

Leseprobe aus:  
**Isolde Charim**  
**Ich und die Anderen**



Mehr Informationen zum Buch finden Sie auf  
[www.hanser-literaturverlage.de](http://www.hanser-literaturverlage.de)

© Paul Zsolnay Verlag Wien 2018







Isolde Charim

# Ich und die Anderen

Wie die neue Pluralisierung  
uns alle verändert

Paul Zsolnay Verlag

Gefördert von der Kulturabteilung der Stadt Wien,  
Wissenschafts- und Forschungsförderung

Die Autorin wurde von der Stadt Wien durch ein Forschungs-  
stipendium unterstützt.

Ausgangspunkt des Buches waren die gleichnamigen Sommer-  
vorlesungen, die im Sommer 2016 in Ö1 zu hören waren.

1. Auflage 2018

ISBN 978-3-552-05888-0

Alle Rechte vorbehalten

© Paul Zsolnay Verlag Wien 2018

Satz: Eva Kaltenbrunner-Dorfinger, Wien

Autorenfoto: © Daniel Novotny

Umschlag: Anzinger und Rasp, München

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany



MIX  
Papier aus verantwortungs-  
vollen Quellen  
FSC® C083411

*Für Moritz und Noah*



## Inhalt

Vorwort .....	9
Kapitel 1	
Ein Blick zurück: Die Illusion der homogenen Gesellschaft .....	11
Kapitel 2	
Im Jetzt: Warum es mehr Aufwand bedeutet, weniger Ich zu sein .....	28
Kapitel 3	
Schauplatz Religion: Der pluralisierte Gläubige .....	57
Kapitel 4	
Schauplatz Kultur: Die feindliche Übernahme der Moderne durch die Tradition .....	80
Kapitel 5	
Schauplatz Politik – Partizipation: Vom Parteimitglied zum Fan .....	109
Kapitel 6	
Schauplatz Politik – Populismus: Es ist an der Zeit, über politische Emotionen zu sprechen .....	137



Kapitel 7	
Schauplatz Political correctness:	
Identitätspolitik von rechts und links .....	171
Nachwort	
Was tun? Eine Frage als Symptom .....	215
Danksagung .....	217
Anmerkungen .....	219

## Vorwort

Die ungarische Philosophin Ágnes Heller hat einmal erzählt, dass sie mit zwanzig Jahren zum ersten Mal in ihrem Leben einen Schwarzen gesehen hat. Das war ein Besucher. Denn »so jemanden« gab es im damaligen Budapest nicht. Wenn man heute mit westeuropäischen Kindern spricht – in großen Städten, aber zunehmend auch in kleineren Orten –, dann erzählen diese Kinder von ihren Schulklassen, wo es fünf, sechs, sieben verschiedene Sprachen gibt: Deutsch, Serbisch, Bulgarisch, Arabisch, aber auch Chinesisch, Italienisch und Französisch. Und ebenso verhält es sich bei den Herkunftsländern, bei den Hautfarben und den Religionen. Was für eine Veränderung!

Die Welt der jungen Ágnes Heller, aber auch die Welt meiner Wiener Kindheit ist versunken – ebenso versunken wie die DDR. Im Fall der DDR war ich an Ort und Stelle – am Tag, besser gesagt in der Nacht ihres Untergangs. Am 9. November 1989. Am Checkpoint Charlie und in Ostberlin. Da konnte man in Realzeit sehen, wie eine Macht implodiert. Für das Ende des früheren Europas, des früheren Wiens lässt sich kein Moment, kein Datum angeben.

Dieses Versinken war kein punktuellere Ereignis, sondern eine schleichende Entwicklung, die man erst bemerkte, nachdem sie sich vollzogen hatte. Man war also gewissermaßen gar nicht dabei, als die österreichische, die Wiener, die europäische Welt eine andere wurde – auch wenn man an Ort und Stelle war. Weil man es nicht bemerkte. Man war gar nicht dabei, als

man selber ein anderer wurde, weil man es nicht mitbekommen hat. Auch wenn diese Veränderung ebenso massiv war wie der Fall der Berliner Mauer – die Veränderung, die die Pluralisierung bedeutet. Man hat sie nicht erlebt. Sie ist einem widerfahren. Eines Tages ist man in einer neuen Welt und als eine neue Person aufgewacht.

So eine grundlegende Veränderung war innerhalb eines Menschenlebens möglich. In ein und demselben Leben konnte man die Erfahrung der jungen Ágnes Heller machen, also die Erfahrung einer relativ homogenen, einer relativ einheitlichen Gesellschaft, und im selben Leben kann man unsere heutige Erfahrung machen. Diese unsere heutige Erfahrung lässt sich in einem Satz zusammenfassen: Wir leben in einer pluralisierten Gesellschaft.

## Kapitel I

# Ein Blick zurück: Die Illusion der homogenen Gesellschaft

Wir leben in einer pluralisierten Gesellschaft. Das ist nicht nur ein relativ neues Faktum. Das ist auch ein unhintergebares Faktum: Es gibt keinen Weg zurück in eine nicht-pluralisierte, in eine homogene Gesellschaft. Das ist eine einfache Feststellung. Nicht ganz so einfach ist die Klärung der Frage, was das genau bedeutet: Was ist eine pluralisierte Gesellschaft? Welche Auswirkungen hat das für jeden von uns? Oder anders gefragt: Was heißt es eigentlich, in einer solchen Gesellschaft zu leben?

Um diese Frage zu beantworten oder um sich einer Antwort auch nur zu nähern, muss man zuerst einmal einen Blick zurück werfen. Um die Reichweite und das ganze Ausmaß der Neuheit zu ermessen, muss man sich den »prä-pluralen« Gesellschaften, also den Gesellschaften Westeuropas vor ihrer Pluralisierung zuwenden. Denn diese geben das Vergleichsmodell ab. Diese homogenen Gesellschaften, also diese Gesellschaften einer relativen ethnischen, religiösen und kulturellen Einheitlichkeit sind gewissermaßen die Negativfolie. Der Hintergrund, von dem sich unsere heutige, unsere pluralisierte Gesellschaft abhebt.

Diese homogenen Gesellschaften waren nicht einfach da. Sie sind nicht einfach gewachsen, sozusagen natürlich. Sie mussten vielmehr erst hergestellt werden. Dazu hat es vieler politischer Eingriffe bedurft. Oftmals brutaler und repressiver Eingriffe. Homogene Gesellschaften sind also das Resultat von

bewusstem politischen Handeln. Ein anderes Wort für diesen Vorgang lautet: Nationenbildung.

Es gibt eine Vielzahl hervorragender historischer Studien, die belegen, welcher symbolischen und materiellen Gewalt es bedurfte, um die Nationenbildung seit dem 19. Jahrhundert voranzutreiben. Die Nationenbildung war eine künstliche Vereinheitlichung. Eine Vereinheitlichung, die erst durchgesetzt werden musste. Durchgesetzt gegen eine vorhandene Vielfalt. Dazu bedurfte es eines massiven Vorgehens, eines Vorgehens auf vielen Ebenen und in unterschiedlichen Bereichen: Es brauchte eine materielle, eine emotionale und eine kulturelle Vereinheitlichung.

Nehmen wir etwa die Sprache. Was für ein langwieriger Vorgang war es, all die regionalen Sprachen, all die Dialekte einzuhegen oder auszugrenzen, um eine einheitliche Hochsprache als Landessprache durchzusetzen.

Oder nehmen wir etwas scheinbar Einfaches wie einen Zugfahrplan: Wie viel muss so einem Fahrplan an Vereinheitlichung, an materieller, gegenständlicher Vereinheitlichung vorangehen, damit er funktioniert? Da braucht es die Durchsetzung eines minutengenauen Zeitbewusstseins, die Informationen über Ankünfte und Abfahrten müssen zirkulieren, und sie müssen für alle einsehbar sein. So etwas Einfachem wie einem Zugfahrplan geht eine große materielle, physische Anstrengung voraus: die Anstrengung, eine ganze Gesellschaft auf einen Takt zu stimmen.

Aber diese Anstrengung allein reicht nicht aus. Eine homogene Gesellschaft muss nicht nur materiell vereinheitlicht werden. Sie muss auch emotional in Einklang gebracht werden. Die Einheit einer Gesellschaft muss auch in den Gefühlen verankert werden. Ein ganzes Set an Akteuren – von der Literatur über die Musik, die Bildung bis hin zu den Schulen ha-

ben daran mitgewirkt. Etwa indem sie eine zentrale Kategorie der Nation aufgeladen haben: das Territorium. Dazu wurden Orte, Orte wie Grenzen, Landschaften, Städte, Flüsse emotional besetzt. Die emotionale Imagination der Nation vollzieht sich also – auch – im Medium der Territorialisierung nationaler Emotionen, der Rückbindung von Gefühlen an den Raum. Dies vollzieht sich mittels vieler ganz konkreter Praktiken. Natürlich in den Schulen, aber auch bei ganz banalen Alltäglichkeiten – etwa beim Wetterbericht, wie Benedict Anderson berichtete, wo die Umriss, also die Grenzen des Territoriums eingepägt und als ein kompakter, eigener (Wetter-)Raum vermittelt werden. So viele, so vielfältige Einübungen in die emotionale Besetzung des Raums. Erst wenn das gelingt, erst wenn es gelingt, die Gefühle mit der Geografie zu verbinden, sind Orte nicht mehr einfach irgendwelche Orte. Erst dann werden sie zu Symbolen.

Die Nationenbildung hat also das Staatsgebiet verdoppelt: Sie hat dem materiellen ein symbolisches Territorium hinzugefügt, um es zu jenem Gebiet zu machen, an das die Gefühle andocken konnten.

Natürlich ist die Behauptung solch einer Homogenität sehr leicht zu widerlegen. Viele Kritiker haben der Nation vorgeworfen, dass sie ihre Homogenität nie wirklich erreicht hätte. Die Einheitlichkeit der Gesellschaft bleibt immer bis zu einem gewissen Grad eine Fiktion – eine Fiktion, die durch massive politische Eingriffe immer wieder hergestellt werden musste. Selbst dort, wo die Nationenbildung äußerst erfolgreich war. Ein ganzes Genre der kritischen Geschichtswissenschaften hat sich diesem Nachweis gewidmet: Die Nation war niemals vollständig. Die homogene Gesellschaft war also niemals gänzlich homogen. Aber all diese Erkenntnisse einer kritischen Geschichtsforschung reichen nicht aus. Denn sie übersehen etwas

Wesentliches, etwas, das man nicht unterschätzen darf: Es war eine funktionierende Fiktion.

Die Vorstellung einer homogenen Gesellschaft mag immer eine Fiktion gewesen sein. Aber es war eine Fiktion, die funktioniert hat. Die Nation war sogar eine äußerst funktionsfähige Fiktion.

Seit Benedict Anderson wissen wir: Die Nation ist eine »imagined community« – eine vorgestellte Gemeinschaft. Dieser Titel seines wohl bekanntesten Buches (1983) ist zu einem geflügelten Wort geworden. »Imagined community« bedeutet, dass die Nation als Vorstellung, als Imagination funktioniert. Man könnte auch sagen: Die Grundlage des politischen Gebildes »Nation«, die Grundlage der homogenen Gesellschaft war die politische Vorstellungskraft. Die Leute haben an die Nation geglaubt. Sie haben an die Nation als an eine Realität geglaubt. Und deshalb hat die Nation, so fiktiv sie auch immer gewesen sein mag, funktioniert. Deshalb hat diese Vorstellung, die Vorstellung »wir sind eine Nation«, tatsächlich eine nationale Gesellschaft hervorgebracht. Das heißt nicht, dass die Homogenität jemals wirklich vollständig erreicht wurde. Es gab immer Abweichungen von der Homogenität. Aber die Nation war *die* politische Form, um eine vielfältige, eine heterogene Masse zu verbinden, zu integrieren. Sie war *die* politische Erzählung, um die Massen zu einer Gesellschaft zu machen.

In der Literatur wird diese Form der nationalen Imagination immer an Andersons Behauptung festgemacht, die imaginierte Gemeinschaft funktioniere, weil die Mitglieder einer Nation in der Illusion leben würden, alle anderen Mitglieder zu kennen. Insofern sei die Nation eben imaginiert. Und insofern sei sie auch eine Gemeinschaft. Warum aber konnten die Leute das glauben? Die Illusion, dass man alle Mitglieder seiner eigenen Nation kennt, konnte funktionieren, weil die Nation

eben nicht nur eine materielle Vereinheitlichung ist – also die Vereinheitlichung von Sprache, Zeit und Raum. Sie konnte funktionieren, weil die Nation nicht nur eine emotionale Vereinheitlichung ist, die ihren Raum und ihre Symbole emotional besetzt. Die Nation brauchte vielmehr noch eine weitere, eine dritte Vereinheitlichung, und das ist eine kulturelle. Diese ist nicht in erster Linie im Sinne einer üppigen, traditionsreichen Hochkultur zu verstehen. Die kulturelle Vereinheitlichung hat sich massenwirksam ganz anders durchgesetzt denn als Hochkultur. Sie hat vielmehr einen Typus entwickelt, den nationalen Typus. Dieser ist ein Typus mit eindeutigen Identitätsmerkmalen. Ein Typus mit ganz klar definierten Eigenheiten. Zum Beispiel der Typus *des* Österreicher. Oder der Typus *des* Deutschen.

Aber was genau ist das, dieser nationale Typus?

An dieser Stelle gilt es, eine kurze Anmerkung zu machen. Es gab historisch zwei Bewegungen, die kongruierten: die Demokratisierung der europäischen Gesellschaften und deren Nationalisierung. Diese sind historisch gemeinsam aufgetreten. Eine Verbindung, die Jürgen Habermas »die geschichtliche Symbiose des Republikanismus mit dem Nationalismus«<sup>1</sup> nennt, die Koppelung des demokratischen politischen Prozesses mit der nationalen Mehrheitskultur. Nun ist es aber so, dass diese beiden Prozesse zwar gleichzeitig aufgetreten sind, identitätspolitisch aber ganz unterschiedlich sind. Mehr noch: Identitätspolitisch sind Nation und Demokratie sogar gegenläufig. Denn was passiert da in Bezug auf die Identitätsbildung des Einzelnen?

Wir alle, die wir in westlichen, also in demokratischen Nationen leben, wir alle sind bekanntlich verdoppelt: Wir sind Bourgeois und Citoyen, also Bürger und Staatsbürger zugleich. Als Bürger sind wir Privatpersonen. Einzelne mit ganz be-



stimmten Merkmalen. Mit Merkmalen, die uns unterscheiden: Wir sind Mann oder Frau, arm oder reich, Beamter, Bauer, Lehrer. Was auch immer. Als Citoyen jedoch, also als Staatsbürger, als öffentliche Personen, da sind wir alle gleich. Und genau darin besteht ja das demokratische Moment: Es macht uns zu abstrakt Gleichen.

Demokratie, wie wir sie bisher kannten, ist die Herstellung solch eines »Individuums des Universellen«, wie Pierre Rosanvallon<sup>2</sup> das genannt hat. Die Herstellung des politischen Subjekts als Staatsbürger und Wähler, die Herstellung des juristischen Subjekts als Rechtssubjekt. Demokratie bedeutet die Individualisierung der Gesellschaft. Man muss also festhalten, dass die Individualisierung nicht erst mit unserer Gesellschaft aufkommt, sondern eine viel ältere Bewegung ist, die bereits um 1800 herum entstand.

In dieser Bewegung, die man als das erste Zeitalter des Individualismus bezeichnen könnte, tritt der Einzelne aus seinen vorgegebenen Zusammenhängen hinaus. Dieser erste, aus unserer Perspektive der »alte« Individualismus hat den Einzelnen aus den Festschreibungen der Ständegesellschaft befreit. Es hört sich widersprüchlich an, aber Individualismus bedeutete, dass die Individuen alle gleich werden. Denn ein Individuum war man eben als Staatsbürger, als Wähler, als juristisches Subjekt – also dort, wo man von allen Unterschieden, von allen Besonderheiten wie Stand, Klasse oder Religion absah. Es war dies das Individuum von Großformationen wie Nationen oder Parteien. Dieses Individuum betrat als Gleicher die öffentliche Arena.

Dieser alte Individualismus war also – und das ist hier das Entscheidende – ein anderer Individualismus als unser heutiger. Er war die Herstellung eines anderen Typus von Individuum. Denn das Rechtssubjekt, der Wähler, der Staatsbürger

entsteht durch Abstraktion. Privat, als Einzelne sind die Individuen je konkret und unterschiedlich. Als öffentliche Person aber werden sie Gleiche gerade durch die Abstraktion von dem, was sie unterscheidet. Das heißt, nur unter Absehung ihrer spezifischen Differenz werden sie gleiche Teile des Ganzen – gleiche Teile des Souveräns. Insofern ist das Verbindende zwischen den Individuen die Abstraktion von ihren spezifischen Bestimmungen. Gleicher Teil des Ganzen ist man nur, wenn man von dem absieht, was uns unterscheidet. Diese abstrakte Allgemeinheit des universellen Individuums wird bei Wahlen, sie wird beim Wähler besonders augenfällig.

Bei Wahlen gilt: eine Person – eine Stimme. Egal, wie verschieden wir sind – als Wähler sind wir alle gleich. Jeder zählt als einer. Jeder hat den gleichen Anteil. Deshalb werden die Stimmen auch gezählt und nicht gewichtet, nicht gewertet. Jede Stimme ist gleich viel wert.<sup>3</sup> Aber warum eigentlich?

Weil wir als Wähler alle unsere Besonderheiten abstreifen. Weil man beim Wählen von dem absieht, was uns unterscheidet. Das heißt: Beim Wählen lösen sich alle Unterschiede in eine Zahl auf: eine Person – eine Stimme. Egal, wer wir sind: Jede Person wird zu einer Zahl. Das allgemeine Wahlrecht hat uns zu Gleichen gemacht – aber zu arithmetisch Gleichen. Dies ist eine abstrakte Gleichheit.

Wir wissen, dass es ein langer und teilweise blutiger Prozess war, diese Abstraktion durchzusetzen, denken wir etwa an das Zensus- oder an das Frauenwahlrecht. Es war also historisch ein schwieriger Weg, diesen Staatsbürger, diesen Citoyen, diese Abstraktion herzustellen. Für unsere Überlegungen ist entscheidend, dass dieses Individuum nur auf Grundlage der Abstraktion (von seinen besonderen Bestimmungen) zum gleichen Teil des Ganzen, zum »politischen Atom« werden kann, wie Claude Lefort den Citoyen genannt hat. Diese Gleichen sind

sozusagen der »Nullpunkt des Gesellschaftlichen«<sup>4</sup>, da sie aus der Abstraktion aller gesellschaftlichen Bestimmung, aus dem Absehen von allen Unterschieden, hervorgehen. Was Lefort jedoch nicht benennt, ist: Die Identitätsbildung der demokratischen Nation erschöpfte sich darin nicht. Was er nicht erwähnt, ist die Ergänzung, die es noch brauchte. Die Ergänzung, die zu der Abstraktion hinzukam. Das aber ist der Moment, der für uns heute drängend, der akut wird.

Die Herstellung dieser abstrakten Gleichheit war zwar die – durchaus fortschrittliche und emanzipierende – Bewegung des demokratischen Prozesses. Aber bislang galt: Wir brauchen nicht nur die demokratische Abstraktion, diese allein reicht nicht. Wir brauchen noch etwas anderes. Und dieses andere lieferte die Nation. Die Nationenbildung war – wie gesagt – identitätspolitisch eine gegenläufige Bewegung zur Demokratie. Die Nation war das genaue Gegenteil der demokratischen Abstraktion. Die Nation hat dem abstrakten demokratischen Subjekt, dem abstrakten Citoyen, der abstrakten Rechtsperson das Gegenteil einer Abstraktion angeboten. Sie hat ihm eine Gestalt angeboten. Eine Gestalt mit positiven Identitätsmerkmalen für das Individuum als öffentliche Person. Ist der Wähler ein abstrakt Gleicher, der nur in numerischer Hinsicht zählt, ist das politische und das juristische Subjekt ein abstrakt Gleiches, das nur in dieser Hinsicht gleicher Teil des Souveräns ist, so ist das nationale Subjekt konkret, spezifisch. So war man nicht nur abstrakter Teil des Gesellschaftsganzen. Diese Ergänzung des demokratischen Individualismus, dieses Gegengewicht zur demokratischen Abstraktion ist es, das Lefort nicht benannt hat: die nationale Gestalt, den »nationalen Typus«.

Was ist dieser nationale Typus? Es ist der Typus, der die öffentliche Person charakterisiert. Und bestimmt. Wir alle kennen das: Der Österreicher ist so und so, der Deutsche so und

so, der Italiener. Charmant, aber hinterfotzig. Pedantisch und autoritätsgläubig. Lebenslustig, aber unzuverlässig. (Zuletzt haben wir bei der Griechenlandkrise eine Neuauflage dieser nationalen Stereotype im großen Maßstab erlebt.)

Man denke an diese Art von Witzen: Ein Schiff droht unterzugehen. Der Kapitän überlegt, wie er die Leute dazu bringt, über die Reling zu springen. Dem Engländer sagt er, es sei unsportlich, nicht zu springen. Dem Franzosen sagt er, springen wäre schick. Dem Deutschen sagt er, es sei ein Befehl, und dem Italiener, springen sei verboten.

Es gibt Legionen solcher Witze über nationale Unterschiede. Wir sollten sie nicht zu schnell als Stereotype abtun. Diese sind nicht einfach nur Stereotype, also unzulässige Verallgemeinerungen. Sie sind auch etwas anderes. Sie sind Einübungen in die nationale Gestalt. So übt man, so lernt man Zugehörigkeiten (und natürlich auch Abgrenzungen von anderen).

Das Narrativ der Nation bildete also eine Klammer, die den konkreten Einzelnen mit dem öffentlichen Einzelnen verband, indem sie diesem eine konkrete Gestalt für seine öffentliche Identität anbot – eine Gestalt, mit der er sich nicht nur als abstrakter, numerischer Teil in das Ganze integrieren konnte, sondern auch als konkreter Teil mit positiven Identitätsbestimmungen. Kurzum: Das nationale Narrativ bot dem demokratischen Individuum eine Figur, in der er sich als öffentliche Person wiedererkennen konnte. Wobei die Konturen dieser Gestalt wandelbar sind.

Und genau deshalb – wegen dieser Gestalten – glauben wir, alle anderen Angehörigen unserer Nation zu kennen. Wir identifizieren uns, wir identifizieren die anderen mit diesem Typus. Genau weil es solche Gestalten gab, funktionierte die nationale Illusion, genau deshalb hat die Illusion der homogenen Gesellschaft funktioniert.

Nationale Demokratien haben die Individuen nicht nur in Bürger und Citoyens (zunächst ja nur die Männer), in politische Individuen und private verdoppelt. Sie haben diese nicht nur in eine Abstraktion verwandelt und diese gleichzeitig mit einer Gestalt versorgt. Diese gesamte Bewegung ging noch darüber hinaus. Oder anders gesagt: Als dominante Erzählung war die Nation ein noch weitreichenderer Eingriff in die Identität der Einzelnen. Denn die Nation war nicht einfach das Angebot einer weiteren Bestimmung, sie war vielmehr das Angebot einer herausragenden Bestimmung für jeden Einzelnen. Auch in national geeinten Gesellschaften besteht die Identität der Einzelnen natürlich aus einer Vielzahl unterschiedlicher Bestimmungen: geschlechtliche, klassenspezifische, religiöse, ethnische und so weiter. Die Nation hat nun dort, wo sie erfolgreich war, eine dieser Bestimmungen – eben die nationale – zur wesentlichen Bestimmung gemacht. Das bedeutet, dass das nationale Identitätsmoment alle unterschiedlichen anderen biografischen Elemente – Mann, Frau, Arbeiter, Künstler, jung, alt, was auch immer – auf spezifische Weise verbindet und organisiert. Es fasst sie zu einem Ganzen zusammen, zu einem einheitlichen Ganzen, zu etwas, das man mit Louis Althusser eine »expressive Totalität« nennen könnte<sup>5</sup>: ein Ganzes mit einem Zentrum, das jeden Teil in seinen Ausdruck verwandelt. Für die Nation bedeutet das: Die nationale Bestimmung wird zur zentralen identitären Bestimmung, die alle anderen biografischen Momente in deren Ausdruck, in den Ausdruck dieses Zentrums, verwandelt. So werden beispielsweise aus Männern deutsche Männer, aus Arbeitern österreichische Arbeiter, aus Frauen Französinen. Das Narrativ der Nation hat die gesellschaftlichen Differenzen neu organisiert.

Die Unterschiede, die konkreten Unterschiede der einzelnen Bürger, werden durch den nationalen Typus natürlich

nicht gelöscht. Auch nicht in einer homogenen Gesellschaft. Aber diese Unterschiede verlieren an Bedeutung. Wir mögen Bauern sein oder Unternehmer – aber beide sind Österreicher. Wir mögen Männer oder Frauen sein – aber wir sind alle Deutsche, Franzosen oder was auch immer. Die Differenzen in einer Gesellschaft wurden zu sekundären Differenzen angesichts der einen vorherrschenden Gleichheit, der nationalen. Die nationale Erzählung hat also allen – den Bauern, den Beamten, den Arbeitern – eine Identität angeboten, in der sie sich alle vereinen konnten.

Homogenität einer Gesellschaft bedeutet nicht einfach Vereinheitlichung. Homogenität einer Gesellschaft bedeutet vielmehr die Sekundarisierung der Unterschiede. Homogen ist eine Gesellschaft nicht, wenn es keine Unterschiede mehr gibt. Homogen ist eine Gesellschaft, wenn die Unterschiede zweitrangig werden, wenn die Unterschiede sekundär werden – angesichts des Gemeinsamen. Dieses Gemeinsame, das der nationale Typus bereitstellt, beruht auf dem Prinzip der Ähnlichkeit: In dessen Gestalt können sich alle Mitglieder der Nation wiedererkennen. Die »imagined community« ist eine Gemeinschaft der Ähnlichen.

In diesem Sinne war die Nation der Versuch, die Gemeinschaft unter den Bedingungen der Moderne in die Gesellschaft einzuführen – eine vorgestellte Gemeinschaft, die suggeriert, einander völlig Unbekannte würden einen Verbund von Gleichen, von Ähnlichen bilden. Die Erzählung von der Nation war also ein Weg, in Massengesellschaften tatsächliche Bindungen herzustellen.

Eine solche homogene Gesellschaft – so fiktiv sie auch immer sein mag – funktioniert auf zwei Ebenen: auf der Ebene der Identität und auf jener der Zugehörigkeit. Sie bietet uns eine besondere öffentliche Identität an, den nationalen Typus.

Und sie bietet uns eine besondere Art der Zugehörigkeit an. Homogen ist eine Gesellschaft, wenn man glaubt, ihr unmittelbar anzugehören – unmittelbar und selbstverständlich. Wenn man also glaubt, ihr voll und ganz anzugehören, voll und ganz zu sein. Das ist ihre wesentliche Definition.

Was aber heißt das: voll und ganz sein? Seit Freud wissen wir, dass jede Identität, die glaubt, sie sei vollständig, ein Irrglaube ist. Jede Identität, die meint, man sei wirklich der, der man ist, der man zu sein glaubt, jede Vorstellung, man sei wirklich identisch mit sich selbst, ist eine Illusion. Seit Freud wissen wir: Jede Zugehörigkeit, die von sich meint, sie sei selbstverständlich und unmittelbar, sitzt einer Fiktion auf. »Das Ich ist nicht Herr im eigenen Haus« heißt Freuds wohl bekannteste Formel. Wesentlich ist, dass er damit beides in Frage stellt: sowohl das Ich als auch das Haus. Das Ich stellt er in seinem Selbstverständnis in Frage und das Haus als das Eigene. Und trotzdem. Die Nation war lange Zeit der erfolgreiche Versuch, genau diese zwei Illusionen im großen Maßstab, im Maßstab der Gesamtbevölkerung aufrechtzuerhalten.

Die Illusion des intakten Ichs, die Illusion – wenn ich einen nationalen Typus verkörpere, dann bin ich dieser auch. Voll und ganz. Die Illusion, ein Österreicher oder ein Deutscher zu sein, hieß, ein wirklicher Deutscher, ein echter Österreicher zu sein.

Ebenso aber hat die Nation auch die Illusion des Hauses, die Illusion des *eigenen* Hauses aufrechterhalten. Das Land als das eigene Haus des Ichs. Das Land als das Haus, in dem das nationale Ich der Herr ist.