen den proletarischen Massen zu "qui veulent enfin l'avènement de l'homme"⁵, so erklärt das "manifeste des 121" die "cause du peuple algérien" zur "cause de tous les hommes".⁶ Die Idee der Menschheit, ihrer philosophischen und/oder geschichtlichen Bestimmung bietet einen der

¹ Vgl. dazu und zum Kontext Annie Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980*, Reinbeck 1988, S. 632-652.

² Vgl. z. B. Christophe Charle, *Naissance des intellectuels, 1880-1900*, Paris 1990; Régis Debray, *Le pouvoir intellectuel en France*, Paris 1979; Bernard Henri-Lévy, *Les aventures de la liberté*, Paris 1991; Pascal Ory /Jean François Sirinelli, *Les intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nos jours*, Paris ²1992; Jean-François Sirinelli, Hrsg., *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XXe siècle*, Paris ²1996; Jacques Juillard, /Michel Winock, Hrsg., *Dictionnaire des intellectuels français*, Paris 1996; Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, Paris 1997.

³ *Les aventures de la liberté*, 11.

⁴ Émile Zola, *L'affaire Dreyfus*, hrsg. von Colette Becker, Paris 1969, 124.

⁵ Jean Cassou, zit. nach Franziska Sick, *Literaturpolitik und politische Literatur. Zum Selbstverständnis der französischen Romanschriftsteller im Umkreis der Volksfront*, Heidelberg 1989, 167.

⁶ Zit. nach Olivier Wieviorka/Christophe Prochasson, Hrsg.: *La France du XXe siècle. Documents d'histoire*, Paris 1994, 497.

wichtigsten transzendentalen Bezugspunkte für Intellektuelle, die zur Linken neigen und die damit zugleich auf die aufklärerischen Ursprünge ihrer Position verweisen. Intellektuelle Kritik, so Sartre, die 'klassische' Inkarnation des Intellektuellen in einer selbst wieder 'klassischen' Formulierung, beruft sich auf eine "conception globale et dogmatique (vague ou précise, moraliste ou marxiste) de l'homme".⁷

Die Frage der Gewalt spielt in den Interventionen von Intellektuellen in dieser Tradition eine wichtige Rolle, da sie nur allzu oft Bestandteil der Konflikte ist, zu denen sie Stellung beziehen. Insbesondere in den Diskussionen, die die Auflösung des Kolonialsystems und den algerischen Befreiungskampf thematisieren, spielt die Rechtfertigung der Gewalt eine wichtige Rolle. Der "appel des 121" konfrontiert explizit die legitime "guerre d'indépendance nationale" des FLN mit der illegitimen "guerre impérialiste", die die französische Armee in Algerien führe.⁸ Die Idee einer 'gerechten' Gewalt, die in diesem Gegensatz präsent ist, wird so immer wieder zu einem Problem, an dem Intellektuelle die Legitimität ihrer Position messen. Sartre beispielsweise begreift die antikolonialistische Gewalt als notwendigen Bestandteil eines Befreiungsprozesses, in dem die Emanzipation von den kolonialen Strukturen selbst ein Resultat der Gewalt ist:

Et le colonisé se guérit de la névrose coloniale en chassant le colon par les armes. Quand sa rage éclate, il retrouve sa transparence perdue, il se connaît dans la mesure même où il se fait; de loin, nous tenons sa guerre comme le triomphe de la barbarie; mais elle procède par elle-même à l'émancipation progressive du combattant, elle liquide en lui et en dehors de lui, progressivement, les ténèbres coloniales.⁹

Mehr noch, Sartre spitzt die Legitimität der Gewalt in dem Paradox zu, dass erst in dem gewaltsamen Befreiungsakt das transzendente Ziel, das dieser Prozess anstrebt, sich realisieren könne, nämlich die Menschwerdung der Kolonisierten:

Quand les paysans touchent des fusils, les vieux mythes pâlissent, les interdits sont un à un renversés: l'arme d'un combattant, c'est son humanité. Car en ce premier temps de la révolte, il faut tuer: abattre un Européen, c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé: restent un homme mort et un homme libre.¹⁰

Die pathetische Wendung, in der Sartre die Verwirklichung von Humanität und Freiheit mit der Anwendung von Gewalt verbindet, ist viel diskutiert und heftig kritisiert worden. Mich interessiert hier nur die Argumentationsfigur, in der eine positive Setzung von Gewalt mit einer transzendentalen Wertsetzung begründet wird. Sie zeigt exemplarisch eine Grundposition der traditionellen Intervention von Intellektuellen. Dem Reich der Faktizität und der praktischen Zwecke halten sie ein normatives Regulativ humanistischer Prinzipien entgegen, in dessen Namen sie Stellung beziehen und (ver)urteilen, in dessen Namen sie damit in Konflikten Position beziehen und sich diese deutend aneignen können. Dieses Regulativ ist nur transzendental begründbar, und moralische Probleme wie das der Gewaltanwendung sind ihm dann notwendigerweise untergeordnet. Nur der Rückgriff auf die Absolutheit einer solchen Wertordnung kann die Intervention und die Deutungsmacht der Intellektuellen begründen, die letztlich auch die Rechtfertigung von Gewalt ermöglicht.

An der Frage der Legitimität von Gewalt wird besonders deutlich, wie die kulturelle Geltung der Figur des Intellektuellen an die Plausibilität und die Akzeptanz eines "méta-récit" gebunden ist, der es ermöglicht, Aspekte und Ereignisse der vorfindlichen Wirklichkeit als defizitär und kritikwürdig zu beurteilen und der es erlaubt, Perspektiven ihrer Veränderung zu konstruieren. Mit dieser diskursiven Herrschaftsgeste scheint es in der Postmoderne aus vielfältigen Gründen nun vorbei zu sein – Geltungsanspruch und Deutungsmacht der

⁷ *Situations VIII. Autour de 68*, Paris 1972, 378.

⁸ Wiewiorka/Prochasson, 495 f.

⁹ Jean-Paul Sartre, Vorwort zu Frantz Fanon, *Les damnés de la terre* (1961), in: *Situations V. Colonialisme et néo-colonialisme*, Paris 1964, 182.

¹⁰ Ebd., 183.

Intellektuellen geraten in eine Krise, die in vielfältiger Weise mit dem Verlust ihrer transzendentalen Legitimation zu tun hat.¹¹ Schon 1980, im Todesjahr Sartres, verkündete die neu gegründete Zeitschrift *Le Débat* das Ende der Intellektuellen, zumindest in jener traditionellen Funktion des "intellectuel-oracle", die Sartre zuletzt repräsentiert hatte und die nun durch eine Verwissenschaftlichung der kritischen Positionen abgelöst werde. Mit dem Verweis auf den Verlust jener universellen Werte und Gewissheiten, auf denen die "méta-récits" aufbauen, beerdigt Lyotard selbst wenige Jahre später den Intellektuellen¹², während Régis Debray die universalistische Legitimation seiner Position schon früher in ihrer Banalisierung durch die postmoderne Medienwelt verschwinden sah. Das Medienspektakel habe die philosophische Reflexion ersetzt, so die Diagnose Debrays, und den universalistischen Anspruch des Intellektuellen unterminiert.¹³

Diese Sicht radikalisiert Debray um die Jahrtausendwende in seinem Abgesang auf den "intellectuel français" (I. F.). Der traditionelle Intellektuelle, der "intellectuel original" (I. O.) sei von seinem medientauglichen 'Zombie', dem "intellectuel terminal" (I. T.) abgelöst worden, der den intellektuellen Diskurs nur noch angepasst simuliere.¹⁴ Debrays Position wird – anders als die Lyotards – von einer nostalgischen Perspektive bestimmt, die etwa die 'klassische' Figur Zolas aufruft, in deren Namen der "I. O." als eine eigenständige geistige Macht jenseits des und gegen das politische Feld beschworen werden kann. Der "I. T." hingegen habe diesen Anspruch für das Linsengericht medialer Wirksamkeit verkauft, um den Preis der Anpassung an die herrschenden Diskurse und die Mechanismen des Medienbetriebs. Die transzendente Verankerung intellektueller Kritik wird damit zu einer Legitimationsgeste ohne inhaltliche Bedeutung. Ihr Anspruch ist Debray zufolge nicht nur (oder nicht einmal in erster Linie) wegen der Fragwürdigkeit überindividueller Gewissheiten hohl geworden, sondern auch wegen der Dominanz der Medien über die Inhalte.

II.

Eine solche Sicht des Geltungsverlusts intellektueller Diskurse ist nun selbst wieder deutlich von den französischen Verhältnissen geprägt, von der dort bis heute wirksamen Konstruktion der Figur des Intellektuellen allgemein wie von den spezifischen Bedingungen, die in Frankreich ihre kulturelle Bedeutung relativiert haben. Der Funktionswandel und -verlust des Intellektuellen als kultureller Leitfigur ist ebenso wie seine Entstehung eine französische Affäre. Sie wird von der erfolgreichen medialen Selbstinszenierung der als "nouveaux philosophes" auftretenden losen Gruppierung junger Intellektueller Ende der 1970er Jahre angestoßen, die vor allem gemeinsam haben, dass sie aus dem Umfeld der radikalen politischen Bestrebungen von Mai 68 stammen und diese nun beerdigen bzw. für von vorneherein illusionär erklären.¹⁵ Ein wichtiger Einschnitt ist danach die Ernüchterung der Intellektuellen, die sich in der in den ersten Jahren der Präsidentschaft Mitterrands für die Sozialisten engagieren.¹⁶ Beide Episoden stehen in engem Zusammenhang mit der Auflösung der Hoffnungen auf grundlegende gesellschaftliche Veränderungen, die nach der Bewegung von Mai 68 viele Intellektuelle mobilisierten und die nach dem Wahlsieg der Sozialisten

¹¹ Vgl. zum Folgenden Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, 608 ff.

¹² *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris 1984.

¹³ *Le pouvoir intellectuel en France*, Paris 1979.

¹⁴ *I.F., suite et fin*, Paris 2001.

¹⁵ Vgl. dazu Serge Quadrupani, *Catalogue du prêt à penser français depuis 1968*, Paris 1983, insbes. Kap. II.

¹⁶ Vgl. dazu die Darstellung von Joseph Jurt, "Le silence des intellectuels"? Zu einer Debatte im Frankreich Mitterrands", in: H.-P- Plocher/B. Malinowski, Hrsg., *Esprit civique und Engagement*. Festschrift für Henning Krauß zum 60. Geburtstag, Tübingen 2003, 277-293.

erneut auf der Tagesordnung zu stehen schienen.¹⁷ Régis Debray, dessen Verabschiedung dieser kulturellen Tradition oben angeführt wurde, repräsentiert diesen Zyklus der Erwartungen und Enttäuschungen engagierter Intellektueller seit Mai 68 exemplarisch. Seine desillusionierte theoretische Deutung hat eine selbstkritische Dimension, die sich mit seinen eigenen Interventionen, aber auch mit seinen Erfahrungen als zeitweiser "conseiller spécial" Mitterrands auseinandersetzt.¹⁸

Nach den großen Kontroversen der auf den Einschnitt von Mai 68 folgenden Jahre sieht Debray einen Beleg für die Entwicklung der Figur des Intellektuellen zum "I. T." in den "Débats" betitelten, seit den 1990er Jahren regelmäßig erscheinenden Seiten der großen Tageszeitungen. Sie machen die Stellungnahmen von Intellektuellen, die wegen ihrer medialen Position regelmäßig um Meinungsäußerungen gebeten werden, zu einem journalistischen Tagesgeschäft und nehmen ihnen dadurch ihren Ereignischarakter und ihre Bedeutung (und im Übrigen zumeist auch die Betroffenheit als Motiv). Ob zu Fragen des Schulwesens, des Laizismus, zu Schleier tragenden muslimischen Schülerinnen oder zu den Problemen der Immigration, die Stellungnahmen der Intellektuellen funktionieren dort nach einem Mechanismus, den Debray als ein "système de réflexes partagées" kennzeichnet¹⁹, eine Produktion von vorhersagbaren Reaktionen auf Ereignisse oder Debatten aller Art, die gerade Aktualitätswert haben. Wenn intellektuelle Interventionen traditionell zumindest *auch* Ausdruck persönlichen Engagements, des Einsatzes für die Gültigkeit einer bedroht erscheinenden transzendentalen Wertordnung waren (sie dienten natürlich immer auch der Konstruktion von symbolischem Kapital), so werden sie hier dadurch banalisiert, dass die üblichen Verdächtigen stereotyp ihre meist ohnehin bekannten Positionen deklamieren. Zwar stehen durchaus zentrale gesellschaftliche Konflikte und Wertvorstellungen zur Diskussion. Doch die Stellungnahmen simulieren eine Dringlichkeit, die tatsächlich nur die des medialen Tagesgeschäfts ist und von der man zur Tagesordnung übergeht, sobald ein Thema seine Aktualität und Medienpräsenz verliert.²⁰

Diese Überlegungen zur kulturellen Banalisierung aktueller intellektueller Interventionen in Frankreich wie zu deren medialen Bedingtheit skizzieren den Horizont, in dem die folgende Darstellung argumentiert. Zum einen geht es weitgehend um Texte, die als Stellungnahmen zu oder Auseinandersetzungen mit den *Banlieue*-Unruhen vom November 2005 in den Diskussionsseiten von *Le Monde* und *Libération* veröffentlicht worden sind, also von einem der medialen Dispositive konfiguriert werden, das im letzten Jahrzehnt bestimmend für die Präsenz von Intellektuellen in der französischen Öffentlichkeit ist. Zum anderen greifen die hier untersuchten Texte in unterschiedlicher, aber strukturell vergleichbarer Weise eine zentrale transzendente Argumentationsfigur auf, die zugleich für die erinnerungskulturelle Dimension der aktuellen gesellschaftlichen Konflikte in Frankreich wie für die postmoderne Banalisierung intellektueller Interventionen aufschlussreich ist: den republikanischen Universalismus.²¹

¹⁷ Vgl. dazu Jean-Jacques Becker/Pascal Ory, *Crises et alternances 1974-2000*, Paris 2002, 247-281.

¹⁸ Vgl. die Darstellung seiner Erfahrungen mit den sozialistischen Machthabern in: *Loués soient nos seigneurs: une éducation politique*, Paris 1996.

¹⁹ *I. F., suite et fin*, 48.

²⁰ Vgl. dazu die Darstellung der ersten Schleierdiskussion um 1990 bei Pierre Birnbaum, *La République imaginée*, Paris 1998, 290 ff. Sie beginnt mit einem großspurig "Le Munich de l'école républicaine" betitelten Text einiger Intellektueller auf der Seite "Débats" von *Le Monde*, um bald in juristischen Detailfragen zu münden, die für die Medien nicht mehr von Interesse sind.

²¹ Vgl. dazu allgemein Susanne Hartwig/Hartmut Stenzel, *Einführung in die französische Literatur- und Kulturwissenschaft*, Stuttgart 2007, Kap. 4.3.4 sowie Pierre Bouretz, *La République et l'universel*, Paris 2000.

Nun ist das Wertesystem der Republik zweifellos ein wesentlicher Bestandteil der traditionellen französischen Identitätskonstruktion; insofern vermag es nicht zu verwundern, dass es als Bezugspunkt der Auseinandersetzung mit einer gesellschaftlichen Krisensituation eingesetzt wird. Gerade deshalb aber zeigt der Rückgriff darauf den stereotypen Charakter der intellektuellen Diskussion über die Unruhen. Denn der republikanische Laizismus, als Ersatz für die Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Raum entstanden, stellt Wertvorstellungen bereit, die vage genug sind, um konsensfähig zu sein und die es zugleich ermöglichen, Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu erheben.²² Er ist daher in den letzten Jahrzehnten insbesondere in den Diskussionen um die Probleme einer multikulturellen Gesellschaft mobilisiert worden, in denen er die Funktion erhielt, eine als bedroht wahrgenommene kulturelle Hegemonie zu legitimieren.²³

Der Rückgriff auf das republikanische Wertesystem wird so zu einem archimedischen Punkt, der das Problem einer beunruhigenden und nicht verstehbaren Explosion von Gewalt ohne allzu großen Analyse- und Deutungsaufwand zu denken erlaubt und es ermöglicht, ihre Fremdheit in einen Verstehenszusammenhang zu integrieren. Es soll im Folgenden gezeigt werden, dass verständnisvoll sympathisierende wie kritische Deutungen in vergleichbarer Weise den Unruhen Klischees von republikanischen Idealvorstellungen überstülpen, mit denen die unlösbar erscheinenden Probleme ethnischer und kultureller Alterität wie sozialer Verelendung verdeckt werden, die den seit langem andauernden Problemen der *Banlieues* zu Grunde liegen. Insbesondere das Postulat der "égalité" erhält in diesem Kontext eine fatale Ambivalenz, insofern es zugleich für die Forderung nach Gleichheit der Lebenschancen wie auch für eine Abwehr des kulturell Fremden aufgerufen werden kann. Die Deutung der Unruhen – sei es als Ausdruck der Ablehnung republikanischer Werte sei es als Einklagen von Defiziten ihrer Verwirklichung – so meine These, stabilisiert trotz seiner hochtrabend verkündeten Werte ein postkoloniales System der sozialen und kulturellen Ausgrenzung des Fremden, auf der die nationale Identität Frankreichs aufbaut. Der Rückgriff auf das republikanische Wertesystem begründet eine Deutungshoheit intellektueller Diskurse, die nicht ein Verstehen des bedrohlich erscheinenden Fremden, sondern seine Vereinnahmung oder Ausgrenzung zur Folge hat – zumindest soweit es sich nicht assimilieren lassen will.²⁴ Von solchen Überlegungen ausgehend wird dann zu untersuchen sein, in welche Beziehung die Gewalt der Unruhen zu diesem Wertesystem gesetzt werden kann, ob und in welcher Weise sie darin domestiziert oder ihr darin gar eine transzendente Legitimation zugewiesen werden kann.

III.

Charakteristisch für die Auseinandersetzung mit den Unruhen in der französischen Öffentlichkeit ist es, dass die grundlegenden sozialen und kulturellen Konflikte, die darin zum Vorschein kommen, erst durch die mediale Aufbereitung spektakulärer Szenen von Zerstörung und Gewalt als gesellschaftliches Problem wahrgenommen werden. Erst im Herbst 2005 wurde in einer breiten Öffentlichkeit darüber diskutiert, dass die Wohnblocks der großen Vorstädte zu sozialen Brennpunkten geworden sind. Bis dahin war die soziale und kulturelle

²² Vgl. Bouretz, *La République et l'universel*, 15-21

²³ Vgl. Bouretz, *La République et l'universel*, 210-216 sowie Hartwig/Stenzel, *Einführung in die französische Literatur- und Kulturwissenschaft*, 314-318.

²⁴ Was auch immer man von der Politik des Präsidenten Sarkozy denken mag, es ist jedenfalls bemerkenswert, dass er in seiner Rede vom 8. Februar 2008 über den von ihm initiierten "Plan Banlieue" zumindest in Ansätzen den Versuch unternimmt, "égalité" und "diversité" (die zu einem Verfassungsgrundsatz werden soll) miteinander zu verbinden. Er sieht die Anerkennung kultureller Alterität als den "enjeu de civilisation" an, der Voraussetzung für eine Änderung der Lage in den Vorstadtghettos ist (<http://www.elysee.fr/documents/index>; 22.2. 2008).

Marginalisierung der Vorstadtbewohner zwar immer bekannt, aber als grundsätzliches Problem allenfalls kurzzeitig ins öffentliche Bewusstsein gedrungen. Die dramatische Zuspitzung und Ausweitung der Unruhen im Herbst 2005 sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass solche Ereignisse in weniger spektakulärer Form in den letzten Jahrzehnten fast zum Alltag der französischen Vorstädte gehören. Erst jetzt aber werden die damit verbundenen Probleme zum allgegenwärtigen Thema der Medien und damit auch zum Gegenstand der Stellungnahmen von Intellektuellen.

Die Geschichte der *Banlieues* wie diejenige der mehr oder weniger ernsthaften Reformversuche dieser Stadtviertel, die allesamt keine grundlegenden Veränderungen bewirkt haben, reicht bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts zurück.²⁵ Es ist die Geschichte der systematischen Marginalisierung einer postkolonialen Immigration (mit ihrer kolonialen Vorgeschichte), die dadurch charakterisiert ist, dass ein großer Teil der Arbeitsimmigranten, die im wirtschaftlichen Boom insbesondere zwischen 1950 und 1970 ins Land kamen, und die, mehr noch ihre Kinder, die französische Staatsbürgerschaft als Angehörige der (ehemaligen) Kolonien bereits besaßen oder in den liberalen Phasen der inkohärenten französischen Immigrationspolitik zuerkannt bekamen.²⁶ Die Marginalisierung, der sie ausgesetzt waren, hat schon früh zu einer Ghettobildung geführt, zunächst in Wohnheimen und Barackensiedlungen (den so genannten "bidonvilles"), danach in Teilen der Wohntürme jener in den sechziger Jahren schnell erbauten Vorstädte, die von ihren ursprünglichen Bewohnern verlassen worden waren.²⁷ Soziale und kulturelle Marginalisierung sowie die in dieser Entwicklung entstehende multikulturelle Realität Frankreichs führten solange nicht zu größeren Problemen, solange die wirtschaftliche Prosperität der Nachkriegszeit (der "trente glorieuses") andauerte. Mit dem Beginn der wirtschaftlichen Krise seit Mitte der siebziger Jahre werden die *Banlieues* vieler französischer Städte dann zunehmend zu Konfliktherden, wozu die wachsende Fremdenfeindlichkeit (mit dem Erstarken des *Front national*) ebenso beiträgt wie eine Bildungs- und Sozialpolitik, die sie systematisch vernachlässigt. In dieser Entwicklung verbindet sich die ethnische Abgrenzung mit einer sozialen Ausgrenzung, was sich etwa daran zeigt, dass die *Banlieues* vieler französischer Städte zugleich Gebiete mit weit über dem Durchschnitt liegender Arbeitslosigkeit und Abhängigkeit von Sozialhilfe sind.²⁸

Entscheidend für die Genese der Unruhen sind nun zwei Aspekte, die in der soziologischen Forschung zu den Vorstädten seit langem dargestellt und analysiert werden. Zum einen kann man sie als Reaktion auf die strukturelle Gewalt verstehen, die die soziale Marginalisierung

²⁵ Vgl. die sukzessive Chronologie in: "Banlieues. Trente ans d'histoire et de révoltes", *Manière de voir. Le Monde diplomatique*, Nr. 89, 2006, 11, 21, usw.

²⁶ Vgl. dazu die umfassenden Darstellungen von Gérard Noiriel: *Le creuset français*, Paris 1988 (insbesondere für die Immigration bis nach dem zweiten Weltkrieg) sowie von Patrick Weil: *La France et ses étrangers*, Paris 2004 (für die letzten Jahrzehnte).

²⁷ Vgl. dazu den Überblick in Patrick Weil: *La République et sa diversité. Immigration, intégration, discriminations*, Paris 2005, 47 ff. Am Beispiel einzelner Vorortviertel ist diese Entwicklung in den letzten Jahren immer wieder dargestellt worden, vgl. z. B. Christian Bachmann/Luc Basier, *Mise en images d'une banlieue ordinaire*, Paris 1989; Pierre Bourdieu u. a., *La misère du monde*, Paris 1993, 125-262; Daniel Lepoutre: *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*, Paris 2001; Dominique Bromberger, *Clichy-sous-Bois*, Paris 2006 oder die Dokumentation "Du paradis au ghetto: l'histoire de la Rose des Vents", *Le Monde*, 18. 11. 2005.

²⁸ Vgl. die Darstellung in *Banlieues. Trente ans d'histoire et de révoltes, Manière de voir. Le Monde diplomatique*, Nr. 89, 2006, 6 f. – 2004 stellt ein offizieller Bericht über die Situation der *banlieues* fest: "Cette situation de crise n'est pas le produit de l'immigration. Elle est le résultat de la manière dont l'immigration est traitée. [...] Les pouvoirs publics sont confrontés à une situation qui s'est créée progressivement au cours des dernières décennies" (zit. nach ebd., 13).

insbesondere auf die dort lebenden Jugendlichen ausübt.²⁹ Zum anderen aber kann man die Unruhen als Abwehrreaktion verstehen, als eine Verteidigung des eigenen Territoriums gegen Eingriffe "von außen". Denn die Marginalisierung hat auch einen Territorialisierungseffekt zur Folge, eine Aneignung der erbärmlichen Lebenswelt, in der insbesondere die Jugendlichen eine Identifikation mit 'ihrem' Bereich der Vorstädte entwickeln, der ihnen – nicht zuletzt durch den Rückzug der staatlichen Institutionen – überlassen bleibt.³⁰ Diese Versuche, zu der eigenen Lebenswelt trotz allem ein positives Verhältnis zu entwickeln, erklärt im Übrigen auch die wachsende Bedeutung des Islam bei den Immigranten der zweiten und dritten Generation in den Vorstädten. Er wird dort zum Bestandteil von Konstruktionen einer von der dominanten Kultur nicht domestizierten Identität und fungiert dadurch als Gegenpol zu den Identitätsmustern, die die *Banlieue*-Bewohner und insbesondere die Jugendlichen ausgrenzen.³¹ Ihr Territorium wird jedenfalls in vielfältiger Weise zum Bezugspunkt eines Gruppenbewusstseins, das gegen die Ausgrenzung alternative Identitäten entwirft. Die Verbindung von sozialer und kultureller Marginalisierung führt gerade dann zu einer Gewaltbereitschaft der Jugendlichen, wenn sie sich in dem Raum der Vorstädte bedroht fühlen, in dessen Grenzen sie ihre Identität suchen müssen. In dieser Hinsicht ist die Gewalt, die in den Unruhen ausbricht, durchaus verstehbar; sie ist zugleich ein Protest gegen die Lebensverhältnisse und eine spontane Form der Zurückweisung von Übergriffen der Staatsgewalt in das 'eigene' Territorium.

Das Geschehen selbst, das die Unruhen auslöst, ist an sich dramatisch genug: drei von der Polizei zur Ausweiskontrolle angehaltene Jugendliche aus Clichy-sous-Bois, einem der vielen Vorstadtghettos der Pariser *Banlieue*, flüchten in eine Transformatorstation, wo zwei an einem Stromschlag sterben und der dritte schwere Verbrennungen davonträgt. Es hat vor allem deshalb so spektakuläre Folgen, weil es die alltägliche Erniedrigung vor allem der jugendlichen Vorstadtbewohner durch grundlose Ausweiskontrollen mit einer Grenzüberschreitung durch die Polizei verbindet, die in den Wohnblöcken ihrer *Cité* ansonsten praktisch nicht präsent ist.³² In wenigen Tagen breiten sich Demonstrationen und Aktionen weit über die Pariser Region aus. Mit den gewaltsamen Aktionen gegen Gegenstände und Institutionen der Alltagskultur (von Autos bis hin zu Bibliotheken und Schulen) werden keinerlei Forderungen oder Ziele verbunden, geschweige denn Veränderungen angestrebt. Über vierzehn Tage im November demonstrieren die losen Jugendbanden vieler Vorstädte vor allem, dass sie ihr Territorium beherrschen und dass sie trotz der Polizeipräsenz imstande sind, mit spektakulären Aktionen Beachtung in den Medien zu finden. Danach kehrt wieder der Alltag ein und damit auch die alltägliche Missachtung und Ausgrenzung. Zwei Jahre später, anlässlich ähnlicher, wenn auch wenig spektakulärer Unruhen (zwei Jugendliche wurden in Villiers-le-Bel von einer Polizeistreife angefahren und getötet), titelt *Le Monde* "Les banlieues restent sinistrées, deux ans après les émeutes" (26.10.2007).

²⁹ "Ces violences urbaines [...] sont avant tout l'expression de la violence inerte des structures économiques et d'une violence sociale qui pèse depuis vingt ans sur les jeunes peu qualifiés – et tout particulièrement sur les jeunes des cités." Stéphane Beaud/Michel Pialoux: *Violences urbaines, violences sociales. Genèse des nouvelles classes dangereuses*, Paris 2003, 380.

³⁰ Vgl. dazu Lepoutre, *Coeur de banlieue*, Kap. I, Cyprien Avenel, *Sociologie des "quartiers sensibles"*, Paris 2004, Teil II. sowie Bromberger, *Clichy-sous-Bois*, 64 ff. und 169 ff.

³¹ So Nathalie Kapko, "Communauté d'expériences et diversité des trajectoires", in: H. Lagrange/M. Oberti, Hrsg., *Émeutes urbaines et protestations*, Paris 2006, 81-104, 97: Der Islam gebe den Jugendlichen die Möglichkeit, "de partir en quête d'une autre image d'eux-mêmes que celle que leur renvoient leurs trajectoires scolaire et professionnelle."

³² Vgl. hierzu und zum Folgenden Lagrange/Oberti, *Protestations urbaines*, 37-58, Bromberger, *Clichy-sous-Bois*, 169-184.

Nüchtern, mit einem eher resignativen als zynischen Unterton hat Dietmar Dath in der FAZ die mit den Unruhen manifest gewordene Grundproblematik schon kurz nach ihrem Beginn kurz und bündig dargestellt. Sie seien eine unabwendbare, zyklisch wiederkehrende Normalität, solange die Vorstadtbewohner nicht die gleichen Lebensbedingungen hätten wie der Mehrheit der französischen Bevölkerung: "Wenn eine Gesellschaft, die so hochindustrialisiert ist wie die hiesige, keine andere Form des Gesellschaftszusammenhangs erfinden kann als die Lohnarbeit, muß sie mit solchen Zyklen leben." (FAZ, 9.11.2005).

IV.

So bleibt von den Unruhen vom November 2005 in erster Linie das Medienereignis, zu dem die soziokulturelle Konfliktlage der Vorstädte durch spektakuläre Gewalttaten wird. Zwei Monate lang sind daher die Diskussionsseiten der großen französischen Tageszeitungen voll von Stellungnahmen und Aufrufen, in denen alle, die sich dazu berufen fühlen, ihre Sicht der Probleme, ihre Deutungen und Lösungsvorschläge formulieren. Ihr Problem besteht allerdings darin, dass zwar spektakulär und fernsehwirksam Autos und Schulen gebrannt haben, dass Gruppen von Jugendlichen sich Straßenschlachten mit Polizeikräften geliefert haben, dass aber all dies ohne ein erklärendes Wort geblieben war. Die Akteure der Unruhen haben gehandelt, ohne sich zu legitimieren oder gar ihrer Gewalt einen über sich selbst hinausweisenden Sinn zu geben. Ihre Aktionen waren allenfalls defensiv gemeint und nicht mit Forderungen verbunden; sie hatten keinen transzendentalen Bezugspunkt. Jetzt ergreifen unter anderem Intellektuelle das Wort, um die Erklärungen nachzuliefern, die die Aufständischen nicht gegeben haben. Oder zumindest um zu erklären, dass es keine Erklärung gebe, dass die Unruhen mithin Ausdruck eines "Nihilismus" des "nique-tout" seien, wie der längst von seiner Begeisterung für die Kulturrevolution bekehrte André Glucksman in hochmütiger Ignoranz schreibt (Le Monde, 22.11.2005). Diese Sicht stellt letztlich nur die negative Variante einer Deutungsarbeit dar, in der der ziellosen und spontanen Gewalt der Unruhen eine politische Bedeutung und damit eine Transzendenz zugeschrieben werden soll. Diese Deutungsversuche erscheinen umso dringlicher, als angesichts der nur auf sich selbst verweisenden Logik destruktiv erscheinender Gewalt die Unruhen als Absage an das republikanische Projekt nationaler Identität verstanden werden können. So mag es nicht verwundern, dass im Zentrum der meisten Stellungnahmen die Frage steht, wie die nicht artikulierte, aber in den Gewaltaktionen praktisch manifestierte Abwendung von den Versprechungen des republikanischen Gleichheitsideal in einen identitären Konsens reintegriert werden kann. Das republikanische Wertesystem wird zu einem transzendentalen Bezugspunkt, von dem aus, die Gewalt gedacht und damit auch diskursiv beherrscht werden kann.

Das gilt selbst für die eben bereits angesprochene, negativ wertende Deutung der Unruhen, die deren pauschale Verurteilung mit dem Argument legitimiert, dass sie eine Negation republikanischer Wertvorstellungen beinhalten, die es zu bekämpfen gelte. Diese Argumentation ist nicht weit entfernt von der Kriminalisierung der Aufständischen, die (so in dem bekanntem Diktum Nicolas Sarkozys – damals noch als Innenminister amtierend – von der "racaille", von der man die Vorstädte reinigen müsse) die Gewalt als den Versuch von Verbrecherbanden deutet, sich Zonen zu schaffen, in denen sie ungestört ihren kriminellen Geschäften nachgehen könnten.³³ Am deutlichsten geht Alain Finkielkraut in diese Richtung,

³³ "Pourquoi croyez-vous que les banlieues se sont embrasées? a lancé le ministre de l'Intérieur et président de l'UMP à une assistance conquise. Parce que j'ai employé le mot 'racaille' ou 'Karcher'? Mais enfin, de qui se moque-t-on? Les banlieues se sont embrasées parce que nous avons engagé une action, qui ne s'arrêtera pas, de démantèlement des bandes, des trafics et des trafiquants." (Erklärung Sarkozys nach *L'Humanité*, 20.11.2005) –

ähnlich wie Glucksman einer der Medienstars der derzeitigen französischen Intellektuellenszene. In seinen Publikationen wie in den regelmäßigen Gesprächsrunden, die er auf *France Culture* leitet, vertritt er einen rigiden, betont patriotischen Republikanismus, dessen Akzeptanz er als undiskutierte Norm setzt und von dessen fragloser Geltung aus er auch die Unruhen deutet.³⁴

Die Geschichte seiner Stellungnahmen ist selbst eine kleine Affäre in der Affäre der *Banlieue*-Aufstände. Sie beginnt mit einem Interview in der israelischen Zeitung *Haaretz* am 18. November, das kurzzeitig auf der Homepage dieser Zeitung stand, von einem Journalisten für *Le Monde* zusammengefasst wurde und kurz nach der Publikation dieses Artikels verschwand, so dass der Originaltext nicht mehr zugänglich ist. In der Wiedergabe durch *Le Monde* werden eine Reihe harscher Urteile angeführt, in denen Finkielkraut einerseits den "caractère éthno-religieux" der Unruhen behauptet und erklärt: "Il s'agit d'un pogrom antirépublicain: il y a en France des gens qui haïssent la République." Andererseits betont er der Zusammenfassung des Journalisten zufolge die materiellen Motive der Aufständischen, was eine kriminelle Dimension der Gewalt anklingen lässt: "Quant aux motivations des jeunes des cités, elles n'ont aucun lien avec l'emploi, selon lui. Que veulent-ils? 'C'est simple: l'argent, les marques, et, parfois, les filles.'" (*Le Monde*, 24.11.2005).

Diese Darstellung seiner Äußerungen hat Finkielkraut als verzerrend kritisiert.³⁵ Doch auch in einem daraufhin mit ihm geführten Interview lehnt er die Deutung ab, die Aufständischen hätten soziale Motive, und sieht die Unruhen als Ausdruck eines Kulturkonflikts, dem er zugleich eine antirepublikanische Dimension zuschreibt. Die Gewalt kann er in diesem Deutungsansatz nur als Ausdruck von Hass verstehen, der sich gegen die Symbole der Republik entlädt:

Je pense qu'il n'y a pas de lien de cause à effet entre la misère sociale réelle des quartiers et l'incendie des écoles. Pourquoi cet acharnement contre les symboles républicains? Nous devons admettre qu'un certain nombre de gens vivant en France détestent ce pays (*Le Monde*, 27.11.2005).

Diese Sicht präzisiert Finkielkraut in einem wenig später geschriebenen Artikel für die Zeitschrift *L'Arche* (Nr. 573, Januar 2006), wo er als Ursache der Unruhen die "haine d'une partie du monde arabo-musulman contre l'Occident et plus particulièrement contre les anciennes puissances coloniales, comme la France" anführt.³⁶ Seine Deutung wird zum Bestandteil eines Ausgrenzungsdiskurses, in dem die Akteure der Unruhen als eine fremdkulturelle Bedrohung des republikanischen Selbstverständnisses erscheinen. Zwar bezeichnet Finkielkraut die den Jugendlichen zugeschriebene Konsumorientierung ("Du fric ou je fais des conneries!") zugleich als "occidentalisme échevelé"³⁷, erkennt im ausgegrenzten Fremden also durchaus das Eigene. Dennoch deutet er die Gewalt als Ausdruck eines unlösbaren kulturellen Konflikts, als Bedrohung der republikanischen Identitätskonstruktion. Die Kolonialgeschichte (die Bedeutung Frankreichs als "ancienne puissance coloniale") ist nicht zufällig in seinen Äußerungen über die Unruhen präsent, denn die Infragestellung dieses Teils der französischen Geschichte wird ihm zu einem Indiz für die Krise der nationalen Identität. Sie zeige, wie er in einem Rundfunkgespräch über die Situation der Schule erklärt,

Diese Sicht der Dinge widerspricht übrigens allen Polizeistatistiken über die während den Unruhen Festgenommenen, von denen allenfalls etwa ein Fünftel bereits in andere polizeiliche Verfahren verwickelt waren. Vgl. dazu Lagrange/Oberti, *Émeutes urbaines*, 46-49.

³⁴ Vgl. den von ihm herausgegebenen Sammelband, der eine Reihe dieser Gespräche veröffentlicht und der den programmatischen Titel *Qu'est-ce que la France?* (Paris 2007) trägt.

³⁵ Vgl. dazu Robert Solé, "Les gros mots d'un philosophe", *Le Monde*, 4.12.2005 sowie Finkielkrauts Selbstbewertung in *Qu'est-ce que la France*, 31.

³⁶ Zit. nach http://www.nouveau-reac.org/docs/FA/AF_arche573.htm (28.2.2008).

³⁷ Ebd.

dass die "francophobie" in Anbiederung an die ethnische und kulturelle Alterität von Teilen der Bevölkerung zu einer "idéologie française" werde.³⁸

Finkielkrauts Deutung der Unruhen macht so die Gewalt zum Zeichen des Fremden, das die ohnehin in einer Identitätskrise befindliche französische Gesellschaft bedrohe und das aus ihr ausgegrenzt werden müsse. So betont er denn auch ohne Umschweife in der eben erwähnten Diskussion: "[...] il est rigoureusement impossible d'intégrer des gens qui ont tendance à ne pas aimer la France dans une France qui ne s'aime pas, ou qui s'aime de moins en moins."³⁹ Der Sinn der Gewalt, den sein Diskurs konstruiert, ist ganz negativ; sie erscheint als sinnlose und zerstörerische Absage an eine Gesellschaftsordnung, die Finkielkraut als undiskutierbare Norm setzt. Er legitimiert damit ideologisch die Ausschließung des Fremden, die in der Ansiedelung in den *Banlieues* bereits sozial und kulturell vollzogen ist (womit in schönem Zirkelschluss die spontane Gegenwehr gegen die Marginalisierung zeigen würde, wie berechtigt diese doch ist). Die transzendente Legitimation durch die Werte der Republik begründet eine affirmative Position, in der das Fremde als feindlich und deshalb als nicht assimilierbar erscheint.⁴⁰

Es ist bezeichnend für die Unbestimmtheit der republikanischen Wertvorstellungen, dass sie es ermöglichen, eine genau entgegengesetzte Deutung der Unruhen zu begründen. Für Finkielkraut ist das Gleichheitsideal der Republik eine normative Anforderung, der sich alle "citoyens" trotz ihrer sozialen Probleme oder ihrer kulturellen Besonderheiten unterzuordnen haben und gegen die Gewalt in jeden Fall illegitim ist. Die Gewalt in den Vorstädten erhält in seiner Deutung einen negativen Sinn: nicht als unbestimmter, spontaner Protest, sondern als Gefährdung des republikanischen Konsenses und der kulturellen Homogenität Frankreichs. Verlagert man die Idee der Gleichheit dagegen auf den sozialen und ökonomischen Bereich, lässt sich damit eine Deutung begründen, die die Gewalt als Resultat fehlender Gleichheit versteht, damit geradezu als Ausdruck des Anspruchs der rebellischen Jugendlichen, die Werte der Republik ernst zu nehmen und ihre Verwirklichung einzufordern. Damit würden sie dann zugleich ihren Willen zur Integration bekunden und sich protestierend gegen die faktische Verweigerung dieser Integration durch ihre Lebenssituation und ihre soziale Misere wenden. Die Gewalt wäre dann nicht mehr Manifestation des bedrohlichen Fremden, sondern Ausdruck des Wunsches nach einer gemeinsamen Identität, die noch nicht verwirklicht ist.

Ohne Umschweife vertritt der bedeutende Soziologe Emmanuel Todd eine solche Deutung. Obwohl er die soziale Misere der Vorstadtbewohner betont, erklärt er zugleich: "Mais je ne vois rien dans les événements eux-mêmes qui sépare radicalement les enfants d'immigrés du reste de la société française." Damit deutet er das sozial und kulturell (noch) Fremde als potentiell Eigenes, jedenfalls als in einen von den republikanischen Idealen begründeten gesellschaftlichen Konsens integrierbar:

"J'interprète les événements comme un refus de marginalisation. Tout ça n'aurait pas pu se produire si ces enfants d'immigrés n'avaient pas intériorisé quelques-unes des valeurs fondamentales de la société française, dont, par exemple, le couple liberté-égalité. [...] Je lis leur révolte comme une aspiration à l'égalité (*Le Monde*, 13.11.2005).

Ursache der Gewalt wäre dann die Attraktionskraft der republikanischen Ideale, auf deren Verwirklichung die Unruhen zielten und die auch eine gelungene Integration begründen

³⁸ *Qu'est-ce que la France?*, 57 f.: "Ce n'est plus le patriotisme qui est obligatoire aujourd'hui, c'est le dénigrement de la patrie [...]. Croit-on qu'en érigeant ainsi la francophobie en idéologie française, on s'ouvrira aux nouvelles populations?"

³⁹ *Qu'est-ce que la France?*, 58.

⁴⁰ Zugleich rechtfertigt Finkielkraut damit auch die vorherrschende Repressionspolitik, weshalb es kaum zu verwundern vermag, dass seine Deutung dem Urteil Sarkozys zufolge den französischen Intellektuellen zur Ehre gereiche (*Le Monde*, 4.12.2005).

könnten. Im Grunde erscheint diese Integration sogar schon als vollzogen, da die rebellischen Jugendlichen ja die Devise der Republik (wenn auch ohne die "fraternité!) Todd zufolge schon verinnerlicht haben. Er versteht diese Ideale als Grundlage einer Identitätskonstruktion, die er den Aufständischen als Perspektive zuschreibt und selbst nicht in Frage stellt. Allerdings begreift er sie implizit als ein Projekt, dessen Realisierung noch aussteht und dessen Bedeutung sich durch seine Integrationskraft erst noch erweisen muss. Jedenfalls aber ist es die hegemoniale nationale Identität, die als Synthesefigur für die gewalttätigen Aktionen fungiert.

Noch grundsätzlicher wird diese Deutung der Unruhen in einer Stellungnahme formuliert, die Mitglieder des wissenschaftlichen Beirats von ATTAC unter dem programmatischen Titel "République inachevée ou à jeter?" veröffentlichen (Libération, 15.11. 2005). Der Titel verweist darauf, dass sie die Aufstände als Prüfstein für die Frage verstehen, ob das republikanische Identitätsangebot sich überhaupt verwirklichen lässt oder ob es aufgegeben werden muss. Sie insistieren daher zunächst auch auf dem Zwangscharakter des republikanischen Projekts und der symbolischen Gewalt, die es denen auferlegt, die sich darin integrieren sollen:

La République a toujours été inachevée. Le creuset républicain contient sans doute une part inhérente de violence symbolique (les immigrés doivent apprendre une nouvelle langue pour participer aux affaires de la cité, etc.).

Daneben verweisen sie auch auf die unaufgearbeitete koloniale Vergangenheit Frankreichs, deren verdrängte Tradition auch die gegenwärtige Lage der Immigranten und ihrer Nachkommen noch präge. Von solchen Problematisierungen der republikanischen Ideale wie auch der gesellschaftlichen Realitäten ausgehend, betont diese Stellungnahme zunächst die Legitimität der Gewalt und bezeichnet die Unruhen als "révolte sociale, parfaitement légitime à de multiples égards." Doch wird diese Legitimität sogleich wieder eingeschränkt und an eine Verwirklichung des republikanischen Projekts gekoppelt. In dieser Wendung der Argumentation taucht, ohne explizit genannt zu werden, auch wieder das Schreckgespenst des Islam auf, der ja als Bedrohung der hegemonialen Kultur bei Finkielkraut eine so große Rolle spielt:

Elle [la révolte] n'en prend pas moins, à l'instar de l'exaltation religieuse, une forme foncièrement réactionnaire. L'histoire nous montre que toutes les formes de révolte ne sont pas bonnes à prendre.

Gegenüber solch verdächtigen Formen der Gewalt gilt auch den Vertretern von ATTAC die Idee der Republik als eine Art transzendentes Regulativ, das die Gewalt in einen über sie selbst hinausweisenden Sinnzusammenhang einbinden soll:

Puisse la révolte en cours ne pas conforter les scénarios les plus noirs, mais susciter l'impérieux sursaut vers un nouveau projet républicain pour être commun.

Auch diese Argumentation versucht also, das in der Gewalt (wie auch in der "exaltation religieuse") möglicherweise enthaltene Fremde zu etwas Eigenem zu machen, ihm eine Logik zuzuweisen, die es in Übereinstimmung mit dem republikanischen Selbstverständnis bringen kann – vor allem, indem es zu dessen Erneuerung beitragen würde. Nicht die Gewalt als solche vermag der Diskurs dieser globalisierungs- und gesellschaftskritischen Intellektuellen zu rechtfertigen, sondern nur eine Gewalt, die über sich selbst hinausweist. Zwar stellt ihre Stellungnahme die postkoloniale Prägung der Lebenssituation als wichtige Grundlage und Auslöser der Gewalt in Rechnung. Zugleich aber fordert sie deren Überwindung: die Revolte soll im einheitsstiftenden Anspruch einer Erneuerung des republikanischen Projekts kanalisiert werden.

Noch expliziter reflektiert der gemeinsame Beitrag einiger bedeutender Historiker (Benjamin Stora, Pierre Vidal-Naquet u.a.) die postkoloniale Dimension der Gewalt, die sich in den Unruhen manifestiert. Mit dem Titel "Démon français", (*Le Monde*, 6.12.2005) verweisen sie

auf die verdrängte koloniale Vergangenheit der Republik. Mit dieser Vergangenheit werden den Verfassern zufolge auch die republikanischen Wertvorstellungen selbst in Frage gestellt. Sie betonen die fortdauernde Prägung der kulturellen und sozialen Realität Frankreichs, insbesondere der der Immigranten und ihrer Abkömmlinge, durch diese Tradition und stimmen einer Deutung der Gewalt der Unruhen als (ziellose) Abwehr der daraus resultierenden Zumutungen zu. Diese Bewertung wird allerdings sogleich wieder eingeschränkt, indem die Gefahr eines Chaos (von "pires dérivées") heraufbeschworen wird, das die spontane Revolte hervorbringen könnte:

Dans ses grandes lignes, ce constat nous paraît très largement fondé. Mais nous voulons souligner ici que ce constat ne saurait en rester au stade de la révolte, de l'émotion et de la confusion qui l'accompagnent souvent. Car le risque serait alors grand d'aboutir aux pires dérivées.

Ähnlich wie in der Stellungnahme der Intellektuellen aus dem Umfeld von ATTAC wird die Gewalt als verständliche Reaktion gegen die postkolonialen Strukturen gedeutet, zugleich aber delegitimiert. Als deren Transzendenz entwerfen auch die kritischen Historiker eine Erneuerung der Republik, die Idee einer Republik, die sich von ihrer kolonialen Tradition befreien soll:

Mais nous sommes convaincus que tous, intellectuels, politiques et simples citoyens, dès lors qu'ils sont sincèrement attachés à la cause de la démocratie, peuvent et doivent participer à la renaissance d'une République enfin débarrassée de ses démons coloniaux.

Die Republik ist auch in dieser Argumentation zwar nicht die Norm, gegen die Gewalt von vorneherein illegitim wäre, aber ein Telos, in dessen Verwirklichung die Gewalt überflüssig würde. Ob die "démons coloniaux" möglicherweise der Idee der Republik nicht ganz äußerlich, sondern vielleicht sogar Bestandteil ihres universellen Anspruchs sind, wird dabei nicht diskutiert. Immerhin hatte die Republik ja keine Probleme damit, ihre Kolonialpolitik mit den Prinzipien der Revolution und des republikanischen Universalismus zu legitimieren.⁴¹ Ungeachtet solcher Fragen wird sie als der Bezugspunkt gesetzt, der die Gewalt zu überwinden oder doch zumindest zu kanalisieren geeignet ist.

In diesem Panorama, in dem Intellektuelle mit ganz unterschiedlichen Deutungsstrategien die Gewalt der *Banlieue*-Unruhen auf eine Idee der Republik beziehen, deren Geltung als Norm oder zumindest als Ziel unbestritten erscheint, bin ich nur auf eine abweichende Stimme gestoßen, die die Gewalt deutet, ohne sie an diesem transzendentalen Bezugspunkt zu messen, als Manifestation einer anders nicht artikulierbaren Wut, die ihren Zweck in sich selbst hat. Es ist die des Soziologen und Ethnologen Marc Hatzfeld, eines der profiliertesten Kenner der Lebenswelt der *Banlieue*, der in mehreren Darstellungen die nach Autonomie strebenden Strukturen ihrer Lebenswelt dargestellt hat.⁴² Mit dem programmatischen Titel "Je suis une racaille" (*Le Monde*, 10.11.2005) zitiert er die viel diskutierte Invektive Sarkozys und macht sie zu einem Bezugspunkt einer Identifikation mit den Aufständischen. Er geht davon aus, dass es der Charakter von Aufstandsbewegungen sei, ungesteuert und ohne klares Ziel auszubrechen, und dass es in den Unruhen vor allem darum gegangen sei, überhaupt Beachtung zu finden:

La matière des révolutions qui changent le sort des hommes est fait de révoltes sauvages et incertaines. L'impatience secrète repose donc – et en revanche – sur l'espoir qu'en dépit des souffrances prévisibles, peut-être, enfin quelqu'un prendra au sérieux le risque pris par les jeunes de Clichy et d'ailleurs pour faire entendre une colère qui dépasse largement la mort tragique de leurs amis.

Die Jugendlichen ernst zu nehmen, bedeutete zunächst einmal, ihre Motive anzuerkennen und die Wut, die sie bewegt wahrzunehmen. Die imaginäre Identifikation, mit der Hatzfeld sich den Aufständischen zuwendet, mag naiv oder illusionär wirken. Man kann sie jedoch auch als

⁴¹ Vgl. dazu Hartwig/Stenzel, *Einführung in die französische Literatur- und Kulturwissenschaft*, 355 f.

⁴² Vgl. seine Bücher *Petit traité de la banlieue*, Paris 2004 und *La culture des cités, une énergie positive*, Paris 2006.

Ausdruck des Versuchs lesen, sich ihrer Bewegung nicht in einen im intellektuellen Diskurs über sie erzeugten Verstehenszusammenhang zu bemächtigen, sondern ihr ihre eigene Logik (und auch ihre Gewaltsamkeit) zu belassen:

Je dois dire que si j'en étais, j'aurais la colère moi aussi, je partagerais leur révolte face à cette alliance de l'injustice installée et des effets du spectacle. [...] Face à ces jeunes garçons qui risquent leur existence quasi perdue pour faire apparaître leur cité pourrie, leur destin déglingué et leur jeune vigueur au journal de vingt heures, je suis aussi une racaille, je suis de leur côté, non sans inquiétude, mais sans hésitation.

In dieser emphatischen Annäherung an die rebellischen Jugendlichen ist vielleicht auch das Trauma des Intellektuellen präsent, nur schreiben und nicht handeln zu können. Partei zu ergreifen ohne die Frage nach Erfolg und Perspektiven zu stellen und vor allem ohne zu deuten ist in gewisser Weise eine Form der Intervention, die auf das Privileg des Intellektuellen verzichtet, das ja in den letzten Jahrzehnten ohnehin brüchig geworden ist. Es ist allerdings bemerkenswert, dass sich Hatzfeld mit seinem Schlusssatz in Andeutungen, dann doch noch in eine französische Tradition einschreibt, die der Revolutionen, mit der er auch seine Parteinahme begründet: "Après tout, ce sont d'autres révoltes populaires qui ont fait de ce pays un pays libre et tenté jusqu'à ce jour sans grand succès d'en faire un pays hospitalier et fraternel."