

Zeitschrift für Politische Theorie

Michel Dormal Zur Welt kommen. Politische Theorie mit Maurice Merleau-Ponty // Pablo Hubacher Haerle / Martin Beckstein Das Paradox der Toleranz zwischen politischer Theorie und zivilgesellschaftlicher Praxis. Soll man PopulistInnen zu Podiumsdiskussionen einladen? // Jürgen Sirsch Wie viel Wohlfahrtsstaat braucht das bedingungslose Grundeinkommen? Eine idealtheoretische Analyse der politischen Stabilität umverteilender Institutionen // Joshua Folkerts Zur Theorie der Deutungsmacht. Eine ideengeschichtliche Erkundung in klassischen und modernen Machttheorien // Johannes Kögel Für einen anti-integratorischen Imperativ // Helmut König / Hubertus Buchstein Das Werk von Otto Kirchheimer und seine Gegenwartsbedeutung. Ein Interview mit Hubertus Buchstein zum Stand der Kirchheimer-Edition

2.2019

10. Jahrgang ISSN 1869-3016

Verlag Barbara Budrich

ZPTh – Zeitschrift für Politische Theorie

Herausgeber:

Prof. Dr. André Brodocz, Universität Erfurt

Prof. Dr. Marcus Llanque, Universität Augsburg

Prof. Dr. Gary S. Schaal, Helmut Schmidt Universität Hamburg

Redaktion und Kontakt:

Dr. Frauke Höntzsch, Universität Augsburg

Lehrstuhl für Politikwissenschaft -Politische Theorie

Universitätsstr. 10

86159 Augsburg

redaktion@zpth.de

www.zpth.de

Bezugsbedingungen:

ZPTh erscheint halbjährlich mit einem Jahresumfang von ca. 160 S. pro Heft.

Das Einzelheft kostet 28,00 €, das kombinierte Jahresabonnement (print + online) kostet für Privatnutzer 54,00 €, für Studierende 44,00 €, das print-Abonnement 44,00 €, für Studierende 38,00 €, jeweils zuzüglich Zustellgebühr.

Mehrplatzlizenzen: Institutionelles Kombi-Abo (Print + Online) über IP-Adressen 96,00 €.

Das digitale Angebot finden Sie auf <https://zpth.budrich-journals.de>

Die Bezugsgebühren enthalten den gültigen Mehrwertsteuersatz. Abonnementskündigungen müssen drei Monate vor Jahresbeginn erfolgen, anderenfalls verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.

Bestellungen bitte an den Buchhandel oder an:

Verlag Barbara Budrich, Stauffenbergstr. 7, D-51379 Leverkusen – Opladen

Tel.: (+49) (0)2171 79491 50, Fax: (+49) (0)2171 79491 69

www.budrich.de – info@budrich.de

www.budrich-journals.de – info@budrich-journals.de

ISSN: 1869-3016

ISSN-Online: 2196-2103

10. Jahrgang 2019

Anzeigenpreisliste Nr. ZPTH20 · Stand: 01.03.2020

Anzeigenverwaltung beim Verlag: christian.gottlebe@budrich.de

Druck: paper & tinta, Warschau

Satz: R + S, Redaktion + Satz Beate Glaubitz, Leverkusen

© 2019 Verlag Barbara Budrich Opladen · Berlin · Toronto

Die Zeitschrift sowie alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Inhalt

Abhandlungen

Michel Dormal

Zur Welt kommen.

Politische Theorie mit Maurice Merleau-Ponty 151

Pablo Hubacher Haerle / Martin Beckstein

Das Paradox der Toleranz zwischen politischer Theorie und zivilgesellschaftlicher Praxis. Soll man PopulistInnen zu Podiumsdiskussionen einladen?

169

Jürgen Sirsch

Wie viel Wohlfahrtsstaat braucht das bedingungslose Grundeinkommen?

Eine idealtheoretische Analyse der politischen Stabilität umverteiler

Institutionen 193

Joshua Folkerts

Zur Theorie der Deutungsmacht.

Eine ideengeschichtliche Erkundung in klassischen und modernen Machttheorien 211

Johannes Kögel

Für einen anti-integratorischen Imperativ 233

Gespräch

Helmut König / Hubertus Buchstein

Das Werk von Otto Kirchheimer und seine Gegenwartsbedeutung.

Ein Interview mit Hubertus Buchstein zum Stand der Kirchheimer-Edition 255

Rezension*Benjamin Schmid*

Die Renaissance der Mauern 271

Nachruf*Dennis Bastian Rudolf*

Nachruf auf Yves Bizeul 279

Berichtigung 284

Zur Welt kommen

Politische Theorie mit Maurice Merleau-Ponty

*Michel Dormal**

Schlüsselwörter: Phänomenologie, Leib, Welt, Resonanz, Sartre, Arendt

Abstract: Der Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty war ein hochpolitischer Autor, der in der Politischen Theorie heute aber wenig präsent ist. Der Beitrag will zeigen, dass er gleichwohl fruchtbare Anregungen für gegenwärtige Debatten liefern kann. Dazu wird erstens sein Leib- und Weltbegriff auf die Problematik eines gefährdeten Wirklichkeitssinns bezogen. Zweitens wird gezeigt, dass Merleau-Pontys Denken den Dualismus von Identität und Differenz unterläuft und sich einem resonanzorientierten Politikverständnis annähert. Drittens ist seine zugleich narrative und transformative Konzeption des Verhältnisses von Freiheit und Geschichte geeignet, einen Kontrapunkt zu einseitig anfangs- und ereignisorientierten Auffassungen von Freiheit zu setzen. Neben Claude Lefort und Jean-Paul Sartre wird Merleau-Ponty dabei insbesondere auch mit Hannah Arendt ins Gespräch gebracht.

Abstract: Philosopher Maurice Merleau-Ponty was a highly political author. However, he is widely ignored in contemporary debates. It is argued that Political Theory can draw valuable insights from his work. His theory of perception and world can help us understand the ways in which the ‘sensus communis’ establishes a shared political reality as well as the dangers it encounters. His notion of a relational political interworld provides an alternative to theories that operate primarily in terms of identity and difference. Finally, his concept of history and freedom offers a way to think political action not as a radical event, but as embedded in a narrative which it transforms at the same time. Throughout the article, Merleau-Ponty is contrasted not only with Claude Lefort (his student) and Jean-Paul Sartre (his friend), but also with Hannah Arendt.

Der früh verstorbene französische Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) ist in der deutschsprachigen Politischen Theorie wenig bekannt.¹ Wohl weiß man, dass er der Lehrer Claude Leforts war. Dessen vielzitiertes Aufsatz zur „Frage der Demokratie“ schließt mit einem kryptischen Verweis auf Merleau-Ponty (vgl. Lefort 1990: 297). In der Literatur finden sich entsprechende kurze Erwähnungen. Merleau-Ponty habe die spezifische „Fragehaltung“ geprägt, die Lefort dann auf die Demokratie übertragen habe (Flü-

* Michel Dormal, RWTH Aachen
Kontakt: michel.dormal@ipw.rwth-aachen.de

1 Auf Französisch und Englisch liegen immerhin zwei Buchpublikationen vor, die ihn als politischen Theoretiker lesen (Revault d’Allonnes 2001; Coole 2013). Die politischen Kontexte betont auf Deutsch auch die philosophische Monographie von Faust (2007).

gel-Martinsen 2015: 112). Lefort sei „von Merleau-Pontys philosophischer Praxis beeindruckt“ gewesen (Marchart 2010: 122). Das ist sicherlich richtig. Doch erfährt man damit noch wenig über Merleau-Ponty selbst. Es gibt Autorinnen, die die These vertreten, Lefort habe Merleau-Ponty sogar irreführend rezipiert (vgl. Mazzocchi 2013; Gerçek 2017). Darauf wird zurückzukommen sein. Jedenfalls gibt es für die Politische Theorie hier nach wie vor einen eigenständigen Denker zu entdecken.

Merleau-Ponty war ein hochpolitischer Autor (vgl. Goyard-Fabre 1980). In den Jahren nach dem Krieg fühlte er sich dem Marxismus verbunden, gründete in Paris zusammen mit Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir die Zeitschrift *Les Temps Modernes* und verfasste dort etliche Kommentare zum Zeitgeschehen. Eine systematische politische Philosophie hat er nicht vorgelegt. Mit *Humanismus und Terror* und *Die Abenteuer der Dialektik* hat er aber zwei politische Streitschriften in Buchlänge verfasst – ersteres eine Verteidigung und letzteres eine ernüchterte Kritik des Kommunismus (Merleau-Ponty 1976 und 2008). Doch die in diesen Schriften behandelten Fragen, die vor allem das Verhältnis linker Intellektueller zur Sowjetunion bzw. zur Kommunistischen Partei betrafen und dann auch zum Bruch mit Sartre führten, wirken heute sperrig. Die philosophischen Schriften, die von der Wahrnehmung, dem Leib oder der Malerei handeln, lassen dagegen auf den ersten Blick keine politische Relevanz vermuten. Zumal in Deutschland, wo die Phänomenologie als wenig politisch galt, glaubte man daher lange, Merleau-Ponty der Kognitionsphilosophie oder der Ästhetik überlassen zu können (vgl. Schnell 2000: 65).

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass eine Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty auch heute fruchtbare Anregungen für die Politische Theorie liefern kann. Dieses Potenzial sehe ich im Leib- und Weltbegriff (1.), in einem Politikverständnis, das den Dualismus von Identität und Differenz hinter sich lassen will (2.) sowie in einer narrativen, transformativen Konzeption des Verhältnisses von Freiheit und Geschichte (3.). Neben Lefort wird Merleau-Ponty dazu insbesondere auch mit Hannah Arendt ins Gespräch gebracht. Eine systematische Rekonstruktion, die dem Autor und seinem Werk in Gänze gerecht würde, kann hier nicht geleistet werden. Es muss bei selektiven Deutungen und Aktualisierungen bleiben. Das heißt auch, am Ende *mit* Merleau-Ponty Gedanken zu finden, die so nicht die seinen waren. Doch was könnte besser zu einem Autor passen, der den Denkprozess selbst als Verflechtung schildert: „In der Erfahrung des Dialogs konstituiert sich zwischen mir und dem Anderen ein gemeinsamer Boden, mein Denken und seines bilden ein einziges Geflecht [...]. Im gegenwärtigen Dialog werde ich von mir selbst befreit“ (Merleau-Ponty 2010: 406).

1. Grundlegungen: Leib, Welt und Wirklichkeit

1.1 Die leibliche Wahrnehmung

Ausgangspunkt von Merleau-Pontys Denken ist die leibliche Wahrnehmung. Direkt nach dem Krieg erscheint sein Hauptwerk, die *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Merleau-Ponty 2010). Ein Vortrag, den er 1946 vor der Französischen Gesellschaft für Philosophie hält, trägt den Titel „Das Primat der Wahrnehmung“, was ihm in der Diskussion den Vorwurf einbringt, „den gewöhnlichen Sinn dessen um[zukehren], was wir Philosophie nennen“ (Merleau-Ponty 2016: 55). In der Tat liegt hier eine Verkehrung vor. Sein Den-

ken will nicht in andere Sphären vordringen als die vorphilosophische Erfahrung: „Es gibt nichts Tieferes als die Erfahrung [...]. Die Philosophie [...] ist kein ‚höherer Standpunkt‘, von dem aus man alle lokalen Ansichten überblicken könnte“ (Merleau-Ponty 2013: 30). Ein solches Denken operiert nicht im „Überflug“ (Merleau-Ponty 2003: 277). Nicht den einsamen Höhen des Denkens (die bei aller Abwendung von der traditionellen Metaphysik auch noch Heidegger in seiner Berghütte zum Ideal hatte) gilt hier das Interesse, sondern der „Mitte“, der „Zwischenwelt“ und dem „Dämmerlicht“ (Merleau-Ponty 2004: 216 und 2008: 242 f.). Immer wieder kommt er bevorzugt auf das Vorläufige, Reversible, Vermittelnde und bloß Wahrscheinliche zurück.

Das ursprüngliche Zwischenphänomen ist der wahrnehmende Leib selbst. Von Natur aus zu uns gehörend, gehört er stets auch der Welt an. Wahrnehmung ist daher nicht so zu verstehen, als würde sie im Geiste des Einzelnen anfangen und enden.² Sie besteht vielmehr in einer Begegnung mit der Welt: „Das Subjekt der Wahrnehmung ist kein absolutes Denken; es fungiert in der Ausführung eines seit unserer Geburt zwischen dem Leib und der Welt, zwischen uns selbst und unserem Leib geschlossenen Paktes. Dieses Subjekt ist gleichsam eine fortwährende Geburt“ (Merleau-Ponty 2003: 103). Die Metapher der Geburt ist hier, anders als bei Hannah Arendt, wo sie zeitbezogen ist und auf die Möglichkeit des Neuen verweist (vgl. Abschnitt 3), ganz wörtlich als ein fortlaufendes Zur-Welt-Kommen mittels des Leibes gemeint. Als leibliche Wesen sind wir immer schon in die Welt versetzt, mit ihr in Kontakt und für sie offen. Der „Leib ist nicht einfach ein Gegenstand unter all den anderen Gegenständen, [...] er ist ein für alle anderen Gegenstände *empfindlicher* Gegenstand, der allen Tönen ihre Resonanz gibt, mit allen Farben mitschwingt und allen Worten durch die Art und Weise, in der er sie aufnimmt, ihre ursprüngliche Bedeutung verleiht“ (Merleau-Ponty 2010: 276, Hervorhebung im Original). Dieses Mitschwingen von Leib und Welt – das aktuell in der Resonanztheorie Hartmut Rosas prominent aufgegriffen wird (vgl. Abschnitt 2.2) – ist weder nur subjektive Tätigkeit noch bloß passives Registrieren von Äußerlichem. Es lässt sich gar nicht in dieser Weise fassen, sondern es ist die spezifische Existenzweise eines Subjekts, das „zur Welt ist“, sich der Welt „hingibt“ (Merleau-Ponty 2010: 7, Fußnote d).

Wahrnehmung ist Teilhabe an einem bestimmten „Stil“ der Welt (Merleau-Ponty 2010: 249 und 378). Ein banales Beispiel dafür ist, dass Farben uns in diese oder jene Stimmung versetzen, wir Rot und Grün etwa als „Konkretionen von Frieden oder Gewalt“ erleben (Merleau-Ponty 2010: 248), oder das deutsche Wort „hart“ in uns „eine Art Starre in Rücken und Hals“ erzeugt (Merleau-Ponty 2010: 275). Ein politisch schon bedeutsameres Beispiel wäre, Charles Taylor und Hubert Dreyfus (2016: 219) folgend, die unmittelbare Assoziation des aufrechten Ganges mit Vorstellungen der Würde. Das ist kein naiver Naturalismus. Zu welchen Anteilen natürliche Dispositionen und/oder Lernprozesse am Werk sind, ist für Merleau-Ponty aber keine vorrangige Frage. Was er Leib nennt, geht nicht im medizinisch naturalisierten Körper auf, so wie auch der Sinn gesprochener Rede sich nicht in der Modulation von Schallwellen erschöpft, ohne jedoch streng davon gelöst zu sein (Wer etwa in Deutschland das Radio einschaltet und eine jener Sendungen hört, in denen evangelische Geistliche ihre Gedanken teilen, erkennt dies bereits nach wenigen Sekunden, lange bevor man den Inhalt erfasst, an der charakteristischen Modulation

2 Die zeitgenössische Frontstellung ist eine doppelte: Erstens gegen einen Empirismus, der Wahrnehmung als Abbild des Äußeren im Inneren versteht, und zweitens gegen einen Idealismus, der die Welt als Produkt des Geistes, als Entäußerung des Inneren, begreift (vgl. dazu Dreyfus / Taylor 2016).

des Sprechens). Leib, das ist der Ort, an dem wir in Kontakt mit einem polymorphen, rohen Sinn stehen, der der Scheidung von Natur und Kultur vorausgeht.³

Die vorwissenschaftliche Wahrnehmung hat es dabei weniger mit isolierbaren Eigenschaften zu tun als mit Feldern und Gestalten. Fasziniert war Merleau-Ponty von der Entdeckung der modernen Malerei, „daß es keine an sich sichtbaren Linien gibt, daß weder der Umriß des Apfels noch die Begrenzung des Ackers oder der Wiese hier oder dort sind, daß sie sich immer diesseits oder jenseits des betrachteten Punktes befinden, immer zwischen oder hinter dem, was man fixiert“ (Merleau-Ponty 2003: 307). Der Blick ‚wandert‘. Ich erfasse eine Gesamtheit von Kontrasten, Vordergründen und Hintergründen, indem ich eine bestimmte Distanz und Haltung einnehme, mich auf sie zu- oder von ihnen wegbewege. Anders gesagt: Wahrnehmung ist immer situiert und daher unweigerlich perspektivisch. Ihr Gegenstand gibt sich als die „endlose Summe einer unbestimmten Reihe von perspektivischen Ansichten, von denen sich jede auf ihn bezieht und keine ihn erschöpft“ (Merleau-Ponty 2016: 33). Perspektivismus bedeutet aber nicht, dass wir in unser subjektives Gesichtsfeld eingeschlossen wären. Die perspektivische Verzerrung verstellt uns nicht die Wirklichkeit, sondern ganz im Gegenteil, nur „um diesen Preis“ ist uns Wirklichkeit überhaupt gegeben (ebd.). Insofern die Wahrnehmung leiblich ist und der Leib nicht nur für uns ist, sondern auch zur Welt gehört, ist jede perspektivische Wahrnehmung immer *auch* schon eine „Bewegung, die uns über die Subjektivität hinausträgt, die uns vor aller Wissenschaft und vor aller Verifikation in einer Welt begründet“ (Merleau-Ponty 2010: 395). Dieser Vorrang der Welt ist in der Formulierung zusammengefasst, dass unsere unterschiedlichen Perspektiven „im Ding selbst sich versammeln“ (Merleau-Ponty 2010: 404) – und nicht etwa verschiedene Ansichten der Dinge in unserem Kopf. Natürlich können wir uns täuschen. Es gibt Trugbilder und Halluzinationen. Aber diese Erfahrung ist uns nur verständlich, weil wir je schon in der Wirklichkeit verankert sind und in allen Akten ein pragmatisches „Ich vertraue der Welt“ voraussetzen (Merleau-Ponty 2010: 345 und 396).

1.2 Gefährdeter Wirklichkeitssinn

Was macht diese Überlegungen politisch relevant? Einige Überlegungen Arendts sind hier hilfreich. Die leibliche Wahrnehmung, so wurde gesagt, ist das ursprüngliche Zwischenphänomen – ein fortlaufendes Zur-Welt-Kommen. Insofern Politik für Arendt die „Sorge um die Welt“ (Arendt 1993: 24) ist, ist hier also eine grundlegende Beziehung zu vermuten.⁴ Um uns um die Welt zu sorgen, müssen wir sie zunächst als etwas wahrnehmen, das uns gleichermaßen gegeben ist. An einer oft zitierten Stelle schreibt Arendt, es sei die Erfahrung, dass andere Menschen „ein Selbes“ aus einer anderen Perspektive sehen, die uns der Wirklichkeit versichert (Arendt 2007b: 72). Doch was ist das für eine Er-

3 Es gibt hier eine Nähe zu Adorno (2003: 227), der das „Hinzutretende“ als „Rudiment einer Phase, in der der Dualismus des Extra- und Intramentalen noch nicht durchaus verfestigt war“ beschreibt. Für Adorno ist das ein verstümmeltes Echo des im Zivilisationsprozess Verdrängten. Für Merleau-Ponty handelt es sich schlicht um den Hintergrund unseres Alltags.

4 Ich übergehe die Problematik, dass für Arendt Welt meist die Gesamtheit der menschlichen Herstellungen und Bezüge meint, bei Merleau-Ponty aber zudem auch die Naturdinge umfasst. Sicherlich hätte dieser Unterschied Implikationen etwa für die Ökologiefraße (mit Bezug auf Arendt vgl. Weißpflug 2019: 245 f.).

fahrung? Was ist das für ein Sehen? In diesem Zusammenhang kommt Arendt immer wieder auf den „sensus communis“ zurück (etwa Arendt 1998: 59 und 2007a: 140). Mit diesem Begriff bezeichnet sie im Anschluss an Thomas von Aquin und Kant eine Art ‚sechsten Sinn‘, der unsere privaten fünf Einzelsinne in einer dauerhaften, gemeinsamen Wirklichkeit verankere. Die genaue Natur dieses Vermögens, das in der deutschen Übersetzung oft doppeldeutig Gemeinsinn heißt, bleibt aber dunkel. Klar ist jedoch: Es kann uns in fataler Weise abhandenkommen. Die totale Herrschaft namentlich „emanzipiert sich [...] von der Wirklichkeit, so wie sie uns in unseren fünf Sinnen gegeben ist“ und behauptet stattdessen eine verborgene, geheime Wirklichkeit, „die wahrzunehmen wir einen sechsten Sinn benötigen. Den sechsten Sinn vermittelt eben die Ideologie“ (Arendt 2006: 964). Diese Erfahrung einer faktischen Substitution durch Ideologie verleiht der Problematik des ‚sechsten Sinnes‘ und der „Welteigenschaft des Wirklichseins“ (Arendt 1998: 60) unmittelbar politische Brisanz.

Nichts anderes als diesen Welt-Sinn erschließen meines Erachtens Merleau-Pontys Beschreibungen der Wahrnehmung als fortgesetztes leibliches Zur-Welt-Kommen genauer.⁵ Der Rückgang auf Merleau-Ponty kann dabei helfen, einige Schwierigkeiten zu umschiffen, in die Arendt sich verstrickt. So deutet sie an einer Stelle an, dass erst „die Gemeinschaft unter Menschen einen Gemeinsinn hervorbringt“ (Arendt 2007a: 143). Letzterer würde also im Kern durch Sozialisation erworben. So wird Arendt wohl auch zumeist rezipiert. Im Spätwerk heißt es jedoch irritierenderweise: „der Gemeinsinn [...] und die Wirklichkeitsempfindung gehören zu unserer biologischen Ausstattung“ (Arendt 1998: 61), sie sollen also umgedreht unserem Inneren entstammen. Beides steht unvermittelt nebeneinander und die Frage, ob „common sense a given faculty or a socio-cultural achievement“ ist, wurde sogar als eines der „most hotly debated issues“ der Arendt-Forschung bezeichnet (Borren 2013: 225 f.). Mit Merleau-Ponty lässt sich dieser Dualismus entschärfen, insofern der Leib beiden Bereichen angehört. Wenn Wahrnehmung leibliche Teilhabe an einem Stil der Welt ist, kann ich meine eigene Gegebenheit gar nicht ohne den Kontakt mit der Wirklichkeit einer Welt verständlich machen. Leibliche Menschen kennen und erfahren sich selbst daher immer schon nur in der Welt: „Nicht ist das Weltbewußtsein gegründet auf das Selbstbewusstsein, sondern beide sind gleichursprünglich“ (Merleau-Ponty 2010: 346). Bernhard Waldenfels hat dieses Argument aufgegriffen und systematisiert. Das Empfinden ist demnach nicht reine Innerlichkeit, sondern auch ein „Mitempfinden“, das Handeln ist ein „Ineinandergreifen von eigenem und fremdem Tun“, das Sprechen „entfaltet sich im Hören und Antworten“ (Waldenfels 2000a: 288 f. und 291). Auch das innere Zwiegespräch mit sich selbst, das „Zwei in Einem“, das Arendt (1998: 179) in erster Linie als Tätigkeit des einsamen Denkens charakterisiert, wäre dann vielmehr Echo dieses allgemeineren Fremdbezugs im Selbstbezug. Dieser Fremdbezug ist kein Verlustgeschäft. Was das Subjekt an Souveränitätstiteln einbüßt, erhält es an Leihgaben von der Welt zurück. Eben diesem Verhältnis der Gleichursprünglichkeit entspringt der Wirklichkeitssinn. Die Stiftung eines Realitätsbezugs nicht durch

5 Arendt selbst berichtet 1972 in einem Brief an Heidegger, sie lese gerade zum ersten Mal ausführlich Merleau-Ponty, den sie „viel besser und interessanter als Sartre“ finde (Arendt / Heidegger 1998: 225). Sie zitiert ihn in ihrem letzten Buch in Zusammenhang mit dem Problem des Wirklichkeitssinns: „Merleau-Pontys Einwand gegen Descartes trifft ins Schwarze: ‚Die Wahrnehmung auf den Gedanken des Wahrnehmens reduzieren ... heißt eine Versicherung gegen den Zweifel abschließen, die mehr kostet als der Verlust, vor dem sie uns bewahren soll: denn es heißt ... zu einer Art der Gewißheit übergehen, die uns das ‚es gibt‘ der Welt nie wiederbringt“ (Arendt 1998: 58); vgl. Merleau-Ponty (2004: 58).

eine innere Natur, sondern durch eine verbürgende Begegnung mit dem Anderen ergreift hier das Subjekt und seinen Leib selbst.⁶

Der Verlust des Wirklichkeitssinns wurzelt dann nicht so sehr in einem falschen Bild der Wirklichkeit oder einer unzutreffenden Wahrnehmung als in spezifischen (Zer-)Störungen dieser Relation der Gleichursprünglichkeit. Zugespitzt ist das der Fall, wo die Welt gegenüber den Menschen sich dem Kontakt entzieht, ihr Stil radikal unkenntlich und unzugänglich wird, wie in den Geschichten Kafkas – die Arendt als Allegorie totaler Herrschaft liest (vgl. Weißpflug 2019: 135). Zerstört wird diese Relation auch, wo der Leib fixiert und von der Möglichkeit abgeschnitten wird, einen eigenen Standpunkt einzunehmen, um den Gestalten der Welt in „sie erkundenden Bewegungen“ (Merleau-Ponty 2010: 345) zu begegnen, so dass sich etwa für den Lagerinsassen die Wahrnehmung in jene Sequenz isolierter, nackter Sinnesdaten auflöst, die sie Merleau-Ponty zufolge normalerweise gerade nicht ist. In beiden Fällen breitet sich ein Gefühl der Unwirklichkeit aus. Merleau-Ponty selbst hat derartige praktische Gefährdungen nicht systematisch beleuchtet. Klar ist aber auch für ihn, dass der Wirklichkeitssinn uns abhandenkommen kann. So schreibt er an einer Stelle, dass „wir zu sehen, zu hören und überhaupt zu empfinden verlernt haben“, weil „unsere Erfahrung verschoben“ ist (Merleau-Ponty 2010: 268).

Heute treibt uns in diesem Zusammenhang eine andere, diffusere Gefahr um. Der Verweis auf die Debatte rund um „Postfaktizität“ (Hendricks / Vestergaard 2017) drängt sich auf. Problematisch dabei ist nicht so sehr eine politisch tendenziöse Wahrnehmung als der langfristige Effekt eines Weltverhältnisses, bei dem alle Seiten andere unliebsame Perspektiven unter den Generalverdacht der Fälschung stellen, gerade so, als wäre der böse Dämon Descartes' in die Politik gefahren. Populisten etwa verbreiten zwar bisweilen auch ‚Fake News‘, in erster Linie aber werfen sie genau dies allen anderen vor. Der naive szientistische Objektivismus etwa von Teilen der „March for Science“-Bewegung spielt dem auf der Gegenseite unfreiwillig in die Hände (vgl. Hähnlein 2017) – insofern es keinen nicht-perspektivischen Zugang zur Wirklichkeit gibt, lässt sich der Vorwurf der Parteilichkeit immer zurückspiegeln, bis er zuletzt das Vertrauen in die Welt selbst ergreift. In der Konsequenz erodiert auch hier das Grundvertrauen, dass es zwar „nicht Wahrheit, wohl aber Wirklichkeit“ gibt (Merleau-Ponty 2010: 396). Anders als in der totalen Herrschaft wird die Beziehung zwischen Selbst und Welt nicht gewaltsam unterbrochen, sondern nur auf merkwürdige Weise verdreht: Aber auch ohne eine der totalitären Situation vergleichbare Ideologisierung scheinen unsere Sinne uns in keiner festen gemeinsamen Realität mehr zu verankern. Zweifellos hat das Phänomen noch andere Facetten und die Rolle des Leibes ist hier weniger klar – wenngleich die kulturkritische These naheliegt, dass eine diffuse Verarmung leiblicher Welterfahrung infolge des Einflusses von Smartphones, Sprachassistenten etc. hier strukturell begünstigend wirkt. In jedem Fall ist frappierend, wie sich in der Folge eben jener Dualismus von Objektivismus und Innerlichkeit, gegen den Merleau-Ponty konzeptionell angeschrieben hat, in der Praxis restituiert. Je nachdem, wie es sich gerade anbietet, wird dieser Dualismus dann nach der einen oder anderen Seite aufgelöst. Je nach Opportunität beansprucht man alternative Fakten, also eine von keiner Erfahrung getrübe subjektive Konstruierbarkeit der Welt, oder denunziert

6 Eine analoge phänomenologische Deutung von Arendts Begriff des Gemeinsinns schlägt auch Borren (2013) vor. Arendt (1998: 42) selbst hält jedoch an vielen Stellen an den Dualismen Geist/Leib und Denken/Welt fest. Vgl. dazu auch Flynn (1984).

die Darstellung der Gegenseite als Fälschung, beruft sich also seinerseits auf eine privilegierte Kenntnis des Objektiven: „Die Philosophie des reinen Objekts und des reinen Subjekts sind gleichermaßen terroristisch“ (Merleau-Ponty 2008: 118). Verloren geht dabei der Sinn dafür, dass die „Welt ein System mit mehreren Eingängen ist“ (Merleau-Ponty 2008: 29).

2. Begegnungen: Die Welt der Anderen

2.1 Von der Wahrnehmung zur Politik

Die Wahrnehmungsproblematik hat also eine politische Hintergrunddimension. Dabei belässt Merleau-Ponty es aber nicht. Vielmehr sieht er eine weitergehende Parallele zwischen der Zwischenstellung des Leibes und jener der Politik. So spricht er von einer „Landschaft der [politischen] Praxis“, in die wir „ebenso“ situiert sind, wie wir es mittels des Leibes im alltäglichen Raum sind (Merleau-Ponty 2008: 241). Der Leib wie die Politik entziehen sich dem Subjekt-Objekt-Dualismus. Die angemessene Beschreibung der politischen Zwischenwelt findet Merleau-Ponty bei niemand geringerem als Machiavelli. Letzter ist für ihn der Vertreter eines wohlverstandenen „Humanismus“, der nicht von abstrakten Prinzipien ausgeht, sondern „dem Umgang der Menschen miteinander und der zwischen ihnen vorgenommenen Konstitution einer gemeinsamen Situation und Geschichte als einem Problem entgegentritt“ (Merleau-Ponty 2013: 330 f.).

Politik hat es demnach mit dem zu tun, was zwischen den Menschen liegt und sie noch da verbindet, wo es trennt. Im „Kampf selbst“ finde Machiavelli „noch etwas anderes als den Widerstreit“, nämlich den anderen Menschen, dessen Meinung und Handeln unabweislich Bestandteil meiner eigenen Situation werden (Merleau-Ponty 2013: 312). Politische Macht ist dann keine bloße Gewalt oder Kraft, die Gehorsam erzeugt. Sie ist abhängig von der Anerkennung und Reaktion, die andere ihr entgegenbringen. Der Ort ihres Erscheinens liegt notwendigerweise außer ihr selbst: „So wie Spiegel, die man im Kreis aufstellt, eine kleine Flamme in eine ganze Zauberwelt verwandeln, so nehmen auch die Handlungen der Macht [...] eine andere Gestalt an, und die Spiegelungen dieser Spiegelungen schaffen einen Anschein, welcher der eigentliche Ort“ ist (Merleau-Ponty 2013: 319). Politische Macht kann ihr eigenes Bild nicht kontrollieren. Hier existieren Ähnlichkeiten zu Arendts nicht-instrumentellem Machtbegriff, der allerdings häufig stärker zivilgesellschaftlich rezipiert wird. Fraglos wäre Merleau-Ponty mit Arendt einverstanden, dass „kein Mensch, wenn er handelt, wirklich weiß, was er tut“ (Arendt 2007b: 297). Aber wir müssen das Risiko tragen. Dazu heißt es an anderer Stelle auch: „Wie Diderot vom Schauspieler auf der Bühne, so behaupten wir von jedem Menschen, der eine Rolle zu spielen bereit ist, daß er ein ‚großartiges Phantom‘ um sich herum trage, in dem er fortan verborgen sei, und daß er für seine Figur verantwortlich sei, auch wenn er darin nicht das erkenne, was er sein wollte“ (Merleau-Ponty 1976: 26).⁷ Der Sinn der Politik bleibt zwischen den Menschen aufgestellt und wird dort fortlaufend transformiert. Die eigentliche Tugend des Fürsten liegt für Machiavelli dieser Lesart zufolge daher nicht

7 Auch bei Arendt finden sich verwandte Metaphern: „Die Bühne des Theaters ahmt in der Tat die Bühne der Welt nach“ (Arendt 2007b: 233).

im Erreichen seiner Ziele um jeden Preis, denn auch seine Pläne können und werden oft scheitern, sondern in der Fähigkeit, mittels einer „Beziehung zum Anderen“ zu regieren (Merleau-Ponty 2013: 321). Diese Beziehung ist nie vollkommen verfügbar. Für ihre Stiftung und Gestaltung trotzdem öffentlich Verantwortung zu übernehmen – das ist eben Politik. Aber jeder Versuch, diese Zwischenwelt entweder auf den Willen und die guten Absichten der Einzelnen oder auf ein objektives Fundament zu reduzieren, tut ihrem Eigensinn Gewalt an.

Das eigensinnige Politikverständnis, das in den Anmerkungen zu Machiavelli greifbar wird, erklärt in gewisser Weise die teils apologetische Position, die Merleau-Ponty in seiner politisch fragwürdigsten Schrift, nämlich *Humanismus und Terror* aus dem Jahr 1947, gegenüber der Sowjetunion glauben zu müssen. Er nennt durchaus etliche problematische Züge der sowjetischen Entwicklung beim Namen. Trotzdem verweigert er auf irritierende Weise ein klares Urteil. Offenkundig dachte er, so das Politische, das notwendigerweise „unrein“ ist (Merleau-Ponty 1976: 26), insofern dabei die undurchsichtige Beziehung zum Anderen im Spiel ist, gegen äußerliche Letztbegründungen zu verteidigen. Gegen die doppelten Standards eines abstrakten Liberalismus soll, bei allen empirischen Fehlentwicklungen, der Eigensinn und die Offenheit des – hier: kommunistischen – Handelns seine Chance erhalten. Nur so erschließt sich der seltsame Schluss des Buches, der die „Erfahrung des Anderen [...] inmitten der Diskussion selbst“ anmahnt (Merleau-Ponty 1976: 237). Merleau-Ponty glaubte, inmitten des beginnenden Kalten Krieges für diese Diskussion einen Ort offenhalten zu müssen. Wenige Jahre später revidierte er seine Einschätzung. Äquidistanz hält er nun nicht mehr für möglich. Der liberale Parlamentarismus selbst garantiere vielmehr als „einzig bekannte Einrichtung“ erst die gewünschte freie Diskussion und Erfahrung, indem nur hier jede Aktion sich „dem Urteil einer Opposition“ stellen muss (Merleau-Ponty 2008: 273). Die Entfaltung des Eigensinns des politischen Zwischenbereichs ist also nicht voraussetzungslos. Der Marxismus kann diese Voraussetzungen aber weder bieten noch überhaupt angemessen denken.⁸

Der Parallelismus zwischen der Zwischenstellung des Leibes und jener der Politik ist bei Merleau-Ponty aber mehr als nur eine äußerliche Analogie. Seine Theorie der Wahrnehmung selbst enthält bereits eine Art Modell einer politischen Theorie (ähnlich Revault d'Allonnes 2001: 73). Explizit heißt es, dass wir die intersubjektive „Kommunikation“ mit dem „Anderen“ in derselben Weise begreifen sollten, „wie wir [es] schon bezüglich der individuellen Wahrnehmung gelernt“ haben – nämlich dergestalt, dass unsere „perspektivischen Ansichten [...] sich ineinander schieben und im Ding selbst versammeln“ (Merleau-Ponty 2010: 404). Die Sammlung pluraler Perspektiven im weltlichen Zwischenraum: Das ist nicht nur der kognitive Hintergrund von Politik, sondern überhaupt eine zentrale Aufgabe politischer Ordnung und Öffentlichkeit. Diese innere Verbindung betont auch Claude Lefort, wenn er in gleichsam pragmatistischer Umkehrung der traditionellen philosophischen Hierarchie mit Verweis auf Merleau-Ponty hervorhebt, wie viel bereits „die Philosophie der demokratischen Erfahrung verdankt“ (Lefort 1990: 297). Die Notwendigkeit, verschiedene Perspektiven auf die Welt mit einer gemeinsamen Verantwortung und Teilhabe an dieser Welt zu verbinden, unterscheidet Politik deutlich von an-

8 Von da an plädierte Merleau-Ponty (2013: 453) für einen linken Reformismus, ohne seinen Frieden mit dem Kapitalismus zu machen. Wie reformistisch er war, ist in Frankreich umstritten: Während Corcuff (2009a; 2009b) ihn gegen die staatstragende Linke für eine radikale Politik beansprucht, insistiert der Philosoph und frühere Bildungsminister Peillon (2009) auf den republikanischen Momenten.

deren Bereichen wie etwa der Wirtschaft, deren formaler Tauschzusammenhang mit der „Komödie eines Solipsismus zu vielen“ (Merleau-Ponty 2010: 411) ohne weiteres zurechtkommt.

Was gewinnt man, wenn man die Phänomenologie der Wahrnehmung als Modell einer Politischen Theorie liest? Zunächst: Eine mittlere Argumentationsebene, bei der es nicht wie bei Platon oder neueren Epistokraten (Brennan 2016) um eine qualitativ bessere Wahrnehmung geht, sondern um eine „Verkettung von Perspektiven“ (Merleau-Ponty 2010: 385), darum dass „meine Erfahrungen von der Welt sich der einzigen Welt selbst“ einfügen und dabei immer schon den leeren Platz *anderer* möglicher Erfahrungen und Standpunkte vorzeichnen (Merleau-Ponty 2010: 380). So wie mein Blick auf die Vorderseite der Hügelkette auch die Ansicht der Rückseite unmittelbar da sein lässt, wenn auch als aktuell nicht eingenommene Sicht, so verweist auch im Politischen das jeweils für mich Sichtbare – die Arbeiterklasse, die Revolution, das parlamentarische Schauspiel – stillschweigend auf alle anderen Standpunkte, von denen her man es sehen kann. Zu Recht sieht Philippe Corcuff (2009a), über die politische Aktualität Merleau-Pontys für die Linke nachdenkend, in Abgrenzung zum Linkspopulismus hier eine wichtige Lektion in Sachen Pluralismus. Eine mittlere Ebene, das meint spiegelbildlich aber auch: Zwar kann keine einzelne Perspektive einen übergeordneten Stellenwert beanspruchen, aber das ironische Spiel konkurrierender Vokabulare ist trotzdem nicht alles, was bleibt – wie es etwa Richard Rorty suggeriert, der meint: „Antwort auf eine Neubeschreibung kann nur eine neue Neubeschreibung der Neubeschreibung sein“ (Rorty 1992: 138). Dem wäre mit Merleau-Ponty zu entgegnen, dass unsere Beziehungen nicht im „Zusammentreffen zweier Für-Sich, sondern in der gegenseitigen Verzahnung zweier Erfahrungen bestehen, die ohne jemals zur Deckung zu kommen, doch von einer einzigen Welt abhängig sind“ (Merleau-Ponty 2008: 242). Politik ist dezidiert intersubjektiv. Aber sie löst sich nicht konstruktivistisch auf, falls damit gemeint ist, dass die Welt mehr oder weniger willkürlich *in* den Köpfen der Subjekte konstituiert wird. Erfahrungen und Urteile bleiben plural und perspektivisch, aber sie sind nicht beliebig, sondern stehen in Kontakt mit der gemeinsamen Wirklichkeit, die erfahren und beurteilt wird. Hubert Dreyfus und Charles Taylor verdeutlichen dies im Anschluss an Merleau-Ponty am Beispiel des Frauenwahlrechts: Die früher völlig selbstverständliche Ansicht, Frauen seien von Natur aus nicht für die Politik geeignet, wurde durch die Erfahrung derart widerlegt, dass diese Sichtweise heute keine mehr ist, die man noch einnehmen kann, ohne die Wirklichkeit selbst in Frage zu stellen (vgl. Dreyfus / Taylor 2016: 301). Trotzdem ist die Vielfalt der verbleibenden möglichen Perspektiven auf Politik wie auf Geschlecht damit in keiner Weise vereinheitlicht.

Eine mittlere Ebene, das ist, wie Bernhard Waldenfels die Intention Merleau-Pontys in Abgrenzung zu Habermas zusammenfasst, nichts weniger als der Versuch, „eine Universalität zu denken ohne Universalisierung, ohne den Druck zu einem Allgemeinen hin“ (Waldenfels 2000a: 107). Der Absicht nach kommt dies dem nahe, was Arendt ihrerseits der Einbildungskraft einzuschreiben versucht. Da sie sich dabei an Kant und seinen Begriff der ‚erweiterten Denkungsart‘ hält, scheint Arendt hier aber eher ein subjektives Geistesvermögen vorzuschweben. In einer erstaunlich verwandten Überlegung hat zwar auch Merleau-Ponty ähnliches bereits 1945 angedeutet: Plausibel wäre Kant dann, wenn „die verborgene Kunst der Einbildungskraft [...] nicht nur das ästhetische Urteil, sondern [...] ebenso die Einheit zwischen Bewusstsein und Bewusstsein im Plural“ begründen könnte (Merleau-Ponty 2010: 14 f.). Diesen Weg verfolgt er aber dann nicht weiter. Die

Universalität hat ihre Wurzeln bei ihm letztlich weniger in einem subjektiven Vermögen, im Geiste den eigenen Standpunkt zu transzendieren (wie bei Kant und partiell bei Arendt), als darin, dass die Welt selbst, durch die Partikularismen ihrer Eingänge und Öffnungen hindurch, für uns bereits ein Gefüge an symbolischen Verweisen und untergründigen Verbindungen vorzeichnet. Damit sind wir im Herzen seines Verständnisses von Intersubjektivität und Politik angelangt.

2.2 Jenseits von Assoziation und Dissoziation

In den bisherigen Überlegungen wird bereits der inhaltliche Einfluss Merleau-Pontys auf Claude Lefort deutlich. Der Gedanke, dass es im relationalen Zwischenreich menschlicher Angelegenheiten keinen privilegierten Ort der Macht gibt, von dem aus sich alles überblicken und ordnen lässt, wird von Lefort genauso aufgegriffen wie die reformistische Wende zu einem „neuen Liberalismus“ (Merleau-Ponty 2008: 272). Lefort vertieft, was Merleau-Ponty nur andeutet, nämlich dass die Gesellschaft sich in der Demokratie eine Form gibt, in der gerade die Unbestimmtheit institutionalisiert wird. Allerdings gibt Lefort dieser Idee eine eigene Wendung. Er insistiert, dass es auch in der Demokratie eine Quasi-Repräsentation des Ganzen gibt, einen virtuellen Fixpunkt, wenngleich dieser faktisch nicht einnehmbar ist, die Repräsentation nie ganz gelingt. Bereits Leforts eigene Machiavelli-Interpretation unterstreicht dieses Moment, wenn es heißt, der Name des Fürsten stiftet zugleich eine Ordnung und es sei Aufgabe des Imaginären, „de donner son identité à ce qui de soi n'en a pas“ (Lefort 1986: 424). Er beschreibt damit eine Dialektik von Identität und Differenz, von Einheit und Konflikt. Mit Marchart (2010: 35) lassen sich die zwei Pole dieser Dialektik auch als die „assoziative“ und „dissoziative“ Dimension des Politischen bezeichnen.

Diese Figur einer „absent fullness“ und eines „impossible object“ (Laclau 1996: 55 ff.) wird in der Hegemonietheorie später dann noch stärker ins Zentrum gerückt. Kritiker werfen aber auch schon Lefort vor, im Unterschied zu Merleau-Ponty könne es so immer nur ein Scheitern von Identität geben, nie jedoch eine tatsächliche Anerkennung von Pluralität – „this is competition, not interaction or intersubjectivity“ (Mazzocchi 2013: 40; ähnlich Gerçek 2017). Womöglich lässt sich vertreten, dass eine solche Perspektive oft realistischer ist. Das mag hier dahingestellt bleiben. Merleau-Pontys Argumentation ist aber in der Tat anders gelagert. Ihm ging es darum, eine Art der Bezogenheit auf Andere zu denken, die im Grunde quer zum Dualismus von Assoziation und Dissoziation liegt und vielleicht eher mit dem von Hartmut Rosa in die Diskussion gebrachten Begriff der Resonanz zu charakterisieren wäre. Jedenfalls trifft auf Merleau-Pontys Konzeption auch zu, was Rosa über seine eigene sagt: „In der Betonung des Widerspruchs, der Viszeralität und der Vielfalt der Stimmen neigt sie der dissoziativen Auffassung zu, in der Vorstellung des Zusammenklangs und der berührenden Antwortbeziehung inkludiert sie jedoch die assoziative, republikanische Vision des gemeinsamen Handelns“ (Rosa 2018a: 370).

Bis in die Begrifflichkeit hinein findet sich eine solche Sichtweise bei Merleau-Ponty wiederholt angedeutet.⁹ So schreibt er: „Bereits in der Dichte des wahrnehmbaren histori-

9 Merleau-Ponty wird von Rosa auch ausführlich rezipiert. In seinem jüngsten Buch bezeichnet Rosa (2018b: 11) den merleau-pontyschen Begriff des Zur-Welt-Seins explizit als seinen „Ausgangspunkt“.

schen Gewebes spürt [das Bewusstsein] die Bewegung anderer Präsenzen, wie beim Tunnelbau eine Gruppe die Arbeit einer anderen auf sie zukommenden Gruppe vernimmt“ (Merleau-Ponty 2008: 242). Was hier vernommen wird, ist nichts anderes als eben eine Resonanz, eine Vibration des uns verbindenden Bodens, die uns das Handeln des Anderen vernehmen lässt, uns auf ihn einstellt, noch bevor er direkt in unser Blickfeld tritt. Worin besteht dieser Resonanzboden? In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* wird er mit der Erinnerung an eine dem Kampf zwischen Herr und Knecht vorausgehende Zeit der „friedlichen Koexistenz in der Welt des Kindes“ assoziiert (Merleau-Ponty 2010: 406 f.). Im Spätwerk kreisen analoge Überlegungen um den kryptischen Begriff des „Fleisches“, der ein allgemeines „wechselseitiges Eingelassensein und Verflochtensein des einen ins andere“ zu beschreiben sucht (Merleau-Ponty 2004: 182).¹⁰ Soweit es die Politik betrifft, hält man sich meines Erachtens am besten an die Auseinandersetzung mit Sartre. Die Frage eines politischen Resonanzbodens ist nämlich der Dreh- und Angelpunkt des Disputs zwischen beiden Autoren. Auch die zitierte Metapher des Tunnelbaus taucht im Kontext einer Kritik an Sartres Politikverständnis auf. Der vibrierende Boden, um den es dabei geht, ist die eigensinnige geschichtlich-politische Zwischenwelt, in der jeder Ort, den wir einnehmen können, stillschweigend auf die Existenz anderer Orte hinweist, an denen andere Menschen anzutreffen sind. Die Kritik an Sartre lautet, dass er für ein solches Milieu einer „constellative intersubjectivity“ (Mazzocchi 2013: 40) keinen Platz und keinen Begriff hat. Das Subjekt entwirft nach Sartre fortlaufend unmittelbar sich selbst und damit seine Welt – „Freiheit, die sich als völlig sie selbst entdeckt und deren Sein auf eben dieser Entdeckung beruht“ (Sartre 2014: 955). Aber *zwischen* den Subjekten ist damit keine Welt mehr. Das Verhältnis zum Anderen oszilliert stattdessen zwischen radikaler Negation oder Affirmation je subjektiver Entwürfe. Das Ergebnis ist eine konstante existenzielle Anspannung.

Die Möglichkeit von Politik im Sinne eines Zusammentreffens „im Handeln, im Relativen und Wahrscheinlichen“ (Merleau-Ponty 2008: 247) wird damit verstellt. Die „Wahl, die Freiheit, das Vorhaben“ mutieren stattdessen zu „Eroberungen und Gewalt, wenn sie zur Sache aller werden“ (Merleau-Ponty 2008: 241). Politisches Handeln erfordert für Merleau-Ponty hingegen, sich in den gemeinsamen Resonanzboden menschlicher Beziehungen, Erzählungen und Unternehmungen zurückzusetzen, um den Anderen als „Begleiter“ wahrnehmen zu können (Merleau-Ponty 2008: 247). Eine starke Interpretation könnte hier mit Taylor (1992) darauf hinauslaufen, dass wir uns durch wertvolle Beziehungen selbst definieren, so dass Freiheit untrennbar von der Pflege dieser Bindungen wird. Aber das wäre vielleicht schon wieder zu einseitig gedacht (Schnell 2000: 78 f.). Eher geht es um die Möglichkeit von zeitweiligen Begegnungen. Ein Begleiter muss kein Freund sein, er muss nicht dasselbe Ziel haben oder dieselbe Auffassung vom Sinn und Zweck des Weges. Wir müssen ihn auf diesem Weg nur antreffen und ansprechen können – oder bereit sein, uns ansprechen zu lassen. Die Rede ist von einer Praxis, die „ebensoweit von der Einsamkeit wie von der Folgsamkeit entfernt“ ist (Merleau-Ponty 2013: 323). An anderer Stelle heißt es bei Merleau-Ponty selbst, dass „lebendige Macht“ sich durch gelungene „Begegnungen“ auszeichne (Merleau-Ponty 2013: 516; vgl. Revault d’Allonnes 2001: 114). Damit kommt auch hier der Leib wieder ins Spiel. Nicht nur in dem handfesten Sinn, dass etwa bei Versammlungen konkrete Körper aufeinandertreffen und durch ihre Präsenz etwas fordern, wie Judith Butler (2018) meint. Vielmehr hat bereits das Reden und Hören, das Sehen und Gesehen-

10 Es gibt vereinzelte Versuche, den Begriff des „Fleisches“ zu einer allgemeinen politischen Ontologie zu entwickeln (etwa Gerçek 2017; Plot 2012).

Werden, das jede Politik charakterisiert, eine subtile leibliche Dimension. Mit Bernhard Waldenfels (2000b) lässt sich in diesem Kontext neben der Intentionalität die „Responsivität des Leibes“ als weitere Grundhaltung ausmachen. Im passiv-aktiven Ausschau-Halten oder Horchen-Auf kommen wir der unbestimmten Möglichkeit einer Begegnung demnach immer schon entgegen. Ähnlich sprechen auch Dreyfus und Taylor mit Merleau-Ponty davon, dass der Leib „von Anfang an darauf eingestellt [ist], auf dialogische Rhythmen [...] einzugehen“ (Dreyfus / Taylor 2016: 221).

Man mag einwenden, damit würde das Problem des Anderen von vornherein entschärft. Emmanuel Levinas etwa kritisiert, Merleau-Ponty setze die „Konstitution der Intersubjektivität“ voraus, statt von „einer radikalen Trennung“ auszugehen, die der Frage der „ethischen Verantwortung“ doch erst ihre Bedeutung verleihe (Levinas 1986: 51 ff.). In der Tat liegt hier ein Dissens vor: Totale Verantwortung als Folge radikaler Alterität, das war schon im Disput mit Sartre das, wogegen Merleau-Ponty anscrieb. Soll Politik möglich bleiben, so muss in seinen Augen das Subjekt vielmehr davon entlastet werden, sich einsam „für alles vor allem und angesichts aller Situationen verantwortlich zu fühlen“ (Merleau-Ponty 2008: 242 f.). In dieser Hinsicht wäre Levinas, der den Sprung über die Kluft der Alterität seinerseits zuletzt auf einen Grund „außerhalb der Welt“ (Levinas 1986: 54) zurückführt, im Kern ein ethisch umgestülpter Sartre.

Merleau-Pontys Konzeption des Anderen ist demgegenüber, wie Jack Reynolds (2002) zeigt, komplexer. Zum einen bin ich mir selbst immer schon fremd, da ich mich nur in der Welt und im Fremdbezug kenne. Damit steht zugleich aber auch der Andere mir nicht ganz unvermittelt als Rätsel und Überforderung gegenüber. Es gibt eine „seltsame Nähe“ (Merleau-Ponty 2013: 20). Wohl bleibt die Differenz unaufhebbar. Aber es gibt etwas Drittes, eine Chance, die Differenz auf einen weltlichen Hintergrund einzuzichnen und so in eine Beziehung einzutreten, die, wenngleich indirekt, beide Seiten zuletzt nicht unverändert lässt. In diesem Sinne bezeichnet Merleau-Ponty Politik auch als „Ziehen einer Linie im Dämmerlicht der historischen Symbolik“, also als neuartige Verknüpfung von Hintergründen und Bezugsweisen (Merleau-Ponty 2008: 243). Ein Beispiel wäre hier vielleicht die allmähliche Umarbeitung des historischen Sinns des ‚Bürger-Seins‘ weg von einem zu verteilenden Privileg hin zu einem zu beanspruchenden Recht (greifbar etwa in der Entscheidung des BVerfG vom Januar 2019 zum Wahlrecht betreuter Personen), das nach und nach auch unsere sonstigen Beziehungen mit Anderen, etwa in Pflegeeinrichtungen, in neues Licht taucht. Verantwortlichkeit gegenüber den Anderen bedeutet dann, solche transformativen Begegnungen anzubahnen und zu ergreifen (vgl. Reynolds 2002: 74). Sie wäre damit nicht nur ethischer, sondern politischer Natur.

3. Freiheit und Geschichte

Vorhin wurde Merleau-Ponty in die Nähe der Resonanztheorie gerückt. Welchen Stellenwert hat dann das Historische? Hat Resonanz es nicht eher mit gegenwärtigen Ereignissen als mit Vergangenheit zu tun? Nein: Auch Hartmut Rosa sieht die Geschichte als eine von mehreren Resonanzachsen und grenzt sich damit explizit ab von einer exklusiven Konzentration auf „Momente radikaler Präsenz“ (Rosa 2018a: 506). Er spricht davon, dass wir uns an Orten wie den Gedenkstätten für die Opfer des Nationalsozialismus von der Geschichte verpflichtet fühlen, aber auch von biographischen Begegnungen mit der eigenen Lebensgeschichte (vgl. Rosa 2018a: 503 und 506). Merleau-Ponty würde dem

kaum widersprechen. Ihm geht es aber immer auch darum, wie wir uns zugleich in die Erzählung einschalten, also um das Verhältnis von Geschichte und Freiheit.

Wiederum kann der Vergleich mit Arendt und Sartre helfen. Für Sartre ist die Geschichte nur bloßer Effekt einer in der Gegenwart getroffenen Wahl: „Nicht nur über ihren Inhalt und die Ordnung dieses Inhalts entscheidet meine freie Wahl, sondern auch über den Anschluß meiner Vergangenheit an meine Aktualität“ (Sartre 2014: 869). Es geht dabei (so kritisiert Merleau-Ponty) fortwährend nur darum, die mit dem fremdbestimmten Ursprung der „Geburt verbundene Bloßstellung zu tilgen, [...] mich und auch die Geschichte neu zu beginnen“ (Merleau-Ponty 2008: 234). Hannah Arendt hat ein positiveres Verständnis der Geburt, aber auch ihr geht es vor allem um die Chance, eine Geschichte neu zu beginnen: „Weil jeder Mensch auf Grund seines Geborenses ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen“ (Arendt 2007b: 215; Hervorhebung im Original). Während für Sartre die Geschichte am Ende „nur auf mich und meine Entwürfe“ (Sartre 2014: 954 f.) verweist, geht Arendt jedoch von den Menschen in der Mehrzahl aus. Neuanfang bedeutet dann nicht, stets eine ganze Welt neu zu entwerfen. Das „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ geht vielmehr „allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus, so daß sowohl die Enthüllung des Neuankömmlings durch das Sprechen wie der Neuanfang, den das Handeln setzt, wie Fäden sind, die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden [...] auf einmalige Weise affizieren“ (Arendt 2007b: 226). Die Geschichten, die so entstehen und die für Arendt das einzig dauerhafte Resultat des Handelns darstellen, sind auf keine individuelle Autorenschaft zurückführbar (Arendt 2007b: 227).

In der Stoßrichtung würde Merleau-Ponty mitgehen. Gegen Sartre wendet auch er ein: „Meine Gedanken und der Sinn, den ich meinem Leben gebe, stecken immer schon in einer Überfülle von Bedeutungen, die mich bereits in eine bestimmte Position zu den Anderen und den Ereignissen gebracht haben“ (Merleau-Ponty 2008: 238). Der Sinn meines Handelns erwächst daher „nicht durch Verordnung“, sondern indem ich eine „Geschichte“ erzähle (Merleau-Ponty 2008: 239). Diese Erzählungen sind wie bei Arendt nicht (restlos) die meinen. Vielmehr „ahnt und erscheint“ das Subjekt sich selbst erst in ihnen (Merleau-Ponty 2008: 241). Es findet sich sogar eine Stelle, in der Merleau-Ponty in beinahe arendtscher Diktion die Geburt mit dem Beginn einer neuen Geschichte in der Welt assoziiert: „In dem Hause, in dem ein Kind geboren ist, ändern alle Gegenstände ihren Sinn, sie bereiten sich auf seinen noch unbestimmten Umgang mit ihnen vor, jemand anders, einer mehr ist da, eine neue [...] Geschichte ist gestiftet“ (Merleau-Ponty 2010: 463). Hier deutet sich bei genauer Lektüre aber zugleich ein Unterschied an. Für Arendt geht es nämlich vor allem darum, diesen ‚Jemand‘ auf die Bühne treten zu lassen. Die Erzählung bleibt der Freiheit nachgeordnet. Sie dient dazu, der Flüchtigkeit des Handelns, das sonst spurlos vergehen würde, abzuhelfen. Sie ist wesentlich Zeugenschaft des Handelns, „mnemonic retention of a glory that finds its dignity in itself“ (Roman 1989: 406). Geschichten gibt es demnach, weil es *zuerst* Anfänge gibt, die die Welt verändern, weil es ist, „als würde in jedem Menschen noch einmal der Schöpfungsakt Gottes wiederholt“ (Arendt 2007b: 217). In diesem Punkt ist Arendt dann doch nicht gar so weit von Sartre entfernt, der das ganze Leben als Selbstschöpfung begreift.¹¹

11 Der Unterschied ist, dass für Sartre der Mensch selbst den Schöpfungsakt wiederholt, während für Arendt der Schöpfungsakt im Menschen wiederholt wird.

Bei Merleau-Ponty ist das Verhältnis ambivalenter. Seine Bemerkungen lassen ebenfalls den viel stärkeren Schluss zu, dass Anfänge immer schon nur als Teil von Geschichte(n) möglich sind. Bereits in der zitierten Passage über die Geburt ist es, als würden die Dinge selbst die zukünftigen Taten des Neuankömmlings vorbereiten. Es gibt demnach nicht nur verschiedene Geschichten, mit denen wir im Nachhinein das freie Handeln deuten oder erinnern, sondern einen rohen, fragmentarischen Sinn *in* der Geschichte, den das Handeln beansprucht: „Wohl geben wir der Geschichte einen Sinn, doch nicht, ohne daß sie ihn uns nahelegte“ (Merleau-Ponty 2010: 510). Es hat daher „keine perspektivische Ansicht der Vergangenheit jemals ein Recht der Willkür“ (Merleau-Ponty 2010: 511). Unsere Erzählungen stiften den Sinn nicht so sehr, als dass sie ihn in bestimmter Weise zur Sprache bringen und „in einem präzisen Sprechen das konfuse Reden der Welt vollenden“ (Merleau-Ponty 2000: 255). Zugespitzt, aber im Kern zutreffend notiert Roman die Differenz zur arendtschen Emphase des Anfangs: „for Arendt, action is above all commencement, inauguration; while for Merleau-Ponty it is, rather, the completion, prolongation and recovery [reprise] of a meaning sketched out elsewhere“ (Roman 1989: 408).

Merleau-Pontys Denken widersetzt sich damit auch der in bestimmten Strömungen der Politischen Theorie wirkmächtigen Vorstellung eines radikalen, seinen Horizont erst inaugurierenden Ereignisses. Bei Walter Benjamin, der in seinen geschichtsphilosophischen Thesen der Idee eines Ausbruchs aus der Geschichte einst seine einflussreichste Fassung verlieh, war dieses Ereignis noch synonym mit der Revolution. In einer wenig geglückten Metapher schrieb er über den Revolutionär: „Er überläßt es andern, bei der Hure ›Es war einmal‹ im Bordell des Historismus sich auszugeben. Er bleibt seiner Kräfte Herr: Manns genug, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen“ (Benjamin 1977: 260). Heute begegnen uns verwandte Motive etwa bei Alain Badiou, der ein revolutionäres „Wahrheitsereignis“ ersehnt, das als „absolute Singularität“ das Kontinuum der bestehenden Meinungen aufsprengen soll (Badiou 2003: 37; vgl. Hetzel 2019). Aber auch einige radikaldemokratischen Theorien, die sich von der Idee einer großen revolutionären Umwälzung mit guten Gründen verabschiedet haben, beschreiben Politik konzeptionell gerne als aufblitzendes Ereignis, das „gleichsam von *außen*, aus dem *Nirgendwo*“ kommt (Marchart 2005: 65, Hervorhebung im Original).¹²

Hier deutet Merleau-Ponty einen anderen Weg an, indem er betont, dass Freiheit stets in der Geschichte an- und nachklingt. Die Freiheit „zerstört nicht unsere Situation, sondern greift in sie selber ein: unsere Situation ist, solange wir leben, eine offene, was zugleich besagt, daß sie privilegierte Weisen ihrer Auflösung fordert, von sich aus dabei aber ohnmächtig ist, eine solche herbeizuführen“ (Merleau-Ponty 2010: 502). Auch der Anfang steht also nie für sich alleine. Einerseits wurde er durch diese oder jene Erzählung oder frühere Situation bewusst oder unbewusst vorbereitet. Zugleich wird etwas zum Anfang im Wortsinne erst, wenn jemand es in der Zukunft aufgreifen kann. Das fällt beispielsweise für die Oktoberrevolution heute zunehmend schwer, weshalb sie für uns auch in ihrer Anfangsqualität verblasst, auch und gerade im Vergleich etwa zur amerikanischen Revolution. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eröffnen so, ohne zusammenzufallen,

12 Die radikaldemokratische Pointe ist bekanntlich, dass dieses Außen allem Bestehenden dann in paradoxer Weise zugrunde liegen soll. Auf diese Weise lässt sich ein konzeptionell revolutionärer Politikbegriff mit einem reformistischen Realismus verbinden. Ganz ähnlich schrieb übrigens schon Sartre (2014: 79), das Nichts stecke im Sein „wie ein Wurm“.

gemeinsam ein Feld und sind in jedem Handeln immer schon verwoben (vgl. Busk 2018). Dieses Gewebe ist allerdings lückenhaft, plural und gelegentlich auch instabil. Merleau-Ponty geht nicht so weit wie Gadamer, dessen Hermeneutik dezidiert nicht „als eine Handlung der Subjektivität zu denken [ist], sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen“ (Gadamer 2010: 295). Für Merleau-Ponty handelt es sich immer *auch* um ein aktives Antwortgeschehen. Denn es gibt stets mehr als eine Geschichte und mehrere abweichende Zugänge zu ihrem Sinn. Die Geschichte ähnelt, wie es mit Bezug auf Max Weber heißt, eher einem unaufmerksamen Gesprächspartner, der Bedeutungen nur umreißt, gerne mal den Faden verliert und ständig „die Debatte abschweifen“ lässt (Merleau-Ponty 2008: 32; die Nähe zu Weber betont Plot 2012). Es geht also auch keineswegs darum, dass Politiker dem ‚Ruf der Geschichte‘ folgen oder den ‚Mantel der Geschichte‘ ergreifen. Die Geschichte erteilt keine Rufe, sondern macht im Vorbeigehen zweideutige Angebote, auf die wir antworten können. Politik und Handeln bestehen nicht zuletzt darin, solche Antworten zu formulieren und öffentlich zu erproben, kurz: in einer responsiven Arbeit an der gemeinsamen Erzählung. Gegenwärtig besteht beispielsweise eine große Herausforderung darin, das in die Krise geratene Narrativ bürgerschaftlicher Gleichheit in einer Weise fortzuführen, die die Pluralität und die individualisierten Glücksversprechen liberaler Gesellschaften in sich aufnimmt (Rosanvallon 2013).¹³ Der umfassende Gleichheitsbegriff der frühen amerikanischen Bürgerrechtsbewegung wäre hier ein denkbarer historischer Resonanz- und Anknüpfungspunkt. Wie auch immer man es mit dieser konkreten Frage hält: Resonanz im Dämmerlicht der historischen Symbolik, das würde dann bedeuten, im antwortenden Handeln eine von mehreren möglichen – aber nie willkürlichen – Zugangsweisen zum historischen Sinn zu finden, sich von ihm engagieren zu lassen auf eine Weise, die es ermöglicht, produktiv auf die gemeinsame gesellschaftliche und politische Erzählung zurückzuwirken. Freiheit zeigt sich dann nicht im radikalen Anfang aus dem Nirgendwo, aber auch nicht wie bei Gadamer (2010: 286) in der Tradition selbst, sondern „in einer Art von gleitendem Übergang“ (Merleau-Ponty 2010: 511).

4. Nicht Revolte, sondern virtù ohne Resignation

Die vorangegangenen Überlegungen waren der notwendig selektive Versuch, Merleau-Ponty für die Politische Theorie zu erschließen. Ich habe eine Lesart vorgeschlagen, die sich an vielen Stellen mit Autorinnen wie Arendt oder Rosa berührt und bei Merleau-Ponty drei Grundmotive eines realistischen, pluralistischen Republikanismus entdeckt, der Differenz weder leugnet noch überhöht, sondern darauf abzielt, transformative Begegnungen zu multiplizieren. Erstens eröffnet die Beschreibung der Wahrnehmung als leibliches Zur-Welt-Kommen eine fruchtbare Weise, die jede Politik bedingende gemeinsame Gegebenheit der Welt mitsamt ihren Gefährdungen zu fassen. Zweitens entspricht dieser Zwischenstellung des Leibes konzeptionell eine Zwischenstellung der Politik: Die Suche nach einem spezifischen Milieu, in dem wir den Anderen als Begleiter wahrneh-

13 Zugleich kann diese Vermittlung zwischen Singularität und Gleichheit überhaupt nur narrativ geleistet werden, indem anhand bestimmter Erfahrungen und Interaktionen eine Geschichte darüber erzählt wird, wie und warum Anerkennung individueller Differenz auch ein Element egalitärer Beziehungen ist. Wird diese narrative Arbeit nicht unternommen, gelangt man allenfalls zu einer formalen Äquivalenz in der Abgrenzung gegenüber Dritten.

men, ohne über ihn zu verfügen, deutet dabei eine Figur jenseits des Dualismus von Einheit und Kampf an, die in der Resonanztheorie Hartmut Rosas heute aufgegriffen wird. Drittens skizziert Merleau-Ponty für das Verhältnis von Freiheit und Geschichte ebenfalls einen vermittelnden, dritten Standpunkt, der ein narrativ eingebettetes, responsiv-transformatives Handeln denken will, ohne mit Benjamin das Ereignis, das die Zeit zum Stillstand bringt, zu romantisieren, aber auch ohne mit Gadamer die Geltung und Kontinuität der Überlieferung überzubetonen.

Das wird nicht jeden überzeugen. Anhänger der Frankfurter Schule werden Dialektik und Gesellschaftstheorie vermissen und sich kaum davon beeindruckt lassen, dass Merleau-Ponty seinen Marx gut kannte, aber eben nicht überzeugt war, dass „der Solipsismus als philosophische Doktrin [...] Folgeerscheinung des Privateigentums“ sein soll (Merleau-Ponty 2010: 205). Von Adorno war Merleau-Ponty dem Vernehmen nach „[s]chokiert“.¹⁴ Kantianern geht seine Betonung der Leiblichkeit zu weit, während Anhänger von Foucault oder Butler bemängeln werden, dass er den Leib nicht konsequent in die Analyse der Macht einbezieht. Kritik ist, mit guten Gründen, aus allen Richtungen möglich – auch weil Merleau-Ponty (2004: 334) stets versucht, „auf beiden Seiten“ zu stehen. Gerade das macht ihn aber interessant. Er hebt sich angenehm ab vom Klischee des radikalen französischen Intellektuellen. Sein Denken bewegt sich nicht durch die Extreme, sondern sucht die unscheinbare Öffnung in der Mitte, die noch in der Trennung verbindet. Ob Subjekt, Freiheit, Macht, Kommunikation oder Alterität: Jedes Moment bleibt Teil einer weltlichen Konstellation und gegen sich selbst verschoben. Freiheit ist bedingt, die Macht erscheint außer ihr, der Andere ist nicht ganz fremd und ich mir nie ganz bekannt und Kommunikation ist eine Wiederaufnahme des konfusen Redens der Welt. Nichts wird totalisiert – auch nicht, wie bei Adorno, das Falsche.

Das politische „Fazit dieser Überlegungen“, so Merleau-Ponty (2013: 51) in einer seiner letzten Schriften, sei „nicht die Revolte, sondern die antike Tugend, die *virtu* ohne jede Resignation“. Die Wortwahl verwundert. Wie passt die Tugend zu einem auf die Welt gerichteten Denken der Übergänge und Ambiguitäten? Ein moralisierender Tugendkatalog kann nicht gemeint sein; eher schon das, was Coole etwas vage als „interrogative ethos“ (2013: 255) bezeichnet. In seinen Überlegungen zu Machiavelli spricht Merleau-Ponty seinerseits von einer politischen Haltung, die das Bewusstsein der Kontingenz mit einem spezifischen „Geschmack“ an der Freiheit verbindet und „die uns den Anderen in dem Augenblick finden läßt, in dem wir davon absehen, ihn zu unterdrücken – und die uns in dem Augenblick den Erfolg finden läßt, in dem wir auf das Abenteuer verzichten“ (Merleau-Ponty 2013: 323 f.). Letztlich geht es um eine Haltung, die der Welt entgegenkommt – im doppelten Sinne, dass sie zu ihrer Struktur passt und sich ihr zuwendet. Ein solches Ethos hat eine vorreflexive leibliche Grundlage. Aber es bedarf gleichwohl der Pflege: Die entscheidende Frage für Merleau-Ponty war am Ende, „wie man Institutionen schaffen kann, die diese Praxis der Freiheit in den Umgangsformen etablieren“ (Merleau-Ponty 2013: 517).

14 So Adorno selbst in seinem Tagebuch nach einem Vortrag in Paris, bei dem Merleau-Ponty zugegen war (zit. nach Tiedemann 2008: 427).

Literatur

- Adorno, Theodor W., 2003: *Negative Dialektik*, Frankfurt (Main).
- Arendt, Hannah, 1993: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, München.
- Arendt, Hannah, 1998: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, München.
- Arendt, Hannah, 2006: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, München.
- Arendt, Hannah, 2007a: *Über das Böse: Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München.
- Arendt, Hannah, 2007b: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, München.
- Arendt, Hannah / Heidegger, Martin, 1998: *Briefe 1925 bis 1975*, Frankfurt (Main).
- Badiou, Alain, 2003: *Gegen die ‚politische Philosophie‘*. In: Derselbe, *Über Metapolitik*, Zürich / Berlin, 25–39.
- Benjamin, Walter, 1977: *Über den Begriff der Geschichte*. In: Derselbe, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften I*, Frankfurt (Main), 251–261.
- Borren, Marieke, 2013: ‚A Sense of the World‘: Hannah Arendt’s Hermeneutic Phenomenology of Common Sense. In: *International Journal of Philosophical Studies* 21 (2), 225–255.
- Brennan, Jason, 2016: *Against Democracy*, Princeton.
- Busk, Larry Alan, 2018: *History as Chiasm, Chiasm as History*. In: *Philosophy Today* 62 (1), 285–298.
- Butler, Judith, 2018: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin.
- Coole, Diana, 2013: *Merleau-Ponty and Modern Politics after Anti-Humanism*, Lanham.
- Corcuff, Philippe, 2009a: *Actualité de la philosophie politique de Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) – (I) – Politique et raison critique*, <https://blogs.mediapart.fr/philippe-corcuff>, zugegriffen: 28.5.2019.
- Corcuff, Philippe, 2009b: *Actualité de la philosophie politique de Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) – (II) – Politique et histoire*, <https://blogs.mediapart.fr/philippe-corcuff>, zugegriffen: 28.5.2019.
- Dreyfus, Hubert L. / Taylor, Charles, 2016: *Die Wiedergewinnung des Realismus*, Berlin.
- Faust, Wolfgang, 2007: *Abenteuer der Phänomenologie: Philosophie und Politik bei Maurice Merleau-Ponty*, Würzburg.
- Flügel-Martinsen, Oliver, 2015: *Das Abenteuer der Demokratie. Ungewissheit als demokratietheoretische Herausforderung*. In: Renate Martinsen (Hg.), *Ordnungsbildung und Entgrenzung: Demokratie im Wandel*, Wiesbaden, 105–119.
- Flynn, Bernard C., 1984: *The Question of an Ontology of the Political: Arendt, Merleau-Ponty, Lefort*. In: *International Studies in Philosophy* 16 (1), 1–24.
- Gadamer, Hans-Georg, 2010: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Band I*, Tübingen.
- Gerçek, Salih Emre, 2017: *From body to flesh: Lefort, Merleau-Ponty, and democratic indeterminacy*. In: *European Journal of Political Theory*, Online First, abrufbar unter: <https://doi.org/10.1177/1474885117722075>.
- Goyard-Fabre, Simone, 1980: *Merleau-Ponty et la Politique*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 85 (2), 240–262.
- Hähnlein, Astrid, 2017: *Marschieren für die Wahrheit – dieses leichte Unbehagen*, abrufbar unter: <https://www.theorieblog.de/index.php/2017/04>, zugegriffen: 15.7.2019.
- Hendricks, Vincent F. / Vestergaard, Mads, 2017: *Verlorene Wirklichkeit? An der Schwelle zur postfaktischen Demokratie*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 13, 4–10.
- Hetzl, Andreas, 2019: *Ereignis*. In: Dagmar Comtesse / Oliver Flügel-Martinsen / Franziska Martinsen, / Martin Nonhoff (Hg.), *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin, 513–522.
- Laclau, Ernesto, 1996: *Emancipation(s)*, London.
- Lefort, Claude, 1986: *Le travail de l’œuvre Machiavel*, Paris.
- Lefort, Claude, 1990: *Die Frage der Demokratie*. In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 281–297.
- Levinas, Emmanuel, 1986: *Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zur Merleau-Ponty*. In: Alexandre Métraux / Bernhard Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft: Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München, 48–55.
- Marchart, Oliver, 2005: *Neu beginnen: Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*, Wien.

- Marchart, Oliver, 2010: *Die Politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin.
- Mazzocchi, Paul, 2013: *Fleshing Out the Political: Merleau-Ponty, Lefort and the Problem of Alterity*. In: *Critical Horizons* 14 (1), 22–43.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1976: *Humanismus und Terror*, Frankfurt (Main).
- Merleau-Ponty, Maurice, 2000: *Sinn und Nicht-Sinn*, München.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2003: *Das Auge und der Geist*, Hamburg.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2004: *Das Sichtbare und das Unsichtbare. Gefolgt von Arbeitsnotizen*, München.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2008: *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt (Main).
- Merleau-Ponty, Maurice, 2010: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2013: *Zeichen*, Hamburg.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2016: *Das Primat der Wahrnehmung*, Berlin.
- Peillon, Vincent, 2009: *Sur Merleau-Ponty, réponse à Philippe Corcuff*, <https://blogs.mediapart.fr/edition/les-invites-de-mediapart/article/150109/sur-merleau-ponty-reponse-a-philippe-corcuff>, zugegriffen: 18.7.2019.
- Plot, Martin, 2012: *Our Element: Flesh and Democracy in Merleau-Ponty*. In: *Continental Philosophy Review* 45 (2), 235–259.
- Revault d'Allonnes, Myriam, 2001: *Merleau-Ponty: la chair du politique*, Paris.
- Reynolds, Jack, 2002: *Merleau-Ponty, Levinas, and the Alterity of the Other*. In: *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy/Revue canadienne de philosophie continentale* 6 (1), 63–78.
- Roman, Joël, 1989: *Thinking Politics without a Philosophy of History: Arendt and Merleau-Ponty*. In: *Philosophy & Social Criticism* 15 (4), 403–422.
- Rorty, Richard, 1992: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt (Main).
- Rosa, Hartmut, 2018a: *Resonanz: eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin.
- Rosa, Hartmut, 2018b: *Unverfügbarkeit*, Wien / Salzburg.
- Rosanvallon, Pierre, 2013: *Die Gesellschaft der Gleichen*, Hamburg.
- Sartre, Jean-Paul, 2014: *Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg.
- Schnell, Martin W., 2000: *Merleau-Pontys Beitrag zu einer Phänomenologie des Politischen*. In: *Regula Giuliani (Hg.), Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*. München, 65–80.
- Taylor, Charles, 1992: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt (Main).
- Tiedemann, Rolf, 2008: *Nachbemerkung des Herausgebers*. In: *Adorno, Theodor W., Ontologie und Dialektik*, Frankfurt (Main), 419–431.
- Waldenfels, Bernhard, 2000a: *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt (Main).
- Waldenfels, Bernhard, 2000b: *Responsivität des Leibes. Spuren des Anderen in Merleau-Pontys Leib-Denken*. In: *Regula Giuliani (Hg.), Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*. München, 305–320.
- Weißpflug, Maïke, 2019: *Hannah Arendt: die Kunst, politisch zu denken*, Berlin.

Das Paradox der Toleranz zwischen politischer Theorie und zivilgesellschaftlicher Praxis

Soll man PopulistInnen zu Podiumsdiskussionen einladen?

*Pablo Hubacher Haerle / Martin Beckstein**

Schlüsselwörter: AfD, Populismus, Demokratie, Podiumsdiskussionen, Toleranzparadox

Abstract: Wie soll die Zivilgesellschaft mit radikalen Akteuren wie PopulistInnen umgehen? Gilt es, den Dialog mit ihnen zu suchen oder zu vermeiden? Sollte man ihnen zuhören, sie sprechen lassen und argumentativ zu entlarven versuchen oder ihnen kein Forum bieten und so den Zugang zum gesellschaftlichen Diskurs erschweren? Der vorliegende Beitrag will diese Fragen nicht einer normativ fundierten Beantwortung zuführen, sondern analysiert und systematisiert im öffentlichen Diskurs bereits kursierende Antworten. Konkret liegt der Fokus auf Stellungnahmen, die anlässlich der Einladung der AfD-PolitikerInnen Alice Weidel und Marc Jongen an die Oxford Union (2018) bzw. an das Zürcher Theater Gessnerallee und das Hannah Arendt Center in New York (beide 2017) vorgebracht wurden. Es erweist sich, dass die Kontroversen einerseits auf demokratietheoretische Grundsatzfragen zurückfielen und andererseits den konkreten Kontextbedingungen der jeweiligen Veranstaltung zu wenig Bedeutung schenkten.

Abstract: How should civil society deal with radical actors such as populists? Should democrats engage in an open dialogue or avoid confrontation? Should they listen to them, let them speak and try to expose them argumentatively, or should they deny them any kind of public platform? Rather than providing a normative answer to these questions, this article analyzes and systematizes responses that are already circulating in public discourse. In particular, we focus on reactions to the invitations of the AfD politicians Alice Weidel and Marc Jongen to the Oxford Union (2018), the Zurich Theater Gessnerallee as well as the Hannah Arendt Center in New York (both 2017). We will show that the debates gave excessive weight to fundamental questions of democratic theory while marginalizing the specific context factors of the events. Because of this, the populists eventually gained the moral victory.

Rechtspopulistische Bewegungen konnten in den vergangenen Jahren beachtliche Wahl- und Agendasettingerfolge in europäischen Staaten feiern. Die Forschungsliteratur insbesondere zur Konzeptualisierung des Phänomens und regionalen Besonderheiten expandiert dementsprechend.¹ Der Frage jedoch, wie mit PopulistInnen konkret umzugehen ist, wurde bislang nicht systematisch nachgegangen. Dabei spaltet sie die Wissenschaftsge-

* Pablo Hubacher Haerle, Universität Zürich / ETH Zürich
Kontakt: pablo.hubacher@icloud.com
Martin Beckstein, Universität Zürich
Kontakt: martin.beckstein@philos.uzh.ch

1 Vgl. u. a. Hildebrand 2017; Januschek / Reisigl 2014; Schemer et al. 2018; Schroeder et al. 2017.

meinde ebenso wie die breitere Öffentlichkeit. Selbstverständlich stellt sich die Frage nach dem Umgang mit PopulistInnen nur mit Nachdruck, wenn man im Populismus eine systemkritische und gefährliche Kraft sieht. Auf Populismusverharmlosende muss die Frage hysterisch, auf Populismusaffine wie eine Zumutung wirken. Aber ein Großteil der akademischen und zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit scheint in PopulistInnen eben genau solche *radikalen* politischen Akteure zu sehen. Diese Einschätzung wird genährt durch die zwei wohl am breitesten rezipierten Studien zum Thema (Mudde / Kaltwasser 2017; Müller 2017). PopulistInnen mögen sich diesem Verständnis folgend zwar aktuell weitgehend an die prozeduralen Spielregeln der jeweiligen politischen Ordnung halten, sie streben jedoch eine grundlegende Veränderung des Status quo an. Konkret sprächen sie dem reinen BürgerInnenwillen den einzigen politischen Legitimationsanspruch zu. Instanzen wie VolksvertreterInnen, Verfassungsgerichte oder Medien, die zwischen diesem (wie auch immer konkret konzipierten) BürgerInnenwillen einerseits und der staatlichen Politik andererseits korrigierend, einschränkend oder filternd vermitteln, würden dementsprechend als korrumpierende Elemente wahrgenommen. Ideologisch stünden PopulistInnen damit in einer Opposition zur liberalen repräsentativen Demokratie (vgl. Mudde / Kaltwasser 2017: 6), wenn nicht gar zur Demokratie in jeglicher Ausformung. Denn Jan-Werner Müller (vgl. 2017: 24; auch Rosanvallon 2017) zufolge konzipieren PopulistInnen den BürgerInnenwillen moralisch anstatt empirisch, weswegen er letztlich gar nicht in der Form direktdemokratischer Prozeduren identifiziert, sondern von oben herab durch eine(n) „Volksversther(In)“ akklamiert werden müsse. Gleichwohl lässt sich jedenfalls im Falle der parteipolitischen Repräsentanz des Rechtspopulismus in Deutschland, der Alternative für Deutschland (AfD), nicht bestreiten, dass sie ihre Positionen häufig über den Rekurs auf demokratische, liberale und sogar pluralistische Werte zu stützen versucht. Beispielsweise wird muslimischen MigrantInnengruppen die Integrationsfähigkeit in Abrede gestellt, weil sie die Gleichstellung von Mann und Frau oder Homosexualität nicht akzeptieren würden. Im Rawlsschen Sinne könnte man im deutschen Rechtspopulismus deshalb am treffendsten einen Fall von „schattierter Unvernunft“ sehen (vgl. Badano und Nuti 2018: 147; Albertazzi und McDonnel 2008: 4). Denn obgleich seine VertreterInnen im *vernünftigen Pluralismus* nicht die Lösung für das *Faktum des Pluralismus* zu sehen scheinen, begründen sie ihre Positionen trotzdem nach den Maßstäben des öffentlichen Vernunftgebrauchs.

Der so verstandene Populismus konfrontiert VerteidigerInnen des liberal-demokratischen Status quo mit dem Toleranzparadox (vgl. Popper 2011: 723): Auf der einen Seite wirft das Ende der Weimarer Republik noch immer einen Schatten auf die politische Praxis und nährt die Sorge, dass die Toleranz freiheitlicher Ordnungen zum Steigbügelhalter für eine Herrschaft der Intoleranz werden könnte. Auf der anderen Seite droht sich eine freiheitliche Ordnung selbst abzuschaffen, wenn sie zu intolerant gegenüber der Intoleranz wird. Es ist diese Gratwanderung zwischen der performativen Einlösung pluralistischer Grundwerte und der stabilitätspolitischen Gewährleistung der pluralistischen Ordnung, um die sich die Diskussionen über den richtigen Umgang mit PopulistInnen letztlich drehen.

Die Frage nach dem Umgang mit RechtspopulistInnen stellt sich jedoch auf unterschiedlichen Ebenen und in unterschiedlichen Kontexten. Ob Parteiverbotsverfahren oder rechtliche Einschränkungen der Meinungsäußerungsfreiheit gegen PopulistInnen möglich oder politisch anzustreben sind, ist eine Frage. Wie der Umgang mit PopulistInnen im alltäglichen Kontext einer politisch engagierten Zivilgesellschaft zu bewältigen ist, eine an-

dere. In diesem Aufsatz fokussieren wir uns auf die zivilgesellschaftliche Ebene. Konkret betrachten wir Situationen, in denen BürgerInnen direkte Antworten auf den Umgang mit PopulistInnen geben müssen, nämlich Podiumsdiskussionen. Interessant macht die Situation der Podiumsdiskussion unter anderem, dass nicht nur im Raum steht, ob man ernsthaft mit RechtspopulistInnen diskutieren (und sei es nur zum Zweck der Widerlegung, Entlarvung oder Dekonstruktion) oder sie ignorieren bzw. am Sprechen hindern sollte, sondern auch, ob man gewillt ist, sich überhaupt mit ihnen auseinanderzusetzen. Im Unterschied etwa zur unvermeidbaren Konfrontation im Parlament steht es OrganisatorInnen von Podiumsveranstaltungen ebenso frei, RednerInnen selektiv einzuladen, wie sie wieder auszuladen oder die Veranstaltungen ganz abzusagen. Das Paradox der Toleranz stellt sich bei Podiumsdiskussionen daher mit besonderer Virulenz und hat dementsprechend vielerorts für heftige Debatten gesorgt.

Konkret wollen wir in diesem Aufsatz diejenigen Argumente, die für und gegen die Einladung bzw. Wiederausladung der AfD-Bundestagsabgeordneten Marc Jongen und Alice Weidel im Zusammenhang mit drei geplanten bzw. durchgeführten Podiumsdiskussionen vorgebracht wurden, sammeln und systematisieren. Anfang November 2018 hätte Weidel beim traditionsträchtigen Debattierklub Oxford Union einen Vortrag halten und Fragen aus dem Publikum beantworten sollen. Mehrere Studierendenorganisationen kritisierten die VeranstalterInnen in einem offenen Brief und kündeten Protest an. Weidel gab daraufhin bekannt, den Vortrag aus Sicherheitsgründen absagen zu müssen. Eine weitere Veranstaltung in unserer Analyse war die für März 2017 geplante Podiumsdiskussion „Die neue Avantgarde“ mit Jongen am Theaterhaus Gessnerallee in Zürich. Mit dem Titel spielten die Organisierenden auf Jongens Selbstbezeichnung als „Avantgarde-Konservativer“ (Neff 2016) an. Als Ziel der Veranstaltung wurde eine Verständigung darüber ausgegeben, was die Kategorien „liberal“, „progressiv“ und „reaktionär“ heute bedeuten (Gessnerallee Zürich 2017b). Nach massivem Protest der linken (Theater-)Szene entschieden sich die OrganisatorInnen die Veranstaltung abzusagen – ebenfalls weil die körperliche Unversehrtheit des umstrittenen Diskutanten nicht gewährleistet werden könne (Gessnerallee Zürich 2017a).² Die letzte untersuchte Veranstaltung ist die einige Monate später tatsächlich durchgeführte Podiumsdiskussion mit Jongen, „The Crisis of Democracy“, die am Hannah Arendt Center for Politics and Humanities des Bard College in New York stattfand. Auch hier entfachte sich eine hitzige Debatte über die Wünschbarkeit einer Wiederausladung bzw. Absage der Veranstaltung, bei der sich allerdings die Protestierenden nicht durchsetzen konnten.

Wir strukturieren die im Kontext dieser drei Veranstaltungen vorgebrachten Argumente in Pro- und Contra- sowie normative und strategische Argumente und gleichen sie mit praxisorientierten Überlegungen ab, die in der breit rezipierten Populismusforschung vorgebracht werden. Durch diese Analyse und Systematisierung, die nicht auf die Häufigkeit bestimmter Argumente abhebt, sondern einen Überblick über deren Bandbreite zu gewinnen anstrebt, will der vorliegende Aufsatz das Orientierungswissen bezüglich des richtigen Umgangs mit radikalen politischen Akteuren wie PopulistInnen vergrößern. An Quellen ausgewertet werden dabei an eine breitere Öffentlichkeit gerichtete, sichtbare Beiträge in traditionellen und neuen Medien. Dass diese ausschließlich populismuskri-

2 Eine Perspektive auf dieselbe Veranstaltung mit verstärktem Fokus auf Extremismustheorie bietet Beron / Turnheim (2019). Zudem wird in ihrem Beitrag dem Umstand Rechnung getragen, dass diese Frage eine spezifische Bedeutung für Theaterhäuser hat.

tisch sind, liegt weniger an der von uns vorgenommenen Quellenauswahl – etwa an der Nichtberücksichtigung medialer Blasen, in denen sich Populismusaffine ihre Meinung bilden, ohne auf Gegenwind zu stoßen – als vielmehr an der Tatsache, dass sich die Frage nach dem Umgang mit PopulistInnen ja nur den KritikerInnen mit Nachdruck stellt.³

Mittelbar zielt die Untersuchung durch die Analyse und Systematisierung von Argumenten aus der Zivilgesellschaft darauf ab, das Verhältnis von politischer Theorie und politischer Praxis als ein interdependentes zu fassen. Insbesondere sollen Erkenntnisse darüber generiert werden, wie und mit welchen Effekten politische Theorie im öffentlichen Diskurs zur Anwendung gebracht wird. Maßgeblich für diesen Aspekt ist die Beobachtung, dass die kritischen und apologetischen Stellungnahmen zu den Einladungen Jongens und Weidels in hohem Grad und häufig auch explizit auf philosophische Theoriebildung rekurrierten und sich über derartige Bezüge zu legitimieren suchten. In der zivilgesellschaftlichen Debatte werden also unterschiedliche politische Theorien in ihrem Gebrauch sichtbar und treten in der Praxis miteinander in Konflikt. Gerade in Anbetracht der Gefahr eines „Philosophismus“ jeder politischen Theorie, das heißt eines Rückzuges in und primäre Wertschätzung von theoretischer Reflexion (Marchart 2010, 110 ff.), kann der vorliegende Beitrag als Aufruf zu einer intensiveren Reflexion über das interdependente Verhältnis von Theorie und Praxis im Rahmen der politischen Theoriebildung verstanden werden: Politische Theorien werden in dem Maß wirksam, wie sie von Teilnehmenden im öffentlichen Diskurs auf konkrete Sachverhalte und Ereignisse in spezifischen Situationen angewendet werden (können). Wie und zu welchem Zweck diese Applikationen erfolgen bzw. erfolgen können, sollte im Zuge der Theoriebildung sowohl antizipativ wie retrospektiv berücksichtigt werden.

In den ersten beiden Schritten rekonstruieren und systematisieren wir die Argumente der Pro- und Contra-Seite der Kontroversen, um im dritten Schritt einen Abgleich mit prominenten Positionen der aktuellen Populismusforschung vorzunehmen. In den Schlussfolgerungen führen wir den durchaus vermeidbaren moralischen Sieg von Jongen und Weidel in den drei untersuchten Fällen auf zwei Hauptfaktoren zurück: Einerseits verloren sich die Debatten in demokratietheoretischen Grundsatzfragen, andererseits kam die Beachtung der jeweiligen Kontextfaktoren zu kurz.

1. Pro: Dekonstruktion durch Inklusion

Der aktuelle Präsident des prestigeträchtigen Debattierklubs Oxford Union, Stephen Horvath, erhoffte sich vom Auftritt der AfD-Fraktionsvorsitzenden Alice Weidel signifikante Erkenntnisgewinne. Unter Berufung auf das Recht der freien Meinungsäußerung weigerte er sich, die Veranstaltung abzusagen (vgl. Shimer 2018a). Bei Weidel, so Horvath, handle es sich um eine einflussreiche Politikerin. Deshalb sei eine Einladung und Auseinandersetzung mit ihr erstrebenswert (vgl. Shimer 2018b). Der Direktor des Hannah Arendt Centers, Roger Berkowitz, rechtfertigte die Einladung des AfD-Bundestagsabgeordneten Marc Jongens zur Konferenz „Crisis of Democracy“ mit Bezug auf die Namensgeberin der einladenden Institution: „For Arendt, hearing opposing opinions is the necessary con-

3 Tatsächlich haben populismusaffine Plattformen (wie zum Beispiel Compact, Junge Freiheit, KenFM, PI, RT Deutsch oder Sezession) allem Anschein nach erst im Nachhinein reagiert und dabei primär darüber reflektiert, was die Debatte über die Ein- bzw. Wiederausladung von Weidel und Jongen über Populismuskritiker aussagt.

dition for a politics of plurality“ (Berkowitz 2017). Das Bekenntnis zu einer pluralistischen Gesellschaftsordnung erfordere die Anhörung abweichender Meinungen. Auch Leon Botstein, Präsident des Colleges, an dem die Konferenz mit Jongen stattfand, erachtete es als die „Mission“ des Hannah Arendt Centers, Individuen mit „häretischen, gefährlichen oder verurteilenswerten“ Meinungen einzuladen (Botstein 2017). Radikal rechte und neo-faschistische Parteien, erklärte Berkowitz (2017), seien nun einmal Teil unserer Gesellschaft. Um ihnen entgegenarbeiten zu können, müsste deren RepräsentantInnen zuerst einmal genau zugehört werden. Ian Buruma, Herausgeber der New York Review of Books und Jongens Gesprächspartner auf dem Podium, betont in einem nachträglich erschienenen Blogbeitrag, dass es bei einer Konferenz über die Krise der Demokratie heute unumgänglich sei, auch populistische Akteure einzuladen. Populismus sei offensichtlich der Kristallisationspunkt einer aktuellen Krise. Ob er aber Ursache oder doch nur Symptom dieser Krise sei, könne nur durch eine scheuklappenlose Auseinandersetzung mit PopulistInnen herausgefunden werden (vgl. Buruma 2017). Auch die Dozentin Francine Prose bewertete die Einladung Jongens positiv und vertrat im Guardian die Meinung, dass ihre Studierenden durch den Besuch von Jongens Talk am Hannah Arendt Center mehr über rechte Ideologie gelernt hätten, als sie aus wissenschaftlichen Seminaren und Fachbüchern hätten ziehen können. Jongen habe sich an der Veranstaltung öffentlich als „Nazi“ entlarvt. Davon Zeuge geworden zu sein, so Prose, stelle eine nicht zu unterschätzende Erfahrung für den effektiven Umgang mit populistischen Kräften dar (vgl. Prose 2017).

Beim abgesagten Podium „Die neue Avantgarde“ am Theaterhaus Gessnerallee in Zürich wurden ähnliche Argumente für eine Einladung Jongens vorgebracht: Wer nicht bereit sei, mit Andersdenkenden in einen Dialog einzutreten und dabei die eigene Position zu reflektieren, betonte der Mitinitiator Jörg Scheller (2017a), habe „in offenen Gesellschaften nichts verloren“. Die Richtigkeit der eigenen Positionen dürfe nicht vorausgesetzt werden, sondern sie müssten sich anderen Positionen stellen und jederzeit kritisierbar sowie revidierbar bleiben. Es sei daher geboten, so Scheller weiter, in eine nüchterne und sachliche Debatte mit populistischen Akteuren einzutreten. Es gelte die Ängste und Bedürfnisse der Gegenseite nachzuvollziehen und gleichzeitig der vereinfachenden Logik der Populisten „langsame, mühevolle, aber nachhaltige Begriffsarbeit“ entgegenzusetzen (Scheller 2017b). Ebenso verurteilt ein Blog-Beitrag der mitorganisierenden Gruppe Operation Libero die Absage des Podiums: Auch Andersdenkende hätten ein Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit. Einschränkungen seien nur dann legitim, wenn die Äußerungen Dritten „unmittelbaren Schaden“ zuzufügen drohten. Zudem erzwingen die Auseinandersetzung mit den „Völkisch-Identitären“, die eigenen Ansichten zu überprüfen und argumentativ besser vertreten zu lernen (Operation Libero 2017). Die ZEIT-Journalistin Anne Hähnic meinte wiederum, dass in Anbetracht von Umfragewerten um die 20% die Auseinandersetzung mit PopulistInnen „demokratisch geboten“ sei. Die AfD verschwinde nicht, indem man sie ausschließe oder ausblende. Eine Aufnahme in den Diskurs trage im Gegenteil dazu bei, dass sie an Popularität verliere (vgl. Hähnic 2017). In die gleiche Kerbe schlägt Martin Halter, Journalist bei der Badischen Zeitung: „Die Strategie ‚Nicht einmal ignorieren‘ ist kontraproduktiv. Abgesehen davon sind Redeverbot, Diskussionsboykott und Kontaktsperre keine lupenreinen demokratischen Kampfmittel“ (Halter 2017). Einerseits wird also ins Feld geführt, dass populistische Kräfte an Einfluss gewinnen würden, wenn man sie ignoriert. Andererseits sei der Ausschluss aus dem Diskurs aus demokratietheoretischer Sicht normativ fragwürdig. Patrick Bahners von der FAZ kritisiert dagegen mit Bezug auf den Bestseller von Leo, Steinbeis und Zorn *Mit Rechten Re-*

den (2017), dass durch eine Ablehnung der Auseinandersetzung die Opferpose von PopulistInnen beglaubigt werde (vgl. Bahnert 2017). Eine Bestätigung der populistischen Freund-Feind-Logik stärke nur deren Glaubwürdigkeit. Diesem Gedanken folgend verurteilt auch der Schweizer Theaterregisseur Milo Rau die Absage und ruft dazu auf, den „Kampf anzunehmen“. Es gelte populistische Akteure im offenen Gespräch zu dekonstruieren (Rau 2017). Auch im sozialistischen Umfeld, welches sich ansonsten weitgehend geschlossen gegen den Auftritt Jongens aussprach, wurde diese Ansicht vorgebracht. So warf István Fata von der PdA Zürich ein, dass ein Podium im Unterschied zur Filterblase des digitalen Raums eine persönliche Auseinandersetzung mit Andersdenkenden möglich mache und deshalb eine wichtige demokratische Rolle erfülle. Es wurde eine große Chance vertan, so Fata weiter, die „völkisch-reaktionäre Gesinnung des AfD-Ideologen“ zu entlarven und die eigenen sozialistischen Positionen öffentlichkeitswirksam zu vertreten (Kommunistische Jugend Schweiz 2017).

Auf den ersten Blick auffällig an diesen Stellungnahmen zur Verteidigung der Einladung von PopulistInnen zu öffentlichen Podiumsdiskussionen ist dreierlei: Erstens wird (Rechts-)Populismus als ein globales Phänomen begriffen, das dieselben Herausforderungen an die gesellschaftlichen Ordnungen Englands, der USA oder der Schweiz herantreibt.⁴ Zweitens scheinen öffentlichen Diskussionen im Theatermilieu, Auftritten in universitätsnahen Debattierclubs und Vorträgen im Rahmen von akademischen Konferenzen keine unterschiedlichen Rahmenbedingungen zugesprochen zu werden. Und drittens nehmen die Argumente für eine Podiumsdiskussion mit PopulistInnen mal normativen (A), mal strategischen (B) Charakter an. Diese zwei argumentativen Grundtypen können wie folgt auf den Punkt gebracht werden:

(A) Es ist normativ inakzeptabel, populistische Akteure aus der Diskussion auszuschließen.

(B) Populistische Akteure vom Diskurs fernzuhalten, ist strategisch kontraproduktiv.

Wird die Notwendigkeit, mit populistischen Akteuren zu sprechen, als allgemeines gesellschaftliches Gebot aufgefasst (A), leitet sich dieses aus einem Bekenntnis zur pluralistischen Demokratie ab. Demokratie ist für die VertreterInnen dieses Verständnisses dadurch gekennzeichnet, dass ein Ringen oder eine Deliberation darüber stattfindet, was das Beste für die Gesellschaft sei. Zumal keine Gewissheit darüber erlangt werden könne, worin dieses gesellschaftlich Beste konkret besteht, müssen zu diesem Diskurs alle grundsätzlich vorbehaltlos zugelassen werden. Zugleich mag dem demokratischen Verfahren ein epistemischer Wert auch über das Postulat der Existenz eines vernünftigen Pluralismus zugesprochen werden, und zwar insofern, als die Artikulation unvernünftiger Standpunkte den vernünftigen dazu dienen kann, sich ihrer selbst zu vergewissern (vgl. u. a. Mill 1978; Habermas 1981).

Dabei kann zwischen zwei Spielarten des pluralistischen Inklusionsgebots unterschieden werden. Entweder wird ins Feld geführt, dass der Miteinbezug aller unterschiedlichen Meinungen prinzipiell geboten ist: Je mehr Individuen an der Deliberation partizipieren, desto demokratischer ist die Gesellschaft (vgl. Strecker / Schaal 2016). Um zur Deliberation zugelassen zu werden, müssen aber gewisse Bedingungen wie Rationalität, Kritikfä-

4 Unterstützt werden kann dies durch den Befund, dass sich die „Prozesse der Wirkung“ von populistischer Kommunikation zwischen den Nationen nicht wesentlich unterscheiden würden (Schemer et al. 2018: 127).

higkeit und die potentielle Revidierbarkeit der eigenen Ansicht erfüllt sein.⁵ Wer nicht bereit zu einer Diskussion mit offenem Ausgang ist, hat auch kein Recht auf eine solche. Dies trifft sich mit der Überlegung, dass wenn freie Meinungsäußerung ein demokratischer Grundpfeiler ist, folglich keine Meinungen toleriert werden müssen, die genau dieses Prinzip missachten (van Mill 2018). Alternativ kann (A) primär über die Kategorie der empirischen Legitimität⁶ betrachtet werden, womit sich die Repräsentation von Interessen als relevantes Inklusions- bzw. Exklusionskriterium erweist. Miteinzubeziehen sind dementsprechend alle Ansichten, die von einem signifikanten Anteil der Bevölkerung geteilt werden. Dagegen wird die Übergehung oppositioneller Kleinstminoritäten als entschuldigbar erachtet. Francis Fukuyama (1989: 10) sprach in einem ähnlichen Zusammenhang einmal davon, dass man nicht „every crackpot messiah“ ernst nehmen müsse. Die normativen Argumente für eine diskursive Inklusion können damit wie folgt dargestellt werden:

- (A1) Individuen, die bereit sind, ihre eigene Meinung kritisch zu hinterfragen und potenziell zu revidieren, sollten in die öffentliche Deliberation miteinbezogen werden. Individuen vom Diskurs auszuschließen ist undemokratisch (Botstein, Halter, Scheller).
- (A2) Politische Akteure, die einen signifikanten Anteil der Bevölkerung repräsentieren bzw. einen beträchtlichen Einfluss haben, müssen in den öffentlichen Diskurs miteinbezogen werden (Berkowitz, Botstein, Hähnig, Horvath, Scheller).

Das strategische Argument (B) behauptet, dass sich die empirische Legitimität populistischer Kräfte durch Miteinbezug in den Diskurs schwächen lässt. Dies könne durch drei verschiedene Kanäle erfolgen: Erstens würde die Glaubwürdigkeit von populistischen Kräften verringert, weil die diskursive Einbeziehung der Mär einer schweigenden (bzw. ungehörten) Mehrheit performativ entgegenwirkt. Entgegen der Behauptung, das Establishment ignoriere den BürgerInnenwillen, wäre für Betrachtende erkennbar, dass es am Willen zuzuhören nicht mangelt bzw. dass die Elite kein homogener Block ist (vgl. Leo et al. 2017). Zweitens bestehe die Möglichkeit, PopulistInnen in der öffentlichen Auseinandersetzung zu dekonstruieren und bloßzustellen. Wirksam sei beispielsweise, populistische Argumente als etwas anderes (zum Beispiel rassistisch) zu entlarven, als sie zu sein vorgeben (zum Beispiel konservativ). Als drittes und letztes Verständnis von (B) wird von den Organisierenden angeführt, dass es nötig sei, sich populistische RepräsentantInnen anzuhören um sie zu *verstehen*. Einsicht in die populistische Denkweise sei eine Grundvoraussetzung dafür, wirksam gegen Populismus vorzugehen. Am besten könne man sich dieses Wissen in der direkten Auseinandersetzung mit PopulistInnen erarbeiten. Die Argumente, die eine strategisch positive Wirkung des Miteinbezugs von PopulistInnen versprechen, lassen sich damit wie folgt präsentieren:

5 Exemplarisch für eine Emphase dieser Bedingungen steht Herbert Marcuses klassischer Aufsatz „Repressive Toleranz“ (1970).

6 „Empirische Legitimität“ meint das Resultat des politischen Ringens um Deutungshoheit. Die Kategorie bezieht sich also auf die faktische Zustimmung zu ideologischen Positionen, nicht um deren normative Zustimmungswürdigkeit. Theoretisch grenzt sich dieser Begriff also von „Legitimitätsglaube“ an eine Herrschaft (Weber 1988) oder „Zustimmungswürdigkeit“ einer bestehenden Ordnung oder politischen Institution (Habermas 1971) ab (für eine Übersicht vgl. Schmelzle 2015; Kemper 2015).

- (B1) Eine Aufnahme in den Diskurs schadet der Glaubwürdigkeit von populistischen Akteuren, weil sie dem von ihnen vorgetragenen Freund-Feind-Schema zuwiderläuft (Bahners, Hähnig, Halter).
- (B2) Eine Aufnahme in den Diskurs wirkt der Attraktivität populistischer Positionen entgegen, weil sie in der öffentlichen Debatte kritisiert, dekonstruiert und verworfen werden können (Fata, Prose, Rau).
- (B3) Man kann Populismus nur entgegenarbeiten, wenn man ihn versteht. Verstehen kann man ihn nur, wenn man mit seinen RepräsentantInnen ins direkte Gespräch tritt (Berkowitz, Botstein, Buruma, Operation Libero, Scheller).

Einerseits haben wir gesehen, dass sich die normativen Argumente für eine diskursive Inklusion (A) auf eine bestimmte Gesellschaftskonzeption stützen, namentlich die der pluralistisch-deliberativen Demokratie. Auch wenn man diese teilt, so ist die Aufnahme in den Diskurs nicht unter allen Umständen geboten, sondern stets an bestimmte Bedingungen geknüpft – Bereitschaft zur Revision der eigenen Meinung (A1) oder Repräsentation von signifikanten Interessen (A2). Andererseits setzen die strategischen Argumente für einen Auftritt von PopulistInnen (B) bestimmte Mechanismen voraus, wie politische Positionen empirische Legitimität erreichen bzw. verlieren – (B1) und (B2). Das Argument (B3), dass ein direkter Miteinbezug nötig ist, um gegen PopulistInnen vorzugehen, ist von der legitimatorischen Wirkung unabhängig, es basiert jedoch auf der Prämisse, dass die Einladung des populistischen Akteurs Erkenntnisgewinne bringt, die zu deren Marginalisierung von Nutzen sind.

	Normative Gründe	Strategische Gründe
Pro	Individuen, die bereit sind ihre eigene Meinung kritisch zu hinterfragen und potenziell zu revidieren, sollten in die öffentliche Deliberation miteinbezogen werden. (A1)	Eine Aufnahme in den Diskurs schadet der Glaubwürdigkeit von populistischen Akteuren, weil sie dem von ihnen vorgetragenen Freund-Feind-Schema zuwiderläuft. (B1)
	Politische Akteure, die einen signifikanten Anteil der Bevölkerung repräsentieren bzw. einen beträchtlichen Einfluss haben, müssen in den öffentlichen Diskurs miteinbezogen werden. (A2)	Eine Aufnahme in den Diskurs wirkt der Attraktivität populistischer Positionen entgegen, weil sie in der öffentlichen Debatte kritisiert, dekonstruiert und verworfen werden können. (B2)
		Man kann Populismus nur entgegenarbeiten, wenn man ihn versteht. Verstehen kann man ihn nur, wenn man mit seinen RepräsentantInnen ins direkte Gespräch tritt. (B3)

Tabelle 1: Die Pro-Argumente aus der zivilgesellschaftlichen Debatte

Im nächsten Abschnitt werden wir die Contra-Seite rekonstruieren. Dabei wird klar werden, dass in der zivilgesellschaftlichen Debatte weder über die Vorstellung, welche Gesellschafts- oder Politikform erstrebenswert ist, noch darüber wie Legitimität erlangt wird, Einigkeit herrscht.

2. Contra: Delegitimierung durch Exklusion

Kristina Kämpfer und Kristina Lunz sind die Initiantinnen eines offenen Briefes, der sich gegen die Einladung von Weidel an die Oxford Union richtete. Als Hauptproblem diagnostizierten sie, dass es sich bei der geplanten Veranstaltung nicht um eine Debatte handle, an welcher Weidel etwas entgegengesetzt werden könnte. Zudem seien wichtige Hintergrundinformationen über Weidel und die AfD von der Oxford Union verschwiegen worden, weswegen über – die bis dato in England unbekannte – Weidel ein falsches Bild entstehen würde (vgl. Kämpfer / Lunz 2018). „Wir fordern die Oxford Union daher auf, die Einladung Weidels zurückzuziehen oder ein Format zu wählen, welches einen gleichberechtigten und demokratischen Diskurs zulässt“ (Offener Brief zum Besuch von Alice Weidel in der Oxford Union 2018: 1). Gäbe es im Rahmen der Veranstaltung der Oxford Union die Möglichkeit, Weidel und ihre Aussagen in einen Kontext zu setzen und kritisch zu hinterfragen, wären die Anliegen der InitiantInnen befriedigt. So hingegen könnte sich Weidel mit dem Ansehen der Oxford Union, die sonst vor allem SpitzenpolitikerInnen und Berühmtheiten aus Wissenschaft und Literatur einlädt, schmücken und ihren nationalistischen bis rassistischen Ideen einen legitimen Anstrich verleihen. Die Meinungsfreiheit werde dadurch nicht beschnitten, da es nur darum gehe, dass Weidel nicht in diesem Format eingeladen werden dürfe: „Das Recht zur freien Meinungsäußerung ist nicht dasselbe wie das Recht auf eine Plattform“ (Kämpfer / Lunz 2018).

Im unter anderem von Judith Butler, Nancy Fraser und Axel Honneth unterzeichneten offenen Brief ans Hannah Arendt Center wird Berkowitz und Botstein vorgehalten, dass sie durch die Einladung Jongen die Möglichkeit gegeben hätten, die AfD-Ideologie zu verharmlosen und zu verbreiten. Jongen habe die AfD-Ideologie in einer prestigeträchtigen Forschungsinstitution vortragen können. Mithilfe seines philosophischen Jargons habe er fremdenfeindlichen Aktionen, wie solchen der Organisation Pegida, einen Anschein normativer Fundiertheit verleihen können. Dies zuzulassen widerspreche der gesellschaftlichen Verantwortung der OrganisatorInnen. Außerdem, so der offene Brief weiter, hätte es an GegenspielerInnen zu Jongen gefehlt: gerade Geflüchteten und MuslimInnen, über die mit Jongen so viel gesprochen wurde, sei keine Vertretung auf dem Podium gewährt worden. Dass das Arendt Center dann auch noch, ebenso wie Jongen selbst, selektiv Kurzmitschnitte des Talks über Social Media verbreitet habe, räume die letzten Zweifel daran aus, dass die Veranstaltung der AfD in die Hände gespielt habe. Der Brief endet mit der Beteuerung, dass es den Unterzeichnenden nicht um eine Beschneidung der Meinungsfreiheit gehe, sondern darum „whether he [Marc Jongen] should be granted the privilege and power to use the Hannah Arendt Center to advance his agenda“ (Open Letter to the Hannah Arendt Center at Bard College 2017).

Daniela Janser von der Schweizerischen Wochenzeitung WOZ teilt diese Ansicht und meint Jongen habe durch die medialen Vertriebskanäle „gratis und mühelos eine viel breitere Streuung“ erhalten, „als es die eigene beschränkte Reichweite je erlaubte“ (Janser 2017).⁷ Sonja Vogel von der taz, die tageszeitung geht einen Schritt weiter. Sie kritisiert die Ansicht, dass man mit „radikalen Rechten“ reden müsse, um sie zu verstehen (Vogel 2017). Eine solche Toleranz gegenüber Intoleranz schade Minderheiten, wie zum Beispiel MigrantenInnen. Jongen und die AfD würden gegen ein Gesellschaftsmodell der Meinungsvielfalt

7 Der Umgang von populistischen Akteuren mit digitalen Verbreitungstechniken in den sozialen Medien wird im dritten Kapitel des vorliegenden Beitrags angesprochen.

kämpfen, weswegen sie keine legitimen Gesprächspartner seien. Den Vorwurf der Naivität bringt auch der Philosoph Hannes Bajohr in einem ZEIT-Artikel vor, bezieht sich darin aber weniger auf das Paradox der Toleranz als mehr auf die Erwartungen der Organisierenden. So seien viele Faktoren, die eine konstruktive Deliberation „verhindern und verzerren“ müssen, komplett übersehen worden (vgl. Bajohr 2017). Die Organisierenden hätten vergessen, dass Jongens Publikum nicht nur aus den BesucherInnen der Konferenz bestehe, sondern auch aus einer Öffentlichkeit im Internet. Die Verbreitung der Rede Jongens über Twitter im Namen des Arendt Centers habe einer institutionellen Würdigung geglichen. Außerdem sei abzusehen gewesen, dass sich Jongen nicht auf den erhofften rationalen Diskurs der Konferenz einlassen, sondern eine Bierzeltrede im akademischen Gewand halten würde. Das Kalkül radikaler Intellektueller wie Jongen bestehe nun einmal darin, mit Parolen – und nicht mit Argumenten – in die Sprache und das Denken der politischen Mitte vorzudringen. Liberale Institutionen, wie das Arendt Center, trügen durch solche Einladungen dazu bei, dass die AfD ihre Attraktivität über den rechten Rand der Gesellschaft hinaus vergrößern könne. Wer mit Rechten wie Jongen reden wolle, der müsse „sich sehr genau überlegen, wo man es tut, unter welchen Umständen und mit welchen symbolischen Konsequenzen“ (Bajohr 2017).

Auch die AutorInnen des offenen Briefs an die Organisierenden des Podiums „Die neue Avantgarde“ an der Gessnerallee kritisieren die Einladung von Jongen scharf. Einem der „raffiniertesten Demagogen der AfD“ ein solches Forum zu gewähren, zeuge von „Blauäugigkeit“ (Open Letter against giving AfD stage in Zurich Theater 2017). Sie streiten ab, dass man Jongen in einem rationalen Diskurs dekonstruieren bzw. entlarven könne. Außerdem legitimiere sein mantraartig angeführtes Konzept des „Volkszorns“ – Jongens Forderung nach einer Rückkehr des „Thymos“ in die deutsche Politik (Benger und Bingener 2016) – Gewalt an Andersdenkenden und Minderheiten: „every time a theatre event is disturbed, every attack on a leftist bookstore, every burning refugee shelter is an applied case of ‚rage politics‘ legitimized by this very discourse“ (Open Letter against giving AfD a stage in Zurich Theater 2017). In mehreren Artikeln vertritt auch der WOZ-Journalist Kaspar Surber die Meinung, dass die bloße Einladung Jongens eine katalysatorische Wirkung auf seine politische Popularität habe. Schadensbegrenzung hätte seiner Meinung nach höchstens durch die Einbeziehung einer dezidiert „postmigrantische[n] und feministische[n]“ Gegenposition auf dem Podium erreicht werden können (Surber 2017). Zur selben Einschätzung kam auch die Bewegung für Sozialismus, die auf ihrer Website unmittelbar nach Ankündigung der Veranstaltung zur Absage aufrief (vgl. Bewegung für Sozialismus 2017a). Es gleiche einer Realitätsverweigerung, in der AfD eine „nicht verbotene und ergo den Verfassungsgrundsätzen verpflichtete“ Partei zu sehen, da sie enge Verbindungen zu „offen rassistischen, gewalttätigen und Holocaust-verharmlosenden Kreisen“ (Bewegung für Sozialismus 2017b) pflege. Die AfD ermuntere willentlich zur Gewalt gegen Minderheiten. Im Gegensatz zu den Organisierenden der Veranstaltung ließe sich die AfD nicht auf ein zivilisiertes Gespräch mit Angehörigen von Minderheiten ein, denen „nichts anderes als die Angst und möglicherweise das Bewusstsein, dass der nächste Übergriff noch schlimmere Folgen haben kann“ bliebe (Bewegung für Sozialismus 2017b). PopulistInnen von öffentlichen Veranstaltungen und Talkshows auszuschließen fordert auch Anjuska Weil von der PdA Zürich. Rassistisches und faschistisches Gedankengut müsse als solches deklariert und aus dem Diskurs ausgeschlossen werden. Nur durch eine Wiederausladung Jongens könne der schon durch die Einladung angerichtete Schaden annähernd gutgemacht werden: „dies nicht allein, weil er seine Positionen nicht breit vertreten könnte, sondern auch, weil er nicht als ‚respektable Person‘ wahrgenommen“ (Weil 2017).

nommen würde“ (Kommunistische Jugend Schweiz 2017). Laut dem unter dem Namen „P. Postlethwaite“ veröffentlichten Beitrag im Magazin für autonomen Journalismus *ajour* verfolge die AfD primär das Ziel, „gesellschaftliche Debatten zu polarisieren und Präsenz zu zeigen“ (Postlethwaite 2017). Es gehe ihr nicht darum, in nüchternen Debatten Argumente auszutauschen. Viel eher orientiere sie sich an Antonio Gramscis Hegemonietheorie (vgl. Bieling 2016). „Intellektuelle“ wie Jongen hätten in der parteiinternen Arbeitsteilung die Aufgabe, die Positionen der AfD im öffentlichen Diskurs zu verankern.

Bei den Positionen gegen eine Einladung von PopulistInnen lässt sich weniger klar zwischen normativen und strategischen Elementen trennen, zumal erstere meist weitere motivieren. Dennoch können sie grundsätzlich auch unabhängig voneinander vorgetragen werden, weswegen eine Unterscheidung sinnvoll ist:

(C) Populistische Akteure zu einem Podium einzuladen, ist moralisch verwerflich.

(D) Populistischen Akteuren eine Plattform im akzeptierten öffentlichen Diskurs anzubieten, ist strategisch fatal. Ihnen kein Forum zu bieten, ist hingegen eine wirksame Maßnahme zur Eindämmung ihres Einflusses.

Das normative Argument (C) kann sich auf verschiedene Prinzipien stützen. Prominent vertreten ist die Ansicht, dass Auftritte von AfD-PolitikerInnen Gewalt an Minderheiten und Andersdenkenden legitimiere. Sowohl inhaltlich, durch Jongens Forderung nach einer Rückkehr des „Thymos“, wie auch allein durch seine Zugehörigkeit zur AfD und deren Nähe zu gewaltbereiten Gruppierungen trage ein Auftritt Jongens zu Übergriffen und Gewaltakten bei. Indem er öffentlich für mehr „Volkszorn“ in der Politik plädiere und Geflüchtete als Kriminelle und „Aliens“ (Jongen 2017a) bezeichne, liefere er diskursive Vorarbeit für Angriffe auf Unterkünfte und MigrantInnen. Das normative Argument moniert also nicht einen Verstoß gegen das ‚harm principle‘, demzufolge anderen Personen direkt Schaden zuzufügen – und sei es durch einen Sprechakt – moralisch verwerflich ist (vgl. Mill 1978: 9). Vielmehr richtet sich der Vorwurf gegen die Fahrlässigkeit, die Förderung eines fremdenfeindlichen Klimas gesteigerter Gewaltbereitschaft in Kauf zu nehmen. Das bedeutet, dass eine quasi-kausale Verbindung zwischen diskursiven Handlungen und tatsächlicher Gewaltausübung postuliert wird. Jongens Aussagen würden den Rahmen des gesellschaftlich Sag- und Machbaren beeinflussen und damit das Paradox der Toleranz einseitig zugunsten der Intoleranz auflösen.⁸

Alternativ mag die Einladung Jongens und Weidels aus intimst demokratiethoretischen Gründen verurteilt werden. Wie bereits erwähnt ist in gängigen Konzeptionen die Teilnahme am deliberativen Prozess an gewisse Bedingungen geknüpft wie z. B. die mögliche Infragestellung und die Revidierbarkeit der eigenen Meinung. Während das normative Pro-Argument (A1) auf dieser Grundlage die Auseinandersetzung mit kontroversen Akteuren wie PopulistInnen einfordert, spricht das analoge Contra-Argument Jongens und Weidel ab, die Bedingungen für die Aufnahme in den demokratischen Diskurs zu erfüllen. Dementsprechend würden Weidel und Jongen an solchen Diskussionsforen nur teilnehmen wollen, um die AfD-Ideologie zu propagieren, nicht aber um in rationaler Manier aktuelle Themen ergebnisoffen zu diskutieren. Geraten unterschiedliche demokratische Werte miteinander in Konflikt, muss abgewogen werden, denn eine bedingungslose moralische Pflicht zur offenen Diskussion wäre widersinnig. Im Fall etwa von Hassrede oder

8 Für ein Beispiel aus einem anderen Zusammenhang, welches diskursive Vorarbeit als Bedingung der Möglichkeit realer Gewalt hervorhebt, siehe Edward Saids *Orientalism* (1978).

Meinungsäußerungen gegen demokratische Grundwerte wie Gleichheit oder Freiheit spricht einiges für eine diskursive Ausgrenzung, auch wenn die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit heterodoxen Meinungen ein demokratisches Gebot darstellt (vgl. Fish 1994). Träfe nun auf Jongens und Weidels Positionen zu, dass sie einen ebensolchen Angriff auf die offene Gesellschaft darstellen, so wäre zu schlussfolgern, dass ihnen keine Plattform gegeben werden sollte, und zwar – pace (A2) – unabhängig davon, ob sie die Meinung eines signifikanten Anteils der Bürgerschaft repräsentieren. Wird vertreten, dass populistische Akteure die Teilnahmebedingungen in den politischen Diskurs nicht erfüllen, so kann dies also entweder in Bezug auf die fehlende Bereitschaft zur Revision der eigenen Meinung oder mit dem Hinweis darauf, dass populistische Positionen anderen demokratischen Grundwerten widersprechen, gefordert werden. Das Bündel normativer Contra-Argumente (C) kann somit wie folgt zergliedert werden:

- (C1) Populistische Positionen tragen zur Gewalt gegen Minderheiten und Andersdenkende bei, indem sie ein Klima der Gewaltbereitschaft und Fremdenfeindlichkeit fördern. Ihnen sollte darum keine Plattform gegeben werden. (Bewegung für Sozialismus, Kämpfer/Lunz, Open Letter to the Bard College, Open Letter against giving AfD stage in Zurich Theater, Surber)
- (C2) Populistische Akteure sind grundsätzlich nicht bereit, ihre Meinungen zu revidieren. Deshalb erfüllen sie die Teilnahmebedingungen des demokratischen Diskurses nicht und sollten von öffentlichen Podiumsdiskussionen ausgeschlossen werden. (Bajohr, Bewegung für Sozialismus, Postlewaith, Stämpfli, Vogel, Weil)

Neben diesen normativen Contra-Argumenten bringen die Gegner der Einladungen unterschiedliche strategische Überlegungen vor: Ein Miteinbezug von Populisten in den öffentlichen Diskurs muss deren Glaubwürdigkeit schließlich nicht schwächen. Bei der Gessnerallee sowie dem Hannah Arendt Center for Politics and Humanities handelt es sich um anerkannte Orte der reflexiven Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Themen. Eine Einladung Jongens, so fürchten KritikerInnen, werde nicht als Zeichen der Toleranz, sondern der internationalen Relevanz und grundsätzlichen Akzeptanz gewertet. Durch eine Einladung des Arendt Centers sei Jongens politischen Ansichten zudem ein akademischer Nimbus verliehen worden. Im Falle der Einladung Weidels an die Oxford Union scheint diese Befürchtung umso plausibler, da es sich um einen noch prestigeträchtigeren Ort handelt.

Abgesehen von der Frage der impliziten Anerkennung von populistischen Ansichten durch die offizielle Miteinbeziehung in den Diskurs divergieren strategische Argumente dahingehend, ob eine effektive Dekonstruktion populistischer Ansichten im Rahmen einer Podiumsdiskussion überhaupt möglich ist. Einige Beiträge machen auf die spezifische Zusammensetzung der Gesprächsrunden aufmerksam, womit impliziert wird, dass eine ausgewogenere Besetzung der Diskussionsteilnehmenden einen empirischen Legimitätswachst von Jongens und Weidels Ansichten hätte verhindern können. Wenn den Organisierenden solcher Diskussionsrunden, so das Argument, eine demokratisch-epistemische Funktion zukommt, so müssen diese ein spezifisches „Framing“⁹ der Beiträge, welches zum Beispiel auf Faktentreue oder Ausgewogenheit pocht, gewährleisten. Dies wurde in

9 „Framing“ wird definiert als die Tätigkeit „to select some aspects of a perceived reality and make them more salient in a communication text, in such a way as to promote a particular problem definition, causal interpretation, moral evaluation, and/or treatment recommendation for the item described“ (Entman 1993: 52); vgl. dazu im politischen Kontext Wehling (2016).

den Augen der Kommentierenden schlicht verpasst: An der Oxford Union hätte Weidels Vortrag weder in einen Kontext gestellt noch kritisch hinterfragt werden können (vgl. Kämpfer / Lunz 2018). Am Arendt Center seien Jongens Positionen nicht genügend angegriffen (vgl. Ganz 2017) und an der Gessnerallee keine starken linken Gegenstimmen eingeladen worden. Letztlich sei die Aufgabe der Dekonstruktion auf das Publikum abgeschoben worden (vgl. Surber 2017). Wichtig ist hierbei zu betonen, dass gemäß diesen AutorInnen eine Einladung grundsätzlich positiv oder zumindest neutral zu bewerten ist, insofern eine ausgeglichene Besetzung des Podiums gewährleistet wird.

Andere hingegen vertreten die Meinung, dass eine wirksame Dekonstruktion im digitalen Zeitalter gar nicht mehr möglich ist. In den sozialen Medien könnten Reden aus dem Kontext gerissen und bar jeglicher kritischen Prüfung unter die Followers gejubelt werden (vgl. Vogel 2017). Was auf dem Podium tatsächlich geschieht, ob man sich zum Beispiel mit Jongens Ansichten und den Positionen der AfD partout nicht einverstanden erklärt hat, gerate gar nicht in den Fokus der digitalen Öffentlichkeit. Jongen habe sich auf Twitter und Facebook als Mitdiskutant auf Augenhöhe und das Podium als Gewinn für seine „Sache“ präsentieren können (vgl. Jongen 2017a; 2017b).¹⁰ Diese medientheoretischen Betrachtung (auf die wir im Schlussteil nochmals zurückkommen) ergänzend wird unterstellt, dass es gar nicht im Interesse von PopulistInnen liege, sich auf sachliche Diskussionen einzulassen. Die Plausibilität ihrer Position könnte darunter schließlich leiden. Es müsse daher erwartet werden, dass PopulistInnen bei Podiumsdiskussionen sogar auf die Verhinderung eines rationalen Disputs hinwirken. Wiederum werden also Zweifel bezüglich der Wünschbarkeit einer diskursiven Miteinbeziehung von PopulistInnen (A) sowie der Möglichkeit einer effektiven Dekonstruktion (B2) angemeldet.

Contra-Argumente des strategischen Typs (D1, D2) teilen sich also auf in jene, die (B2) zwar prinzipiell akzeptieren, aber dessen fehlende Umsetzung bemängeln (Ganz, Kämpfer / Lunz, Open Letter against giving AfD stage in Zurich Theater, Surber) und solche, die gar nicht erst an die Möglichkeit von (B2) glauben, weil entweder die Verbreitungstechnologie dies nicht zulasse (Bajohr, Vogel) oder PopulistInnen nicht an rationalen Disputen interessiert seien (Bajohr, Postlewaith).

Die Argumente gegen eine Einladung von PopulistInnen lassen sich damit wie folgt schematisieren:

	Normative Gründe	Strategische Gründe
Contra	Populistische Positionen tragen zur Gewalt gegen Minderheiten und Andersdenkende bei, indem sie ein Klima der Gewaltbereitschaft und Fremdenfeindlichkeit fördern. Ihnen sollte darum keine Plattform gegeben werden. (C1)	Die Einladung von populistischen Akteuren auf anerkannte Plattformen trägt zu deren empirischen Legitimität bei – jedenfalls insofern sie nicht mit überlegenen Diskussionsgegnern konfrontiert werden. (D1)
	Populistische Akteure sind grundsätzlich nicht bereit, ihre Meinungen zu revidieren. Deshalb erfüllen sie die Teilnahmebedingungen des demokratischen Diskurses nicht und sollten von öffentlichen Podiumsdiskussionen ausgeschlossen werden. (C2)	Die Einladung von populistischen Akteuren auf anerkannte Plattformen trägt zu deren empirischen Legitimität bei, weil ihre Positionen in einer digitalisierten Welt gar nicht effektiv dekonstruiert werden können. (D2)

Tabelle 2: Die Contra-Argumente aus der zivilgesellschaftlichen Debatte

10 Geiss / Schäfer (2017) belegen zudem, dass allein die Sichtbarkeit einer Partei sich positiv auf ihre Bewertung und Wahlchancen auswirken kann. In der Psychologie ist dies als „mere-exposure effect“ bekannt (vgl. Zajonc 1968).

3. Ein Abgleich mit der aktuellen Populismus-Forschung

Interessanterweise entsprechen die zwei strategischen Pro-Argumente (B1, B2) recht genau den in der besonders breit rezipierten Populismusforschung vorgetragenen Empfehlungen zum Umgang mit PopulistInnen. Laut Jan-Werner Müller wie Cas Mudde und Cristóbal Rovira-Kaltwasser besteht der einzige gangbare Weg mit PopulistInnen in der „Auseinandersetzung und nicht im automatischen Ausschluss“ (Müller 2017: 97; vgl. Mudde / Kaltwasser 2017: 118). Die Errichtung eines „cordon sanitaire“ wird – entsprechend (B1) – abgelehnt. Diesen Theoretikern zufolge besteht denn auch eine Haupteigenschaft von Populismus in einem manichäischen Weltbild, welches die Gesellschaft in homogene Blöcke unterteilt. Ein diskursiver Miteinbezug, so das Kalkül, kontere die populistische Polarisierungsstrategie und wirke mittelbar dieser für das Funktionieren der liberalen Demokratie so nachteilhaften Verhärtung der Fronten entgegen. Auch (B2), demzufolge eine Einladung strategisch wünschenswert ist, weil sich populistische Lösungsangebote in der öffentlichen Debatte kritisieren und dekonstruieren lassen, halten die genannten Autoren in einer Variante für plausibel. Laut Kaltwasser und Mudde sind Populismen Symptome einer Dysfunktionalität der repräsentativen Demokratie. BürgerInnen fühlten sich von den aktuellen politischen RepräsentantInnen nicht vertreten und seien deshalb für die anti-elitäre Logik des Populismus empfänglich (Mudde und Kaltwasser 2017: 109). Durch die Ächtung von PopulistInnen könne deshalb nichts gewonnen werden. Indem man sie einlade und ihnen zuhöre, könne man sich hingegen ein klareres Bild bezüglich der vernachlässigten Bedürfnisse – echter „claims and grievances“ (ebd.: 109) – verschaffen, um daraufhin liberal-demokratische anstelle populistischer Lösungsansätze zu entwickeln (ebd.: 118). Gleichmaßen bekräftigt Müller, dass die Erfolge populistischer Bewegungen „wichtige Symptome für real existierende Herausforderungen einer Gesellschaft sein können“ (Müller 2017: 96). Eine Verweigerung gegenüber dem Streitgespräch mit PopulistInnen birgt damit das Risiko, dass man tatsächliche, tieferliegende Probleme in der Gesellschaft übersieht.

Dieses Plädoyer für eine proaktive Auseinandersetzung mit RechtspopulistInnen ist genuin instrumenteller Natur. Nur durch die diskursive Miteinbeziehung kann die Attraktivität vereinfachender oder irregeleiteter Lösungsvorschläge verringert und Alternativen entwickelt werden, die gesellschaftliche Probleme wirklich zu lösen und die liberale Demokratie zu stabilisieren imstande sind. Die normative Evaluation von Populismen, die aus Müllers Sicht ja nicht nur antiliberal sondern wesensmäßig sogar antidemokratisch sind (vgl. Müller 2017: 121), tangiert die Handlungsempfehlungen der drei Populismusforscher darum überhaupt nicht. Wohingegen sich das normative Argument (A2) für eine Einladung zum Beispiel Jongens und Weidels ausspricht, weil sie eine quantitativ signifikante Bevölkerungsgruppe repräsentierten, weisen Mudde und Kaltwasser sowie Müller darauf hin, dass Pluralismus nicht an und für sich positiv zu werten sei, sondern nur insofern er tatsächliche „Interessen und Identitäten der individuellen Bürger“ (Müller 2017: 98) ernst zu nehmen hilft. Gleichwohl besteht natürlich die Möglichkeit, dass RechtspopulistInnen mit ihren öffentlich erhobenen Forderungen zwar neue Interessen und Identitäten individueller BürgerInnen generieren, nicht aber bereits bestehende repräsentieren. Wenn dies der Fall ist, verpufft das normative Argument (A2), freilich ohne sogleich ein normatives oder auch nur strategisches Argument für die Wiederausladung zu nähren.

Andere AutorInnen der Populismusforschung haben Argumente artikuliert, die sich für eine Einladung Jongens und Weidels hätten nutzbar machen lassen, die in der zivilge-

sellschaftlichen Debatte aber nicht präsent zu sein scheinen. KritikerInnen einer technokratisierten „Para-Politik“¹¹ im Sinne Jacques Rancières (2002: 83 ff.) sehen im Populismus zwar keinen normativen Wert an sich, immerhin jedoch ein wünschenswertes Korrektiv wie Karin Priester (2012: 7) oder Klaus von Beyme, der im Populismus ein Gegengift gegen den „Passivismus in der etablierten Parteilandschaft“ erkennt (2018: 126).

Über einen Umweg lässt sich dieses Argument auch aus der postmarxistischen Tradition herleiten, die namentlich durch Ernesto Laclau (2005) und Chantal Mouffe (2018) geprägt wurde. Ihrem Verständnis folgend stellt sich Populismus als diskursive Logik dar, die den sozialen Raum dichotomisiert, um heterogene Reformforderungen des Status quo zu einer gemeinsamen Allianz zusammenschmieden. Solche Prozesse der „Äquivalenzkettenbildung“ sind alltägliche Phänomene in demokratisch verfassten Gemeinwesen. „Populismus“ bezeichnet in diesem Verständnis daher einfach den ontologischen Modus Vivendi demokratischer Politik. Selbstverständlich mögen konkrete Projekte einer solchen Allianzbildung moralisch verwerflich sein, wie Mouffe (und Laclau) für Rechtspopulismen auch zu bekräftigen geneigt sind.¹² Aus dieser Sicht kann die Auseinandersetzung mit Rechtspopulismus aber als durchaus positiv gewertet werden, da sie durch dessen Systemkritik auf die Kontingenz der aktuellen politischen Ordnung aufmerksam macht und so die Notwendigkeit einer gegenläufigen Bewegung demonstriert. Das heißt, selbst wenn man in der nativistischen Rechten den eigentlichen, zu bekämpfenden Hegemon erkennen will und nicht etwa in einem technokratischen Neoliberalismus, so kann die Konfrontation mit RechtspopulistInnen doch zu jener „Radikalisierung der Demokratie“ (Mouffe 2018: 39 ff.) verhelfen, auf die AutorInnen wie Mouffe so große Hoffnungen setzen. In vereinfachter Form kann dieses Argument wie folgt in unsere Übersicht mitaufnehmen:

(B4) PopulistInnen wirken der Technokratisierung von Politik sowie der Politikverdrossenheit entgegen und sollten deshalb eingeladen werden.

Auf der Gegenseite trifft sich das Contra-Argument (D2) mit dem erstarkten theoretischen Interesse an den Auswirkungen von Massen- und sozialen Medien für die liberale Demokratie. Was die klassischen Massenmedien – Fernsehen, Radio und Zeitung – anbelangt, so wurde vermehrt eine Wahlverwandtschaft mit dem Populismus konstatiert (Meyer 2006; Mudde 2007: 248 ff.; Mazzoleni 2008; Diehl 2012). Beide würden von der diskursiven Zuspitzung, Emotionalisierung und Polarisierung leben. Zugleich wurden Befürchtungen geäußert, dass der Populismus diese Tendenz der massenmedialen Ökonomie zu lasten ihrer demokratischen Aufgaben der Informationsvermittlung und Transparenzschaffung verschärfe (Meyer 2006: 85 ff.). Die eigentliche Sorge richtet sich indes auf die sozialen Medien, ohne die nach Ansicht einiger (vgl. u. a. Janushek / Reisigl 2014) der „Aufstieg des Populismus“ gar nicht denkbar gewesen wäre. Wohingegen Meyer die Massenmedien als „Gatekeeper“ konzipiert, die die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit erzeugen und steuern können (Meyer 2006: 82); so wären mit Twitter, Facebook und Youtube „populistische Grundmedien“ (Janushek / Reisigl 2014: 8, 214; vgl. Breyer-Mayländer 2017: 64 ff.) aufgetreten, die in erster Linie „Filterblasen“, „Echo-“, „Meinungs-“

11 Für eine alternative Auslegung der antitechnokratischen Qualität populistischer Politik vgl. Caramani (2017).

12 Mouffe (2018) grenzt den Rechtspopulismus als „exklusiv“ von einem wünschenswertem „inkluisiven“ Linkspopulismus ab, auch wenn Populismus als ontologische Kategorie natürlich stets inkludierend und exkludierend zugleich ist. Siehe auch Laclau (2005).

oder gar „Empörungsräume“ erzeugten. Mit ihrer Hilfe könnten radikale und namentlich populistische Parteien, die an einer ausgewogenen, breiten politischen Meinungsbildung kein besonderes Interesse hätten, die klassischen Massenmedien umgehen (vgl. auch Reinemann 2017: 183 f.). In diesem Sinne trügen die sozialen Medien zur Polarisierung der Öffentlichkeit bei und erschweren eine deliberative Debatte zusehends (vgl. Jacob / Thiel 2017: 14). Obschon festzuhalten ist, dass Radio und Fernsehen in Deutschland weiterhin die meistgenutzten Informationskanäle darstellen (vgl. Engel / Breunig 2015) und die eben genannte These der Polarisierung durch soziale Medien empirisch nicht hinreichend untersucht ist (vgl. Reinemann 2017; Boxell et al. 2017; Schemer 2018: 128), scheint es doch plausibel, dass die sozialen Medien strategisches Framing von populistischen Akteuren in zunehmendem Maße begünstigen bzw. dessen Eingrenzung erschweren. Die AfD hat die sozialen Medien denn auch seit ihrer Gründung aktiv genutzt und strategisches Framing gezielt eingesetzt (vgl. Lewandowsky 2014; Schroeder et al. 2017: 44 ff.). Die VeranstalterInnen von Podiumsdiskussionen, an denen RepräsentantInnen der AfD teilnehmen, müssten sich also zumindest darüber im Klaren sein, dass die digitale Weiterverbreitung stets nur „ein Klick entfernt“ (Breyer-Mayländer 2017: 51) und letztlich unberechenbar ist.

Das Contra-Argument (D1), das die Einladung rechtspopulistischer Akteure ablehnt, solange ihnen keine überlegenen Widersacher auf dem Podium entgegengestellt werden, wird unserer Literaturrecherche zufolge nicht gesondert in der Populismusforschung vorgebracht. Dies mag an der relativen Offensichtlichkeit des zugrundeliegenden strategischen Kalküls liegen oder aber daran, dass PopulistInnen Überzeugungskraft lediglich in Situationen wie den zuvor erwähnten digitalen Echoräumen zugesprochen wird, wo ihnen wenig oder sogar nichts entgegengesetzt wird. Tatsächlich würde es sich wohl lohnen, verstärkt über (D1) nachzudenken, zumal jedenfalls die Verhinderungen der Auftritte von Jongen und Weidel (wie auch die Bemühungen der Bundesregierung, soziale Netzwerke zur Löschung offensichtlich rechtswidriger Inhalte zu bewegen) auf populismusaffiner Seite konsequent als Beleg für die „Heidenangst, in der offenen intellektuellen Auseinandersetzung mit den eigenen linken Lebenslügen konfrontiert zu werden“ (Jongen 2017c), gewertet werden. Entscheidender ist jedoch der deutlich zum Tragen kommende Befund, dass in den Pro- und Contra-Argumenten aus der Populismus-Forschung von normativen Gründen weitgehend abgesehen wird. Die moralische Bewertung des Rechtspopulismus fungiert eher als Voraussetzung für die Reflexion über den strategisch geschickten Umgang, aus ihr wird aber gerade kein moralisches In- oder Exklusionsgebot abgeleitet. Wie wir in den folgenden Schlussbetrachtungen nahelegen möchten, kommt dies nicht von ungefähr.

4. Schlussbetrachtungen

Man kann es sich einfach machen und resümieren, dass die Pro- und die Contra-Seite auf ihre je eigene Weise Recht haben. VeranstalterInnen von Podiumsdiskussionen sollen der Kontroverse unterschiedlicher politischer Lager eine Bühne geben. Mit welcher Seite die VeranstalterInnen selbst sympathisieren ist zweitrangig, so ließe sich sagen. Und im Rahmen ihrer Rolle ist wohl der vernünftigste Maßstab für die Einbeziehung von Positionen, ob sie von einer kritischen Masse von Bürgern geteilt werden und dabei nicht als verfassungsfeindlich gelten. BürgerInnen und AktivistInnen hingegen kommt eine ganz andere Rolle im demokratischen Diskurs zu. Sie dürfen, sollen vielleicht sogar parteiisch

sein und für sie ist es grundsätzlich akzeptabel, die legalen Maßnahmen zur Marginalisierung gegnerischer Positionen auszuschöpfen.¹³

	Normative Gründe	Strategische Gründe
Pro	Individuen, die bereit sind, ihre eigene Meinung kritisch zu hinterfragen und potenziell zu revidieren, sollten in die öffentliche Deliberation miteinbezogen werden. (A1)	Eine Aufnahme in den Diskurs schadet der Glaubwürdigkeit von populistischen Akteuren, weil sie dem von ihnen vorgetragenen Freund-Feind-Schema zuwiderläuft. Sie sollten deshalb in den Diskurs miteinbezogen werden. (B1)
	Politische Akteure, die einen signifikanten Anteil der Bevölkerung repräsentieren bzw. einen beträchtlichen Einfluss haben, müssen in den öffentlichen Diskurs miteinbezogen werden. (A2)	Eine Aufnahme in den Diskurs wirkt der Attraktivität populistischer Positionen entgegen, weil sie in der öffentlichen Debatte kritisiert, dekonstruiert und verworfen werden können. Sie ist deshalb zu befürworten. (B2)
		Man kann Populismus nur entgegenarbeiten, wenn man ihn versteht. Verstehen kann man ihn nur, wenn man mit seinen Repräsentanten ins direkte Gespräch tritt. (B3)
		PopulistInnen wirken der Technokratisierung von Politik sowie der Politikverdrossenheit entgegen und sollten deshalb eingeladen werden. (B4)
Contra	Populistische Positionen tragen zur Gewalt gegen Minderheiten und Andersdenkende bei, indem sie ein Klima der Gewaltbereitschaft und Fremdenfeindlichkeit fördern. Ihnen sollte darum keine Plattform gegeben werden. (C1)	Die Einladung von populistischen Akteuren auf anerkannte Plattformen trägt zu deren wahrgenommener Legitimität bei – jedenfalls insofern sie nicht mit überlegenen Diskussionsgegnern konfrontiert werden. (D1)
	Populistische Akteure sind grundsätzlich nicht bereit, ihre Meinungen zu revidieren. Deshalb erfüllen sie die Teilnahmebedingungen des demokratischen Diskurses nicht und sollten von öffentlichen Podiumsdiskussionen ausgeschlossen werden. (C2)	Die Einladung von populistischen Akteuren auf anerkannte Plattformen trägt zu deren wahrgenommener Legitimität bei, weil ihre Positionen in einer digitalisierten Welt gar nicht effektiv dekonstruiert werden können. (D2)

Tabelle 3: Die Pro- und Contra-Argumente aus der zivilgesellschaftlichen und akademischen Debatte

Doch mit Blick auf ein rollenethisches Zugeständnis an beide Lager müssen zwei Punkte hervorgehoben werden, die sich in der vorangegangene Analyse abgezeichnet haben: (a) Eine Vielzahl der Positionen, die sich für oder gegen eine Einladung aussprechen, basieren auf divergierenden Demokratieverständnissen und drohen, indem sie die Debatte auf die ebenso grundlegende wie nicht ohne weiteres lösbare Ebene von Demokratieverständnissen hieven, die Frage nach konkreten Lösungsmöglichkeiten des sich akut stellenden Toleranzparadoxes in den Hintergrund zu verfrachten. (b) Beinahe alle Positionen postulieren signifikante Effekte einer Einladung bzw. Ausgrenzung auf die öffentliche Wahrnehmung von populistischen Akteuren sowie – mit Abstrichen – den Zustand der liberalen Demokratie,

13 Für eine kritische Betrachtung unparteiischer Positionen im politischen Feld siehe Marchart 2010: 323 ff.

ohne die konkreten Bedingungen des jeweiligen Veranstaltungskontexts eingehend mitzureflektieren. Auf diese beiden Punkte wird nun abschließend eingegangen.

Ad (a): Die von uns als „normativ“ ausgewiesenen Argumente basieren implizit auf unterschiedlichen Demokratieverständnissen. Ob man sich für oder gegen einen Miteinbezug von PopulistInnen in den Diskurs ausspricht, hängt zumindest teilweise davon ab, welcher politischen Theorierichtung man anhängt bzw. was man unter einer „liberal-pluralistischen Demokratie“ versteht. Die Argumente (A1) und (C2) implizieren die Norm der Konsenssuche im Rahmen eines demokratischen Deliberationsprozesses. Je nachdem ob populistische Akteure sich daran sachorientiert zu beteiligen bereit sind, gilt es sie miteinzubeziehen oder nicht. Das Argument (A2) hingegen suggeriert, es gäbe einen irreduziblen Pluralismus von Werten und Interessen in der Gesellschaft. Je nachdem ob populistische Akteure effektiv BürgerInnen repräsentieren bzw. deren realen Bedürfnisse und Interessen artikulieren, gilt es sie ein- oder auszuschließen. Inwiefern Akteure zur rationalen Deliberation beitragen, ist dabei irrelevant. Hier scheiden sich die Geister an der Frage, ob PopulistInnen bloße Souffleure bzw. Souffleusen sind, wie Müller suggeriert, oder ob ihren Anliegen repräsentatives Gewicht zukommt. Auf der einen Seite steht also eine Betonung der spezifischen Teilnahmebedingungen, um zum deliberativen Prozess zugelassen zu werden, auf der anderen Seite die Idee, dass allein Repräsentation von tatsächlichen Interessen ausschlaggebend ist. Damit einher geht eine relative Gewichtung von demokratischen Grundwerten. Beispielsweise wird die Repräsentation der Interessen von BürgerInnen gegen den Schutz von Minderheiten abgewogen. Allein das wohl gewagteste Argument (C1), welches die gewaltfördernden Wirkungen des populistischen Diskurses anprangert, lässt sich im Rahmen beider Demokratieverständnisse vertreten, da hier intentional Verstöße gegen grundlegende demokratische Spielregeln (sachorientierter/herrschaftsfreier Diskurs bzw. „konfliktueller Konsens“ (Mouffe 2000a: 26)) motiviert werden.

Freilich entgehen beide Positionen nicht der Problematik, dass unklar ist, ob und welche Bedingungen nun erfüllt sind, das heißt woran man die „Repräsentation eines tatsächlichen Interesses“ erkennen könnte und wem in Streitfällen die Entscheidungshoheit zukommt. Während in einem klassisch deliberativen Demokratieverständnis im Stile Habermas wohl an die allgemeine Vernunft appelliert (vgl. u. a. Habermas 1982: 272) und damit die eigene Position, entgegen ihres Inhalts, absolut gesetzt würde (vgl. Tully 1989: 191), entgeht ein hegemonietheoretisches Demokratieverständnis diesem Selbstwiderspruch – ohne allerdings frei von anderen Spannungen zu sein (vgl. Marchart 2010; Mouffe 2000b). Ein Vorteil agonaler Demokratietheorien liegt in diesem Falle jedoch darin, dass sich der Fokus weg von normativ-philosophischen Fragen hin zur strategischen Auseinandersetzung mit der politischen Praxis verschiebt. Denn der in den Kontroversen um die Ein- bzw. Wiederausladungen Jongens und Weidels auf Pro- wie Contra-Seite offenbarte Unwillen, auf das Für und Wider aus normativer Sicht zu verzichten, trug zweifelsfrei erheblich dazu bei, dass nur die umstrittenen PopulistInnen als Gewinner aus der Debatte hervorgehen konnten. Solange keine Einigung über Sinn und Wesen der Demokratie erlangt wird, muss jedes normative Plädoyer für oder gegen die Einladung von rechtspopulistischen Akteuren zu Podiumsveranstaltungen in dieser Kontroverse gefangen bleiben. Denn wieviel Toleranz eine liberale Demokratie gegenüber Intoleranten aufbringen kann, ohne selbst intolerant zu werden, lässt sich normativ-philosophisch auf mehr als eine Art beantworten. Zumal die gesamte Debatte über die Ein- bzw. Wiederausladung Jongens und Weidels unter PopulismuskritikerInnen stattfand (wie anfangs erwähnt, stellt sich die Sachlage für andere gar nicht als diskussionswürdige Problematik

dar), wäre es in diesen wie zukünftigen Fällen sinnhafter (gewesen), demokratiethoretische Differenzen hintanzustellen, um das Für und Wider aus strategischer Sicht möglichst effektiv erörtern zu können. Die Frage nach der Inklusion populistischer Akteure würde so mit dem veränderlichen Ziel einer besseren Gesellschaft abgeglichen (vgl. Marchart 2010: 362 ff.). Die ethische Frage „Dürfen/müssen PopulistInnen in den Diskurs miteinbezogen werden?“ gälte es entsprechend mit derjenigen zu ersetzen, ob es unter den gegebenen Umständen politisch vorteilhaft ist, PopulistInnen in den Diskurs miteinzubeziehen.¹⁴

Ad (b): Die Schlagkraft der strategischen Argumente hängt selbstredend stark vom öffentlichen Interesse an der Veranstaltung ab, bei der ein populistischer Akteur auftreten könnte. Dieser Punkt aber wurde in den Kontroversen um die Veranstaltungen am Arendt Center, der Oxford Union und der Gessnerallee – vielleicht genau aufgrund des Beharrens auf normativen und demokratiethoretischen Grundsatzfragen – sträflich vernachlässigt. Die wahrgenommene Legitimität populistischer Akteure steigt (D) oder fällt (insofern es gelingt, sie als konzeptlos zu entlarven (B2)) durch eine Einladung effektiv nur dann, wenn die Veranstaltung von einer kritischen Masse verfolgt und rezipiert wird. Auch normative Argumente bleiben vom Ausmaß des öffentlichen Interesses nicht untangiert. Um den verhärteten Fronten entgegenwirken zu können, muss die Veranstaltung von Außenstehenden wahrgenommen werden und selbiges gilt für die Mutmaßung, die populistische Rhetorik könne die Gewaltbereitschaft in der Bevölkerung signifikant erhöhen (C1).

Bei den untersuchten Einladungen von Marc Jongen handelte es sich nun einerseits um ein Theater, dessen Veranstaltungen vorwiegend von populismusskeptischen BildungsbürgerInnen besucht werden, und andererseits um ein Forschungszentrum. Der erwartbare Legitimitätzuwachs für populistische Akteure im Falle einer Einladung (D), ebenso wie die Möglichkeit, die Positionen des populistischen Akteurs effektiv als konzeptlos zu entlarven (B2), muss in beiden Fällen als überschaubar gelten. Beiderlei Fragen würden sich in einem anderen Rahmen, etwa einem Fernsehduell mit einem Regierungsoberhaupt, mit deutlich größerem Nachdruck stellen. Abgesehen von der medialen Aufmerksamkeit der jeweiligen Veranstaltung erweisen sich viele der gesammelten Argumente noch in anderer Hinsicht als kontextabhängig. Ob eine sachliche und ergebnisoffene Diskussion aufkommt (A1, C2), Problemdiagnosen und Lösungsvorschläge erörtert oder politischer Humbug als solcher entlarvt (B2) werden kann, hängt schließlich vom eingeladenen populistischen Akteur, dessen oder deren Mitstreitenden sowie vom anwesenden Publikum ab. Laut Francine Prose gelang es der Audienz des Hannah Arendt Center, Jongen durch kritische Rückfragen öffentlich als „Nazi“ zu entlarven – womit dessen Legitimität beschädigt worden sei (vgl. Prose 2017). Dass (insofern Proses Einschätzung zutrifft) dergleichen stets möglich ist, kann sicherlich nicht als ausgemacht gelten, auch wenn die Audienz und Teilnehmer der geplanten Veranstaltung an der Gessnerallee wohl ebenfalls hinreichend humanistisch gebildet gewesen sein dürften. Zugleich muss Jongen zugestanden werden, dass er ein besonders, auch philosophisch, (aus-)gebildeter Politiker ist, der einerseits seine Worte mit Bedacht zu wählen – was gegen (B2) spricht –, andererseits aber auch gesellschaftliche Sorgen und Nöte sowie das populistische Selbstverständnis mit einiger Schärfe zu erfassen (B3) imstande sein dürfte. Ob ihm dies am Hannah

14 Offensichtlich werden durch eine solche Verschiebung die normativen Argumente den strategischen angenähert. Dies trifft sich allerdings mit hegemonietheoretischen bzw. postfundamentalistischen Ansätzen, in denen „strategisches Kalkül zur Quelle substanzieller Werte“ werden kann (Marchart 2010: 50).

Arendt Center gelang und an der Gessnerallee gelungen wäre, sei dahingestellt. Sogar die Wirkung der digitalen Verbreitung kann je nach Kontext durch gezielte Aktionen und aktives Framing mitgestaltet werden (D2). Die mit solchen Kontextfaktoren einhergehenden Möglichkeiten und Gefahren müssen letztlich miteinander abgewogen werden. In den betrachteten Fällen des Hannah Arendt Centers und der Gessnerallee wäre man vermutlich zu einer positiven Bilanz gekommen: Die meisten Gegenargumente verfehlen aufgrund der überschaubaren medialen Wirksamkeit der Veranstaltungen ihren Sinn, wohingegen Jongen als ein – im Vergleich mit anderen populistischen Exponaten – besonders geeigneter Kandidat gelten darf, um die aktuellen Herausforderungen für die liberale Demokratie besser zu verstehen.

Im Fall der Einladung Weidels nach Oxford müssen zwei Dinge angemerkt werden: Erstens erstaunt die Einladung Weidels in Anbetracht der Geschichte der Oxford Union nicht. Schaut man sich die vergangenen Gäste auf der Oxford Union an, so tauchen neben illustren Namen auch die Rechtspopulistin Marine LePen und mit Rechtspopulismus assoziierte Personen wie Ann Coulter, Johnathan Peterson und Anthony Scarramucci auf. Auch der Holocaust-Leugner David Irving war Gast der Oxford Union. Dies zeigt, dass Weidel nicht die erste umstrittene geladene Rednerin war. Darum muss infrage gestellt werden, ob der befürchtete Legitimitätszuwachs wirklich so groß gewesen wäre, wie von den Unterzeichnenden behauptet. Gerade in Anbetracht der Einladungspraxis der Oxford Union mag es sich jedenfalls dem Stammpublikum so dargestellt haben, dass es bei der Einladung Weidels weniger um akademische oder demokratische Nobilitierung als um die mediale wirksame Inszenierung von Provokationen ging.

Zweitens machten es sich die OrganisatorInnen zu einfach, indem sie auf den Einfluss Weidels und das Recht auf freie Meinungsäußerung verwiesen. Der Fakt, dass jemand einflussreich ist, zieht nicht das Gebot zur Einladung nach sich: (A2) verfängt in dieser Schlichtheit nicht. Meinungsfreiheit wiederum ist nicht ein Recht, das unabhängig von anderen demokratischen Grundwerten existiert. Die Oxford Union ging also stillschweigend darüber hinweg, dass Weidels Ideen und Sprechakte von vielen als mit anderen demokratischen Werten im Konflikt stehend erachtet werden. Ohne auf diese Einschätzung aufmerksam zu machen, ohne Weidels Politik zu kontextualisieren und problematisieren (zu lassen), kann der Vorwurf der moralischen Nachlässigkeit – und damit die Kritik von Kämpfer und Lutz – nicht leicht beiseite gewischt werden.

Wohl nicht zuletzt aufgrund der zu kurz kommenden Reflexion der jeweiligen Kontextbedingungen einerseits und dem Zurückfallen auf demokratiethoretische Grundsatzdiskussionen ging die wohlgemeinte Alarmierung des Bildungsbürgertums in allen drei Fällen letztlich nach hinten los. Besonders deutlich wird dies im Falle der Veranstaltungs- bzw. Auftrittsabsagen an der Oxford Union und der Gessnerallee, zumal sich Weidel und Jongen als Opfer einer nicht-existenten Zensur und Zielobjekte vermeintlich gewaltbereiter DiskussionsverhindererInnen darstellen konnten. Ohne die Skandalisierung ihrer Auftritte, ohne die Forderung nach diskursiver Ächtung wäre dieses geschickte, aber antizipierbare *Détournement* nicht möglich gewesen.

Was folgt nun daraus? Aus Angst vor Märtyrerinszenierungen auf jegliche Kritik zu verzichten kann keine Schlussfolgerung sein. Doch KritikerInnen sollten sich zukünftig genau überlegen wofür, wie und mit wem es sich zu kämpfen lohnt. Vielleicht sollte man sich und dem Publikum von Podiumsdiskussionen mehr zutrauen, das offene Wortgefecht nicht verweigern und vor allem den Eindruck zu verhindern suchen, man wolle die Diskussion unterbinden, um aus ihr nicht als VerliererIn herauszugehen. Und wenn ebendies

befürchtet wird, weil eine sachliche Diskussion nicht möglich scheint, sollte man sich mit Schadensbegrenzung zufriedengeben und auf eine großangelegte Gegenkampagne, die die jeweilige Veranstaltung größer macht, als sie eigentlich ist, verzichten. Nicht zuletzt sollte man sich zwei Mal überlegen, ob man eine von Anfang an im Grunde bereits bestehende politische Allianz von PopulismuskritikerInnen aufs Spiel setzen könnte, wenn man zusätzlich zum Strategiefindungsprozess noch Fässer über normative Grundsatzfragen aufmacht. Als gewiss gelten darf jedenfalls, dass die schlechteste Option in jenem Hin- und Her von Einladung und Wiederausladung besteht, die für die beiden Veranstaltungen an der Gessnerallee und der Oxford Union charakteristisch waren.

Literatur

- Albertazzi, Daniele / McDonnell, Duncan, 2008: Introduction: the sceptre and the spectre. In: Daniele Albertazzi / Duncan McDonnell (Hg.), *Twenty-First Century Populism: The Spectre of Western European Democracy*. Basingstoke, 1–11.
- Badano, Gabriele / Nuti, Alesina, 2018: Under Pressure: Political Liberalism, the Rise of Unreasonableness, and the Complexity of Containment. In: *The Journal of Political Philosophy* 26 (2), 145–168.
- Bahners, Patrick, 2017: Ohne Rechte Reden. In: FAZ vom 29.11.2017.
- Bajohr, Hannes, 2017: Rechte Reden lassen. In: ZEIT vom 03.11.2017.
- Benger, Justus / Bingener, Reinhard, 2016: Der Parteiphilosoph der AfD. In: FAZ vom 15.01.2016.
- Berkowitz, Roger, 2017: An Open Letter on the Hannah Arendt Center’s Inclusion of a Talk by Marc Jongen As Part of the Conference ‘Crises of Democracy: Thinking In Dark Times’; https://medium.com/@arendt_center/an-open-letter-on-the-hannah-arendt-center, 19.10.2017 [Zugriff: 15.3.2019].
- Beron, Michael / Turnheim, Tina, 2019: Theater und Publizisten kuscheln mit Faschisten. In: Barbara Dunkel / Christoph Gollasch / Kai Paderberg (Hg.), *Nicht zu fassen. Das Extremismuskonzept und neue rechte Konstellationen*, Berlin, 165–188.
- Bewegung für Sozialismus, 2017a: Zürich: Theater Gessnerallee bietet rechter Hetze eine Plattform; <https://sozialismus.ch/artikel/2017/gessnerallee-bietet-rechter-hetze-plattform>, 05.03.2017 [Zugriff: 15.3.2019].
- Bewegung für Sozialismus, 2017b: Zürich: Warum wir uns freuen können, dass die AfD nicht in der Gessnerallee auftreten kann; <https://sozialismus.ch/artikel/2017/zuersch-warum-wir-uns-freuen-koennen-dass-die-afd-nicht-in-der-gessnerallee-auftreten-kann/>, 10.03.2017 [Zugriff: 15.3.2019].
- Beyme, Klaus von, 2018: Rechtspopulismus: Ein Element der Neodemokratie?, Heidelberg.
- Bieling, Hans-Jürgen, 2016: Die politische Theorie des Neomarxismus: Antonio Gramsci. In: André Brodocz und Gary S. Schaal (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart*, Band I, 4. Auflage, Stuttgart, 448–478.
- Botstein, Leon, 2017: Bard President Responds to Critics of Far-Right Figure’s Talk; <https://www.chronicle.com/article/Bard-President-Responds>, 24.10.2017.
- Boxell, Levi / Gentzkow, Matthew / Shapiro, Jesse, 2017: Internet use and political polarization. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114 (40), 10612–10617; DOI: 10.1073/pnas.1706588114.
- Breyer-Mayländer, Thomas, 2017: Ein Quantum Wahrheit: Postfaktischer Populismus als Herausforderung für unsere repräsentative Demokratie, Norderstedt.
- Buruma, Ian, 2017: Im Gespräch mit Rechtsextremen; <https://www.project-syndicate.org/commentary/right-wing-populism>, 07.11.2017 [Zugriff: 15.3.2019].
- Caramani, Daniele, 2017: Will vs. Reason: The Populist and Technocratic Forms of Political Representation and Their Critique of Party Government. In: *American Political Science Review* 111 (1), 54–67.
- Diehl, Paula, 2012: Populismus und Massenmedien. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 62 (5-6), 16–22.

- Engel, Bernhard / Reunig, Christian, 2015: Massenkommunikation 2015: Mediennutzung im Intermediavergleich. In: *Media Perspektiven* 7-8: 310–322.
- Entman, Robert, 1993: Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm. In: *The Journal of Communication* 43 (4), 51–58
- Fish, Stanley, 1994: *There's No Such Thing as Free Speech...and it's a good thing too*, New York.
- Fukuyama, Francis, 1989: The End of History? In: *National Interest* 16, 3–18.
- Ganz, John, 2017: The Hannah Arendt Center's Dark Thinking; <https://thebaffler.com/latest/hannah-arendt-center-ganz>, 25.10.2017.
- Geiss, Stefan / Schäfer, Svenja, 2017: Any Publicity or Good Publicity? A Competitive Test of Visibility- and Tonality-Based Media Effects on Voting Behaviour. In: *Political Communication* 34 (3), 444–467.
- Gessnerallee Zürich, 2017a: Die Gessnerallee Zürich sagt das Podium ‚Die neue Avantgarde‘ und die im Vorfeld geplante Zusatzveranstaltung ab; http://www.gessnerallee.ch/mehr-lesen/2017/absage_neueavantgarde [Zugriff: 15.3.2019].
- Gessnerallee Zürich, 2017b: Die neue Avantgarde; <http://www.gessnerallee.ch/programm/event/4408> [Zugriff: 15.3.2019].
- Habermas, Jürgen, 1971: *Legitimitätsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen 1982: A Reply to my Critics. In: John B. Thompson / David Held (Hg.), *Habermas Critical Debates*, Massachusetts, 219–283.
- Hähning, Anne, 2017: Soll man mit der AfD reden? Man muss. In: *ZEIT* vom 02.03.2017.
- Halter, Martin, 2017: Wir müssen reden. Aber mit wem? In: *Badische Zeitung* vom 07.07.2017.
- Hildebrand, Marius, 2017: Rechtspopulismus und Hegemonie: Der Aufstieg der SVP und die diskursive Transformation der politischen Schweiz, Bielefeld.
- Janser, Daniela, 2017: Jede Minute ein Erfolg. In: *WOZ* vom 9.11.2017.
- Januschek, Franz / Reisigl, Martin, 2014: Editorial. In: Ders. (Hg.), *Populismus in der digitalen Mediendemokratie*, Duisburg, 7-18.
- Jongen, Marc, 2014: Das Märchen vom Gespenst der AfD; Online: <https://www.cicero.de/innenpolitik/afd-ein-manifest-fuer-eine-alternative>, 22.01.2014.
- Jongen, Marc, 2017a: Does Democracy Need To Be More Populist? Vortrag am Hannah Arendt Center, New York; <https://marcjongen.de/vortrag-am-hannah-arendt-center-new-york>.
- Jongen, Marc, 2017b: Twitter Post; https://twitter.com/Marc_Jongen/status/919236659031564289, 14.10.2017.
- Jongen, Marc, 2017c: Repolitisierung der Debatte – Marc Jongen im Gespräch; Online: <https://sezession.de/57282/repolitisierung-der-debatte-marc-jongen-im-gesprach>.
- Kämpfer, Kristina / Lunz, Kristina, 2018: Warum Oxford Alice Weidel keine Plattform bieten darf; <https://ze.tt/warum-oxford-alice-weidel-keine-plattform-bieten-darf/> 01.11.2018.
- Kemper, Ulf, 2015: Politische Legimität und politischer Raum im Wandel, Wiesbaden.
- Kommunistische Jugend Schweiz, 2017: Faschos keine Bühne bieten!; <https://kommunistischejugend.ch/?p=3490>, 22.03.2017.
- Laclau, Ernesto, 2005: *On Populist Reason*, London.
- Laclau Ernesto / Mouffe Chantal, 1991: *Hegemonie und radikale Demokratie: Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien.
- Lewandowsky, Marcel, 2014: Populismus in den sozialen Netzwerken: Die Beispiele AfD und pro Deutschland. In: Franz Januschek / Martin Reisigl (Hg.), *Populismus in der digitalen Mediendemokratie*, Duisburg, 19–46.
- Leo, Per / Steinbeis, Maximilian / Zorn, Daniel-Pascal, 2017: *Mit Rechten reden: Ein Leitfaden*, Stuttgart.
- Marchart, Oliver, 2010: *Die politische Differenz*, Frankfurt (Main).
- Marcuse, Herbert, 1970: Repressive Toleranz. In: Paul Wolff, Barrington Moore und Herbert Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt (Main), 91–128.
- Mazzoleni, Gianpietro, 2008: Populism and the Media. In: Daniele Albertazzi / Duncan McDonnel (Hg.) *Twenty-First Century Populism: The Spectre of Western European Democracy*, Basingstoke, 49–64.

- Meyer, Thomas, 2006: Populismus und Medien. In: Frank Decker (Hg.), *Populismus: Gefahr für die Demokratie oder nützliches Korrektiv?*, Wiesbaden.
- Mill, John S., 1978 [1895]: *On Liberty*, Indianapolis.
- Mouffe, Chantal, 2000a: *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*, Wien.
- Mouffe, Chantal, 2000b: *The Democratic Paradox*, London.
- Mouffe, Chantal, 2018: *For a Left Populism*, London.
- Mudde, Cas, 2007: *Populist radical right parties in Europe*, Cambridge.
- Mudde, Cas / Kaltwasser, Cristobal R., 2017: *Populism. A Very Short Introduction*, Oxford.
- Müller, Jan-Werner, 2017: *Was ist Populismus? Ein Essay*, Berlin.
- Neff, Benedikt, 2016: Sehnsucht nach Deutschland. In: *Basler Zeitung* vom 26.02.2016.
- Operation Libero, 2017: Freiheit ist immer die Freiheit des Andersdenkenden; <https://www.operation-libero.ch/de/blog/2017-03-10-freiheit-ist-immer-die-freiheit-des-andersdenkenden>, 10.03.2017.
- o.V., 2018: Offener Brief zum Besuch von Alice Weidel in der Oxford Union; <https://docs.google.com/document/d/1Sp6yqmFOD>, 02.11.2018 [Zugriff: 15.3.2019].
- o.V., 2017: Open Letter against giving AfD a stage in Zurich Theater; <https://art-leaks.org/2017/03/01/open-letter-against-giving-afd-a-stage-in-zurich-theatre>, 01.03.2017 [Zugriff: 15.3.2019].
- o.V., 2017: Open Letter to the Hannah Arendt Center at Bard College; <https://www.chronicle.com/article/An-Open-Letter-to-the-Hannah/241526>, 23.10.2017.
- Priester, Karin, 2012: Wesensmerkmale des Populismus. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 62 (5–6), 3–9.
- Popper, Karl R., 2011 [1945]: *The Open Society and Its Enemies*, London / New York.
- Postlethwaite, P., 2017: Liberale nützliche Idioten. Warum man den Rechten keine Plattform bieten sollte; <https://www.ajour-mag.ch/liberale-nutzliche-idioten-warum-man-den-rechten-keine-plattform-bieten-sollte>, 19.03.2017.
- Prose, Francine, 2017: My students heard a far-right politician on campus. Here's what they learned. In: *Guardian* vom 31.10.2017.
- Rancière, Jacques, 2002: *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie*, Frankfurt (Main).
- Rau, Milo, 2017: Gemeinsam gegen die AfD. In: *Sonntagszeitung* vom 11.03.2017.
- Rawls, John, 1993: *Political Liberalism*, New York.
- Reinemann, Carsten, 2017: Populismus, Kommunikation, Medien. Ein Überblick über die Forschungen zu populistischer politischer Kommunikation. In: *Zeitschrift für Politik* 64(2), 167–190.
- Rosanvallon, Pierre, 2017: *Die Gegendemokratie: Politik im Zeitalter des Misstrauens*, Hamburg.
- Said, Edward, 1978: *Orientalism*, London.
- Schemer, Christian / Wirth, Werner / Wettstein, Martin / Müller, Philipp / Schulz, Anne / Wirz, Dominique, 2018: Wirkung populistischer Kommunikation. Populismus in den Medien, Wirkungen und deren Randbedingungen. In: *Communicatio Socialis* 51, 118–130.
- Scheller, Jörg, 2017a: Die Revolution ist ihre Kinder. In: *Schweizer Monat*, Ausgabe Nr. 1055, April 2018.
- Scheller, Jörg, 2017b: Dialog mit Christoph Kriese über den Wahlsieg Donald Trumps; <http://joergscheller.de/blog/dialog-mit-christopher-kriese-ueber-den-wahlsieg-donald-trumps/>, 02.02.2017 [Zugriff: 15.3.2019].
- Scheller, Jörg / Jongen, Marc, 2017: Über Zustände, die wiederherzustellen sind: Ein Disput zum Thema Konservatismus und Liberalismus; <https://www.schweizermonat.ch/artikel/online-spezial-ueber-zustaende-die-wiederherzustellen-sind> [Zugriff: 15.3.2019].
- Schmelzle, Cord, 2015: *Politische Legitimität und zerfallene Staatlichkeit*, Frankfurt (Main) / New York.
- Schroeder, Wolfgang / Wessels, Bernhard / Neusser, Christian / Berzel, Alexander, 2017: *Parlamentarische Praxis der AfD in deutschen Landesparlamenten*, WZB-Discussion Paper.
- Shimer, David, 2018a: Head of Far-Right German Party Cancels Oxford Trip. In: *New York Times* vom 02.11.2018.
- Shimer, David, 2018b: Oxford Roiled by Invitation to Far-Right German Politician. In: *New York Times* vom 31.10.2018.

- Strecker, David / Schaal, Gary S., 2016: Die politische Theorie der Deliberation: Jürgen Habermas. In: André Brodocz / Gary S. Schaal (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart Band II, 4. Auflage, Stuttgart, 103–161.
- Surber, Kaspar, 2017: Ohne Not lässt man sich benutzen. In: WOZ vom 02.03.2017.
- Tully, James, 1989: Wittgenstein and Political Philosophy: Understanding Practices of Critical Reflection. In: Political Theory 17 (2), 172–204.
- van Mill, David, 2018: Freedom of Speech. In: Edward N. Zalta (Hg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition); <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/freedom-speech> [Zugriff: 15.3.2019].
- Vogel, Sonja, 2017: Die Verkenning der radikalen Rechten. In: taz vom 07.11.2017.
- Weber, Max, 1988 [1922]: Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft. In: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von Johannes Winckelmann, 7. Auflage, Tübingen, 475–488.
- Wehling, Elisabeth, 2016: Politisches Framing: Wie eine Nation sich ihr Denken einredet und daraus Politik macht, Köln.
- Zajonc, Robert, 1968: Attitudinal effects of mere exposure. In: Journal of Personality and Social Psychology 9, 1–27.

Wie viel Wohlfahrtsstaat braucht das bedingungslose Grundeinkommen?

Eine idealtheoretische Analyse der politischen Stabilität umverteilender Institutionen

Jürgen Sirsch*

Schlüsselwörter: bedingungsloses Grundeinkommen, soziale Ungleichheit, politische Stabilität, soziale Gerechtigkeit, ideale Theorie, wohlfahrtsstaatliche Politik

Abstract: Das bedingungslose Grundeinkommen (BGE) wird häufig als geeignetes Mittel zur Bekämpfung von sozio-ökonomischer Ungleichheit angesehen. Viele Befürworter*innen weisen auf die Verbindung von Gerechtigkeit mit Effizienz hin, welche das BGE potentiell zu einem effektiven Umverteilungsinstrument macht. Nicht nur deshalb wird das BGE aus der Perspektive verschiedener egalitärer Theorien als Teil einer idealen Gesellschaft angesehen. Dabei werden jedoch meist nur die unmittelbaren Verteilungswirkungen der Einführung eines BGEs berücksichtigt. Aus egalitärer Perspektive sind jedoch auch die langfristigen Verteilungswirkungen von Institutionendesigns relevant. Es fehlt insbesondere eine Auseinandersetzung mit den langfristigen politischen Effekten des BGEs: Hier stellt sich besonders die Frage, ob ein BGE langfristig politisch stabil ist. In diesem Beitrag werden durch Rückgriff auf Mechanismen des ‚Policy-Feedback‘ Hypothesen bezüglich der langfristigen politischen Unterstützung unterschiedlicher Varianten eines BGEs herausgearbeitet. Als Nebeneffekt leistet der Artikel auch einen Beitrag zur Methodologiedebatte in der Politischen Theorie, indem die Fruchtbarkeit idealtheoretischer Ansätze für praktische Fragen demonstriert wird.

Abstract: Often, an unconditional basic income (UBI) is seen as a means for reducing economic inequality. For many of its proponents, UBI is both just and efficient, which potentially makes it an effective means of redistribution. Among other reasons, this has led egalitarian theorists to view UBI as part of an egalitarian ideal society. However, this assessment mostly includes only immediate distributive implications of an implementation of UBI. From the perspective of egalitarian ideal theory, however, long-term distributive implications of institutional designs are relevant as well. Especially, with respect to UBI, a proper investigation of its long-term political effects is lacking: Therefore, we need to investigate the long-term political stability of UBI. In this paper, I derive hypotheses regarding long-term political support for different variants of UBI by employing mechanisms of ‘policy feedback’. In addition, the article contributes to broader methodological debates within political theory by showing that ideal-theoretical approaches can be fruitful for practical questions.

Seit Jahren nehmen in vielen industrialisierten Demokratien die ökonomische Ungleichheit und die Anzahl prekärer Beschäftigungsverhältnisse zu (vgl. Piketty 2014).¹ Die wachsende

* Jürgen Sirsch, Universität Bamberg
Kontakt: juergen.sirsch@uni-bamberg.de

1 Ich danke Doris Unger, den anonymen Gutachter*innen der ZPTh, Frauke Höntzsch, sowie den Organisator*innen und Teilnehmer*innen des Panels „Sozio-ökonomische Ungleichheit und Demokratie: Realisierbare, effektive und stabile redistributive Institutionen zum Schutz demokratischer Gleichheit?“ (27. Kongress der DVPW) für hilfreiche Anregungen und Kommentare.

Ungleichheit ist nicht nur aus der Perspektive vieler Theorien sozialer Gerechtigkeit ein Problem, sie scheint auch die Unzufriedenheit mit der Demokratie zu erhöhen und politische Partizipation, insbesondere von denjenigen mit geringen ökonomischen Ressourcen, zu verringern (vgl. Jörke 2013: 486; Solt 2008). Gleichzeitig nimmt die öffentliche und wissenschaftliche Diskussion um ein bedingungsloses Grundeinkommen (BGE) als probates Mittel zur Bekämpfung von Ungleichheit (etwa mit Experimenten in Finnland und Kanada) an Fahrt auf (vgl. De Wispelaere 2015: 29–30). Dem BGE wird nachgesagt, „Gerechtigkeit mit Effizienz“² (Van Parijs 1990) zu vereinbaren, weshalb es eine zunächst vielversprechende Antwort auf die steigende Ungleichheit darstellt. Es ist definiert als „an income paid by a political community to all its members on an individual basis, without means test or work requirement“ (Van Parijs 2004: 8). In der Politischen Theorie und Philosophie wird das BGE vor allem im Rahmen egalitärer Theorien wie dem egalitären Liberalismus und dem Neorepublikanismus (vgl. Birnbaum 2010; Sirsch / Unger 2019; Pettit 2007) sowie dem analytischen Marxismus (vgl. Van der Veen / Van Parijs 1987; Wright 2015) als ernsthafte Reformoption diskutiert. Um zu klären, ob das BGE eine adäquate egalitäre Reformoption wäre, müsste jedoch auch untersucht werden, ob es Teil eines langfristigen egalitären Ideals wäre. Beispielsweise könnte sich herausstellen, dass ein BGE mit anderen Aspekten einer idealen egalitären Gesellschaft inkompatibel ist, was zumindest eine Erwägung wäre, die gegen die Einführung eines BGEs sprechen würde. Deshalb wird das BGE in diesem Artikel als Teil unterschiedlicher idealer Wohlfahrtsregime untersucht.

Aus der Perspektive idealer Theorie müssen nicht nur die unmittelbaren Verteilungswirkungen eines BGEs berücksichtigt werden: es muss auch gesichert sein, dass die Einführung eines BGEs nachhaltig ist. Um dies zu gewährleisten, muss die langfristige Anreizwirkung von Institutionen geprüft und berücksichtigt werden (vgl. Rawls 1999: 49). Es stellt sich beispielsweise die Frage, ob das BGE nicht langfristig die Basis seiner Finanzierung unterminiert, weil zu viele Menschen entscheiden, keiner Steuereinnahmen generierenden Tätigkeit mehr nachzugehen (vgl. Bergmann 2004: 109). Im Gegensatz zu dieser Frage hat die Untersuchung der politischen Stabilität eines BGEs jedoch eine deutlich geringere Aufmerksamkeit erfahren.³ Wenn wir nach der politischen Stabilität eines Institutionendesigns fragen, dann wollen wir herausfinden, ob spezifische institutionelle Designvorschläge ihre eigene politische Unterstützung bzw. die Unterstützung für die ihnen zugrundeliegenden politischen Ziele generieren oder diese untergraben. Um die politische Stabilität von Institutionendesigns zu untersuchen, müssen deshalb die kausalen Effekte der Einführung von Institutionen auf die politische Unterstützung für diese Institutionen und auf die Unterstützung der Ziele, zu deren Zweck die Institutionen eingeführt wurden, herangezogen werden.

Der vorliegende Artikel untersucht daher die politische Stabilität der Umverteilungswirkungen eines BGEs. Dabei soll auch ein Beitrag zur Methodologiedebatte in der Politischen Theorie geleistet werden: Raymond Geuss (2011) argumentiert, dass ideale Theorie Machtverhältnisse ausblendet und zu deren Legitimation beiträgt. Idealtheorietische Ansätze blenden Machtverhältnisse jedoch nur auf eine unproblematische Art und Weise aus: Ungerechten Machtverhältnissen wird nur die moralische Legitimität, jedoch nicht ihre politische Relevanz abgesprochen (vgl. Sirsch 2012).

2 Oder besser Gleichheit mit Effizienz, wenn man, wie Rawls (1999), Effizienz als einen Aspekt von Gerechtigkeit ansieht.

3 Für Ausnahmen vgl. De Wispelaere (2015); De Wispelaere / Morales (2016).

Die aktuelle Debatte leidet zudem an einem Mangel an institutioneller Fantasie, die durch ideale Theorie angeregt werden könnte (vgl. Gilibert 2012). Häufig wird behauptet, dass größere Gleichheit (etwa durch einen Ausbau des Wohlfahrtsstaats) und Globalisierung unvereinbar seien (vgl. Scharpf 1999). Hieraus speist sich auch die häufig politisch instrumentalisierte These der Alternativlosigkeit neoliberaler Politik (vgl. Jörke 2016: 205). Vor diesem Hintergrund lohnt es sich, im Rahmen idealer Theorie nach institutionellen Designs – wie verschiedenen Ausgestaltungen des BGEs – zu suchen, die ökonomische Effizienz und Umverteilung⁴ verbinden, auch wenn sie politisch noch nicht umsetzbar zu sein scheinen.

Um die Frage der politischen Stabilität von idealen Institutionendesigns wie dem BGE zu diskutieren, müssen – auch im Rahmen idealer Theorie – empirische Restriktionen berücksichtigt werden. Generell findet jedoch zu selten eine systematische Integration relevanter Kausalmechanismen in die normative Argumentation statt (vgl. Wiens 2012). Diese Mechanismen sind jedoch wichtig, um die Folgen der Implementierung von Institutionendesigns abschätzen zu können.

Bei der Beurteilung der politischen Stabilität eines BGEs ist die Folgenabschätzung jedoch besonders schwierig, da es bisher keine vollständige Implementierung des BGEs auf Grundsicherungsniveau über einen längeren Zeitraum gegeben hat. Die Forschung zur historischen Entwicklung wohlfahrtsstaatlicher Politik hat jedoch relevante „Policy Feedback-Mechanismen“ (Jordan 2013) identifiziert, die die Stabilität wohlfahrtsstaatlicher Institutionen erklären können. Um Hypothesen bezüglich der politischen Stabilität eines BGEs zu erarbeiten, greife ich vor allem auf den Machtressourcenansatz (vgl. Esping-Andersen 1990; Korpi 2001; Korpi / Palme 1998) zurück, der sich besonders mit hierfür relevanten Policy-Feedback Effekten beschäftigt.

Der Beitrag ist wie folgt aufgebaut: Im ersten Abschnitt begründe und erläutere ich den idealtheoretischen Zugriff auf die Frage nach der Adäquatheit eines BGEs zur Reduzierung von Ungleichheit. Auf dieser Grundlage wird die politische Stabilität ausgewählter Varianten des BGEs diskutiert. Hierfür werde ich zunächst knapp die ausgewählten Institutionendesigns – ein umfangreiches BGE, das große Teile des herkömmlichen Wohlfahrtsstaats ersetzt, und ein gemischtes Regime, in dem das BGE nur die Grundsicherung ersetzt – vorstellen (2). Um die politische Stabilität dieser Vorschläge diskutieren zu können, werde ich auf der Grundlage des Machtressourcenansatzes relevante kausale Mechanismen zur Erklärung politischer Stabilität von Institutionendesigns herausarbeiten (3). Diese kausalen Mechanismen werden zur Analyse der politischen Stabilität der ausgewählten Versionen des BGEs eingesetzt (4). Im letzten Abschnitt wird untersucht, inwiefern unterschiedliche Kontexte der Implementierung Auswirkungen auf die politische Stabilität der BGE-Regime bei ihrer Implementierung haben (5).

1. Ideale Theorie, BGE und politische Stabilität

In diesem Artikel setze ich eine egalitäre Bewertungsperspektive voraus. Häufig wird ein BGE als mögliche Lösung für das Problem der in Marktwirtschaften entstehenden Ungleichheiten und als Teil eines nicht-sozialistischen egalitären Ideals angesehen (vgl. Barry 2005; Van Parijs 2004; Wright 2015). Als egalitäre Theorien verstehe ich hier Theo-

4 Für eine Begründung der Annahme bezüglich Effizienz und Umverteilung siehe Abschnitt 2.

rien, die sozio-ökonomische Ungleichheit⁵ aus intrinsischen oder instrumentellen Gründen als problematisch ansehen und deshalb Institutionen fordern, die Marktergebnisse korrigieren (vgl. Rawls 2001; Barry 2005). Dieses Verständnis ist absichtlich breit gehalten, da die in diesem Aufsatz vorgenommenen Überlegungen auch für ein solch breites Verständnis von Egalitarismus relevant sind. Um jedoch eine vollständige moralische Bewertung der hier diskutierten Varianten des BGE vorzunehmen, müsste diese egalitäre Perspektive natürlich näher spezifiziert und die hier diskutierten Varianten des BGE müssten mit weiteren Institutionendesigns verglichen werden.⁶

Damit sichergestellt werden kann, dass Institutionendesigns wie das BGE ihre gewünschte Funktion erfüllen, sollen Vorschläge unter Berücksichtigung der für ihr Funktionieren relevanten empirischen Restriktionen („feasibility“) erarbeitet werden (vgl. Wiens 2012). Die Frage danach, *welche* Restriktionen relevant sind, wird allerdings in der Literatur unterschiedlich beantwortet: Realist*innen fordern nicht nur, dass institutionelle Vorschläge unter aktuellen Bedingungen *effektiv* sein müssen, sondern auch, dass sie unter aktuellen politischen Bedingungen *realisierbar* sein müssen (vgl. Sen 2009). Der Realismus von Autor*innen wie Amartya Sen ist jedoch kurzsichtig, da sich politische Restriktionen ständig auf eine schwer vorhersehbare Weise ändern. Zudem kann die Formulierung langfristiger Ideale zu einer Änderung von politischen Restriktionen führen, etwa indem sich einflussreiche Expert*innenmeinungen verändern oder politische Bewegungen mit motivierenden Ideen gespeist werden (vgl. Gilibert 2012: 47). Deshalb fordern ideale Theoretiker*innen wie John Rawls die Erarbeitung von „realistischen Utopien“ (2001: 13): Im Rahmen des idealtheoretischen Ansatzes werden ideale Institutionendesigns formuliert, um als langfristiges institutionelles Ziel zu fungieren.

Eine zu starke Orientierung am politischen Status quo, wie sie Sen fordert, kann zu einer ungewollten konservativen Verzerrung normativen Denkens führen (vgl. Sirsch i. E.): Eine konservative Verzerrung entsteht vor allem durch die Annahme des aktuellen institutionellen Kontextes als feste Restriktion. Dadurch wird die Performanz von Institutionendesigns wie dem BGE jedoch nur vor dem Hintergrund dieses Kontextes bewertet. Institutionendesigns können aber – etwa bedingt durch institutionelle Komplementaritäten (vgl. Hall / Soskice 2001) – in verschiedenen institutionellen Umgebungen unterschiedlich gut funktionieren. Aus diesem Grund ist die holistische Perspektive idealer Theorie sinnvoll, denn in idealer Theorie wird nicht irgendein institutioneller Kontext vorausgesetzt, sondern ein insgesamt erstrebenswerter institutioneller Kontext. Dadurch wird vermieden, dass durch die Voraussetzung eines nichtidealen institutionellen Kontextes Reformoptionen ausschließlich an nichtideale Kontexte angepasst und dadurch letztere perpetuiert werden.

Dies ist jedoch kein Freibrief für die Konstruktion idealistischer Utopien: Ideale Institutionendesigns sollten, einmal implementiert, langfristig effektiv bei der Realisierung der geforderten Ziele sein. Dies erfordert die Einbeziehung derjenigen empirischen Restriktionen, denen sie nach ihrer Implementierung ausgesetzt sein könnten (vgl. Rawls 1999; Simmons 2010; Sirsch i. E.). Ein wichtiger Aspekt unter anderen⁷ ist die *politische Stabi-*

5 Hierunter verstehe ich Ungleichheiten bzgl. der Ausstattung mit Ressourcen und Chancen, die relevant sind, um unterschiedliche Lebenspläne zu verfolgen (Rawls 1999; Van Parijs 1995).

6 Weitere ideale Institutionendesigns, die im Rahmen egalitärer Theorien untersucht werden, sind etwa eine „Property Owning Democracy“ und marktsozialistische Institutionen (vgl. Rawls 2001; Thomas 2017) sowie sozialdemokratische Wohlfahrtsstaaten (vgl. Bergman 2004).

7 Für eine umfassendere Diskussion relevanter Restriktionen vgl. Sirsch (i. E.).

lität idealer Institutionendesigns. Unter ‚politischer Stabilität‘ verstehe ich die Aufrechterhaltung politischer Unterstützung sowohl für das Institutionendesign selbst als auch für die zugrundeliegenden Ziele. Die Konzentration auf diesen Aspekt hat zwei Gründe: Erstens ist politische Stabilität von besonderer Relevanz für die Beurteilung eines BGE (und unterschiedlichen Varianten desselben), weil sie eine Voraussetzung für die langfristige Reduzierung von Ungleichheit ist. Zweitens verweist dieser Fokus gerade auf den Faktor politischer Macht für Überlegungen bzgl. politischer Reformen, von dem so unterschiedliche Realist*innen wie Geuss und Sen behaupten, dass sie in idealtheoretischen Untersuchungen auf fatale Weise ausgeklammert werden.

Bezüglich idealer Institutionendesigns muss gefragt werden, welche Feedback-Effekte ihre Implementierung in Bezug auf ihre politische Stabilität hat. Beispielsweise könnte die Implementierung weitreichender egalitärer Reformen eine politische Gegenbewegung auslösen, die langfristig sogar zu Rückschritten im Sinne des Egalitarismus führt. Gerade im Rahmen des in diesem Aufsatz verwendeten Machtressourcenansatzes (Korpi und Palme 1998; Korpi 2001) wurden Mechanismen herausgearbeitet, die zur Einschätzung von Policy-Feedback relevant sind.

Dieses Verständnis von idealer Theorie und der Bedeutung von politischer Stabilität spiegelt sich auch in Rawls‘ Konzeption idealer Theorie wider (trotz seiner berühmten „strict compliance“ Annahme).⁸ Zwar schreibt Rawls: „[F]or the most part I examine the principles of justice that would regulate a well-ordered society. Everyone is presumed to act justly and to do his part in upholding just institutions.“ (Rawls 1999: 7) Diese Vorstellung von idealer Theorie scheint auf den ersten Blick zu implizieren, dass Erwägungen der politischen Stabilität keine Rolle bei der Bestimmung idealer Institutionen spielen sollten. Allerdings legt Rawls‘ Diskussion von Stabilität insgesamt nahe, dass diese Annahme nur dazu dient, ideale Institutionen erst einmal einzurichten. Danach müssen sie unter Berücksichtigung realistischer moralpsychologischer Annahmen stabil sein und ihre eigene Unterstützung generieren. Hierzu bemerkt Simmons:

„So the strict compliance assumption is designed only to allow us to imagine the results of ‘getting up and running’ the institutions embodying different conceptions of justice, which requires imagining that those subject to those institutions support and comply with them, at least initially.“ (Simmons 2010: 9)

Das bedeutet, dass Fragen (politischer) Stabilität in idealer Theorie relevant sind und das unterschiedliche Konzeptionen der Gerechtigkeit bzw. verschiedene ideale Institutionendesigns in Bezug auf ihre Stabilitätswirkung verglichen werden können:

„We are naturally led to ask whether a moral conception is stable, that is, whether its principles generate their own support in a society, or social group, in which these principles are publicly realized. [...] Thus, the problem of stability is whether the well-ordered society corresponding to a particular conception is stable, or relatively more or less stable, than certain other conceptions.“ (Rawls 1975: 294)

Die von Rawls aufgeworfene Forderung nach dem Vergleich der Stabilität verschiedener Konzeptionen im Rahmen idealer Theorie⁹ würde keinen Sinn ergeben, wenn seine ‚strict compliance‘-Annahme implizieren würde, dass man Fragen der Stabilität ausklammert.

Die weitere Untersuchung in diesem Artikel beruht auf ebendieser Konzeption idealer Theorie: Die Ausgangsfrage lautet, inwiefern verschiedene Varianten des BGEs ihre eigene politische Unterstützung generieren. Diese Frage ist wichtig, um die langfristigen

8 Ich danke den anonymen Gutachter*innen dafür, diesen Punkt aufgeworfen zu haben.

9 Es handelt sich um ideale Theorie, weil Rawls hier von „well-ordered societies“ ausgeht.

Verteilungseffekte der unterschiedlichen Varianten abschätzen zu können: Wenn Institutionen, die zur Begrenzung von Ungleichheit implementiert werden, keine breite politische Unterstützung generieren, besteht die Gefahr, dass das Ziel der Begrenzung von Ungleichheit langfristig gesehen verfehlt wird (vgl. Korpi / Palme 1998). Hierbei handelt es sich um eine idealtheoretische Untersuchung, weil keine spezifischen, sondern nur generelle Kontextfaktoren berücksichtigt und Fragen der politischen Realisierbarkeit der diskutierten Institutionendesigns ausgeklammert werden.

2. Varianten des BGEs und die Reduzierung ökonomischer Ungleichheit

Das BGE hat sich in der Politischen Philosophie in den letzten Jahren als ernsthafte Reformoption etabliert (vgl. Van Parijs 2004). Es ist aus der hier eingenommenen egalitären Perspektive interessant, weil es sich um einen Vorschlag handelt, der ohne große Eingriffe in die marktwirtschaftliche Ordnung auskommt, gleichzeitig umverteilend wirkt und die Unabhängigkeit von Individuen von sich verändernden Erfordernissen des Arbeitsmarkts erhöht. Außerdem kann das BGE auch dann für einen sozialen Ausgleich sorgen, wenn menschliche Arbeitskraft zur Produktion von Gütern und Dienstleistungen in geringerem Ausmaß erforderlich ist, als dies heute der Fall ist und dadurch die Anzahl an Arbeitsstellen sinken sollte (vgl. Offe 2009; Van der Veen / Van Parijs 1987).

Aus egalitärer Sicht lassen sich gute Gründe dafür anführen, die in den Industrienationen weit verbreitete und an Bedingungen geknüpfte Grundsicherung mindestens durch ein ebenso hohes BGE zu ersetzen. Hierbei gehe ich erst einmal von dem, in industrialisierten Ländern mit ausgebauten Wohlfahrtsstaaten – wie etwa Schweden oder Deutschland – üblichen Niveau der Grundsicherung aus.¹⁰ Ein BGE löst beispielsweise das mit der herkömmlichen Grundsicherung einhergehende Problem der „Armutsfalle“: In einem System mit herkömmlicher Grundsicherung verliert man den Anspruch auf Sozialleistungen durch die Aufnahme von Arbeit. Oftmals ist jedoch der Arbeitslohn nicht oder kaum höher als die Grundsicherung, was den Arbeitsanreiz für diese Individuen mit geringen Verdienstmöglichkeiten stark reduziert (vgl. Van Parijs 2004). Die Lösungen für dieses Problem innerhalb eines herkömmlichen Grundsicherungssystems sind aus egalitärer Perspektive inadäquat: Entweder man setzt die Grundsicherung bewusst niedrig an oder wählt eine großzügigere Form der Grundsicherung und stockt die Gehälter von Niedrigverdienern entsprechend auf. Die erste institutionelle Alternative ist nicht zielführend, weil sie zugleich eine höhere Ungleichheit nach sich ziehen würde. Die zweite Möglichkeit würde dagegen eine umfangreiche bürokratische Überwachung von immer mehr Menschen durch die Sozialstaatsbürokratie erfordern, da mit höherem Grundsicherungsniveau immer mehr Menschen in den Bereich der bedarfsgeprüften Grundsicherung fallen (vgl. Strengmann-Kuhn 2012: 83). Diese Alternative ist ebenfalls unbefriedigend, da die bedarfsgeprüfte Unterstützung von den Betroffenen und ihrem Umfeld häufig als soziales

10 Betrachtet man die Frage nach der optimalen Höhe des BGE isoliert von anderen Komponenten des Wohlfahrtsstaates, sollte es aus egalitärer Sicht sicherlich höher ausfallen, als das übliche Niveau der Grundsicherung in den industrialisierten Ländern. Allerdings stellt ein BGE auch auf dem üblichen Grundsicherungsniveau aufgrund seiner Bedingungslosigkeit schon eine erhebliche Veränderung gegenüber der herkömmlichen Grundsicherung dar.

Stigma angesehen wird, sie unnötige Verwaltungskosten verursacht und von vielen Berechtigten nicht in Anspruch genommen wird (vgl. Van Parijs 2004). Die großzügige Variante löst außerdem nicht das Problem des geringen Arbeitsanreizes: Das sukzessive Wegfallen von Sozialleistungen bei steigendem Arbeitslohn führt zu geringen Arbeitsanreizen gerade im Niedriglohnssektor, da der finanzielle Zugewinn durch die Aufnahme von Arbeit zum großen Teil durch das Wegfallen der Sozialleistung wieder aufgehoben wird. Für die Betroffenen wirkt das daher wie eine sehr hohe Steuer auf zusätzliches Einkommen.

Ein BGE räumt demgegenüber mit der Anreizproblematik auf, da es an alle Individuen gleichermaßen ausgezahlt wird. Niedrigverdiener*innen verlieren somit nicht die Zahlungen im Rahmen des BGEs, wenn sie Arbeit aufnehmen, und gleichzeitig entfällt die bürokratische Überwachung der Höhe des Einkommens (vgl. Van Parijs 2004). Daher kann die Grundsicherung in Form eines BGEs auch großzügiger ausfallen, ohne Arbeitsanreize für diejenigen mit geringen Verdienstmöglichkeiten zu zerstören (vgl. Strengmann-Kuhn 2012: 83).

Zusätzlich wird dem BGE zugeschrieben, Wege zur Weiterqualifizierung zu eröffnen, indem es Individuen ermöglicht, vorübergehend Erwerbsarbeit zugunsten von Weiterqualifizierung aufzugeben (vgl. Fishkin 2014: 203). Dadurch wird die soziale Mobilität vergrößert, weil Individuen unabhängig von ihrem sozio-ökonomischen Hintergrund die Möglichkeit erhalten, sich weiterzubilden oder selbstständig zu machen.

Allerdings könnte die Einführung eines großzügigen BGEs die verfügbaren Mittel für andere staatliche Leistungen beschränken (vgl. Bergmann 2004). Deshalb wird in der Literatur als Hauptkonkurrent für die Einführung eines solchen BGEs ein idealtypischer sozialdemokratischer Wohlfahrtsstaat angesehen (vgl. Roemer 2013; Bergmann 2004).

In diesem Aufsatz sollen vor diesem Hintergrund zwei Grundeinkommensvarianten in Bezug auf das Kriterium der politischen Stabilität diskutiert werden: ein *umfangreiches BGE* und ein *gemischtes Regime*. Ein umfangreiches BGE zeichnet sich dadurch aus, dass es deutlich über dem sozialen Minimum liegt und damit große Teile eines herkömmlichen Wohlfahrtsstaats ersetzt. Dieses Design ist aus egalitärer Perspektive interessant, weil es bei linearer oder progressiver Besteuerung einerseits stark umverteilend wirkt und andererseits den Leistungsempfänger*innen einen großen Entscheidungsspielraum bzgl. der Verwendung der Mittel überlässt. Dabei ersetzt ein umfangreiches BGE die folgenden Leistungen, die in den Industrienationen mehr oder weniger vom Staat bereitgestellt werden:

- bedarfsgeprüftes soziales Minimum,
- einkommensabhängige Leistungen in Rahmen der Arbeitslosen- und Rentenversicherung sowie
- staatliche Sachleistungen, zum Beispiel subventionierten öffentlichen Verkehr, staatlich finanzierte bzw. subventionierte Kinderbetreuungs- bzw. Bildungseinrichtungen.

Das zweite Modell („gemischtes Regime“) ist ein existenzsicherndes BGE im Rahmen eines klassischen sozialdemokratischen Wohlfahrtsstaats. Hier ersetzt ein BGE auf Grundsicherungsniveau die bedarfsgeprüfte Grundsicherung. Anstatt jedoch andere Leistungen ebenfalls durch ein BGE zu ersetzen, wird im Rahmen eines gemischten Regimes gemäß der sozialdemokratischen Logik eher auf eine Ausweitung *universeller Sachleistungen* wie Kinderbetreuung, öffentlicher Verkehr etc. gesetzt. Universelle Sachleistungen sind Güter, für deren Bereitstellung ein besonderes öffentliches Interesse besteht –

etwa weil hierdurch Kollektivgutprobleme gelöst werden (beispielsweise im öffentlichen Verkehr) oder andere aus egalitärer Perspektive relevante Ziele wie etwa Chancengleichheit (beispielsweise mit öffentlicher Bildung oder Kinderbetreuung) damit verfolgt werden (vgl. Bergman 2004).¹¹

Um diese alternativen Institutionendesigns abschließend bewerten zu können, müssten alle ihre moralisch relevanten Wirkungen analysiert werden. Im Rahmen dieses Beitrags soll dagegen nur der Aspekt der politischen Stabilität dieser Institutionendesigns untersucht werden. Diese Perspektive wurde bisher in der Diskussion des BGEs vernachlässigt (vgl. aber De Wispelaere / Morales 2016). Dieser Artikel ist demnach als ein Beitrag zur Bewertung der Institutionen zu verstehen, liefert jedoch keine umfassende (*all-things-considered*) Bewertung der Alternativen.

Die folgende Analyse basiert auf Überlegungen, die aus dem Machtressourcenansatz der vergleichenden Wohlfahrtsstaatsforschung gewonnen werden. Der Machtressourcenansatz ist in diesem Zusammenhang besonders interessant, da er Zusammenhänge zwischen Verteilungswirkungen und politischer Unterstützung für wohlfahrtsstaatliche Institutionen herstellt. Wie wir sehen werden, sind diese Zusammenhänge zentral für die Beurteilung der politischen Stabilität der Umverteilungswirkung institutioneller Designs. Die Verwendung des Machtressourcenansatzes zeigt zudem auch, dass Aspekte von Macht – entgegen der weit verbreiteten realistischen Kritik – systematisch in idealtheoretische Ansätze integriert werden können.

3. Der Machtressourcenansatz und die politische Stabilität umverteilender Politik

Der Machtressourcenansatz erklärt die Ausprägungen wohlfahrtsstaatlicher Politik anhand der unterschiedlichen Ausstattung zentraler Interessengruppen wie Gewerkschaften und Arbeitgeberorganisationen mit Machtressourcen.¹² Eine zentrale Annahme ist, dass wohlfahrtsstaatliche Institutionen das Ergebnis von Interessenkonflikten sind, aber gleichzeitig als Machtressourcen in diesen Konflikten angesehen werden können (vgl. Korpi / Palme 1998). Auf diese Weise entstehen „Policy-Feedback“-Effekte: Die Implementierung von Institutionen hat Auswirkungen auf die Richtung zukünftiger Politik, da sie die Stärke und Zusammensetzung unterschiedlicher politischer Koalitionen beeinflusst (vgl. Jordan 2013; Korpi / Palme 1998).

Der Machtressourcenansatz speist sich aus einem undogmatischen Rational-Choice-Institutionalismus (vgl. Korpi 2001) und hat sich zu einem dominanten Ansatz innerhalb der vergleichenden Wohlfahrtsstaatsforschung entwickelt – insbesondere wenn es um die Frage der Erklärung der langfristigen Entwicklung wohlfahrtsstaatlicher Institutionen geht (vgl. Esping-Andersen 1990; Korpi 2001). Im Rahmen des Ansatzes wurden kausale Mechanis-

11 Bei den genannten Regime-Alternativen handelt es sich um zwei Enden eines Spektrums und es sind auch Mischlösungen denkbar. Die folgende Diskussion kann daher auch zur Bewertung dieser Mischlösungen herangezogen werden.

12 Andere relevante, etwa moralpsychologische, Aspekte, die Auswirkungen auf die politische Stabilität eines BGEs haben könnten – etwa der Vorwurf, dass politische Unterstützung für ein BGE instabil wäre, da die Bedingungslosigkeit aus Sicht vieler Individuen gegen Reziprozitätsnormen verstößt (vgl. Rothstein 2011) – sollen dagegen nicht betrachtet werden.

men identifiziert, die die außerordentliche Pfadabhängigkeit¹³ wohlfahrtsstaatlicher Institutionen erklären können. Durch seine Fundierung im RC-Institutionalismus ist der Ansatz zudem anschlussfähig an die „New-Politics“-Perspektive, die sich ebenfalls mit der Pfadabhängigkeit wohlfahrtsstaatlicher Institutionen beschäftigt (vgl. etwa Pierson 1996). Diese Eigenschaften machen ihn besonders interessant für Fragen der praktischen politischen Philosophie, da gut begründete Hypothesen bezüglich der Auswirkungen von Institutionen für gerechtigkeitsrelevante Ergebnisse gewonnen werden können. Das gilt im besonderen Maße für die Untersuchung der politischen Stabilität unterschiedlicher Institutionendesigns: Der Machtressourcenansatz identifiziert wichtige Mechanismen des ‚Policy-Feedback‘. Unter ‚Policy-Feedback‘ versteht man die kausalen Effekte der Implementierung von Institutionendesigns auf zukünftige politische Möglichkeiten (vgl. Jordan 2013). Ich konzentriere mich hier auf eine für unsere Diskussion besonders relevante Frage: Wie sieht die Wechselwirkung zwischen unmittelbaren und langfristigen, indirekten Umverteilungswirkungen wohlfahrtsstaatlicher Institutionen aus?

In einem einflussreichen Artikel zeigen Walter Korpi und Joakim Palme (1998), dass die Größe des Budgets eines wohlfahrtsstaatlichen Programms negativ mit der Konzentration der Mittel auf die Schlechtestgestellten (‚Zielgerichtetheit‘) zusammenhängt. Beide Variablen hängen jedoch positiv mit der Umverteilungswirkung eines Programms zusammen. Hieraus folgt, dass Institutionendesigner*innen, die Ungleichheit reduzieren wollen, vor einem Dilemma stehen: Erhöhen sie die Zielgerichtetheit und damit die Umverteilungswirkung pro Geldeinheit, reduziert sich gleichzeitig langfristig das Budget des Programms. Korpi und Palme (1998) finden, dass der Budgeteffekt – also die Reduzierung der Ungleichheit durch ein höheres Budget – den Effekt der Zielgerichtetheit übertrifft. Dieses Ergebnis hat sich in weiteren Untersuchungen als robust herausgestellt (vgl. Jacques / Noël 2016). Das bedeutet, dass Wohlfahrtsstaaten, die hauptsächlich zielgerichtete Programme einsetzen, weniger effektiv bei der Bekämpfung von Armut und Ungleichheit sind als solche, die auf Maßnahmen setzen, von denen eine größere Menge an Individuen profitieren.

Korpi und Palme (1998) erklären diesen Zusammenhang folgendermaßen: Wohlfahrtsstaatliche Programme haben Verteilungswirkungen und deshalb auch einen Einfluss auf die Verteilung von ökonomischen Interessen in der Bevölkerung (Korpi / Palme 1998: 671). Durch unterschiedliche Verteilungswirkungen können wohlfahrtsstaatliche Institutionen interessenbasierte Koalitionen zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen fördern oder unterminieren. Es ist zu erwarten, dass die Bevölkerungsgruppen, deren Bedürfnisse adäquat von wohlfahrtsstaatlichen Programmen bedient werden, diese Programme auch politisch unterstützen. Der Grad der Unterstützung hat wiederum zur Folge, wie gut ein Programm im weiteren Zeitverlauf mit Ressourcen ausgestattet wird und damit auch wie stark die Umverteilungswirkung langfristig ausfällt (vgl. Korpi / Palme 1998). Bezüglich Sachleistungen wird angenommen, dass Programme sowohl von tatsächlichen Nutzer*innen der Sachleistungen als auch deren Erbringer*innen unterstützt werden. Ob Sachleistungen genutzt werden, hängt von deren Kosten, Qualität sowie der Verfügbarkeit privater Alternativen ab. Diese Überlegungen werden von Vertreter*innen des ‚New-Politics‘-Ansatzes, der sich auf die Erklärung des Rückbaus von wohlfahrtsstaatlichen Programmen konzentriert, geteilt (vgl. Pierson 1996).

13 Pfadabhängigkeit verweist auf das Phänomen, dass institutioneller Wandel durch frühe institutionelle Festlegungen in bestimmte Bahnen gelenkt wird. Dies gilt, wie Pierson (2000) zeigt, für Institutionen, die positive Feedbackprozesse bei ihrer Implementierung in Gang setzen.

Hieraus können Hypothesen bezüglich der politischen Stabilität der Umverteilungseffekte unterschiedlicher Programmdesigns gewonnen werden. Ich werde zunächst die Diskussion unterschiedlicher Designs im Rahmen des Machtressourcenansatzes rekonstruieren, um sie im darauffolgenden Abschnitt auf Fragen der politischen Stabilität des BGEs zu übertragen. Für folgende Überlegungen stütze ich mich vor allem auf Korpi und Palme (1998) sowie Korpi (2001).

3.1 Geldleistungen

Gezielte Programme konzentrieren sich nur auf Individuen, die als bedürftig eingestuft werden. Leistungen sind meist an Kriterien wie Armut und Arbeitswilligkeit geknüpft. Aus der Perspektive des Machtressourcenansatzes erfahren solche Programme jedoch, wie wir oben gesehen haben, die geringste politische Unterstützung. Deshalb sind sie bei der Bekämpfung von Ungleichheit weniger effektiv als Programme, die von größeren Personengruppen genutzt werden.

Umfassende Programme setzen sich aus zwei Bestandteilen zusammen: Tritt ein Versicherungsfall (Arbeitslosigkeit, Alter) ein, erhalten Leistungsempfänger*innen Leistungen, die von ihrem vorherigen Einkommen abhängig sind. Individuen mit vormals höherem Einkommen erhalten daher, bis zu einer bestimmten Grenze, höhere Leistungen. Allerdings – und das ist die zweite Komponente – ist die Höhe der Ersatzleistung nach unten gedeckelt: Das Programm garantiert eine auskömmliche Leistung für alle und gleichzeitig statuserhaltende Leistungen für die Mittelschicht.¹⁴ Bezüglich dieser Art von Programmen wird vermutet, dass sie die größte politische Unterstützung erhalten und eine mächtige politische Koalition zur Unterstützung umfassender Programme aus Arbeiter*innen und Mittelschicht generieren.

Universelle Programme verzichten auf die einkommensabhängige Komponente und zahlen im Versicherungsfall gleiche Leistungen an alle Personen. Allerdings sind diese Programme nicht hinreichend, um den Lebensstandard und damit den Status für den besser verdienenden Teil der Mittelschicht zu sichern. Das liegt daran, dass gleiche Lohnersatzleistungen für alle Individuen nicht höher als das Gehalt derjenigen mit geringem Vollzeitgehalt sein können. Aus diesem Grund weichen viele Angehörige der Mittelschicht auf zusätzliche private Vorsorge aus, so dass ihre ökonomischen Interessen von denen der

14 Man könnte einwenden, dass die vom Machtressourcenansatz vorausgesetzte soziale Schichtung in den diskutierten Regimen nicht mehr bestehen würde. Tatsächlich haben Wohlfahrtsregime generell erhebliche Auswirkungen auf die Schichtung der Gesellschaft – ihre Größe, Zusammensetzung und die Ausstattung mit Wohlfahrt bzw. Gütern, Möglichkeiten und Rechten (vgl. Esping-Andersen 1990). Das heißt, ‚Mittelschicht‘ bedeutet, wenn man ein sozialdemokratisches mit einem liberalen Wohlfahrtsregime vergleicht, jeweils etwas völlig anderes in Bezug auf verfügbare Mittel und andere schichtspezifische Merkmale. Hier wird der Begriff ‚Mittelschicht‘ im Sinne der Stellung in Bezug auf Markteinkommen bzw. Vermögen verwendet. Das bedeutet, dass unterschiedliche Regime über das Transfersystem und die Bereitstellung von Sachleistungen erst einmal einen direkten Effekt auf das tatsächlich verfügbare Einkommen von Individuen haben. Außerdem haben sie einen langfristigen Effekt auf die Größe und Zusammensetzung der Schichten, was einen Effekt auf die politische Stabilität der Regime hat. Trotz dieser Unterschiede ist es sinnvoll, die Kategorien ‚Arbeiterschicht‘, ‚Mittelschicht‘, ‚Oberschicht‘ zu verwenden, um mögliche politische Koalitionen abzubilden, die die Stabilität unterschiedlicher Regime im Rahmen des Machtressourcenansatzes erklären. Ich danke den Gutachter*innen für die Problematisierung dieses Aspekts des Arguments.

Arbeiter*innen abgekoppelt werden, die sich private Vorsorge nicht leisten können. Für die Angehörigen der Mittelschicht wird das öffentliche System zu einer Belastung und sie haben als Folge kein Interesse an dessen Aufrechterhaltung. Sie leisten die größten Beiträge, erhalten aber nur vergleichsweise geringe Leistungen, auf die sie aufgrund der zusätzlichen privaten Vorsorge nicht angewiesen sind. Deshalb wird erwartet, dass universelle Programme ähnlich wie gezielte Programme, langfristig keine stark umverteilende Wirkung haben.

Die genannten Hypothesen werden durch empirische Studien gestützt: Staaten, die auf umfassende Programme setzen, weisen den größten Umverteilungseffekt – gemessen an dem Unterschied zwischen Markteinkommen und Einkommen nach Steuern und Transfers – auf (insbesondere die skandinavischen Staaten). Zusätzlich sind diese Staaten auch nach wie vor diejenigen mit der geringsten ökonomischen Ungleichheit (Jacques / Noël 2016; Korpi / Palme 1998).

3.2 Staatliche Sachleistungen

Ähnliche Überlegungen lassen sich für die politische Stabilität von Sachleistungen, etwa im Bildungsbereich oder im öffentlichen Verkehr, anstellen. Sachleistungen können vom Staat kostenlos oder zumindest zu einem reduzierten Preis bereitgestellt werden. Hierbei kann der Staat entweder selbst als Anbieter auftreten oder auf private Anbieter*innen zurückgreifen. Alternativ kann sich der Staat in einem vollständig privatisierten System sowohl aus der Finanzierung als auch der Bereitstellung einer Leistung heraushalten. Eine dritte Möglichkeit besteht darin, Leistungen gezielt nur für die Ärmsten bereitzustellen oder zu subventionieren (zum Beispiel in Form von Lebensmittelmarken oder Gutscheinen zur Nutzung des ÖPNV).

Stellt der Staat Leistungen für alle Bürger*innen zu gleichen Konditionen bereit (,universelle Sachleistungen‘), ist es für die politische Stabilität entscheidend, ob das staatliche oder staatlich subventionierte Angebot eine so hohe Qualität hat, dass private Alternativen zu einem großen Teil aus dem Markt gedrängt werden. Ist dies der Fall, ist zu vermuten, dass sich eine breite politische Koalition aus Leistungserbringer*innen und Nutzer*innen mit einem Interesse an der Aufrechterhaltung oder dem Ausbau (Ausweitung und Erhöhung der Qualität) dieses Angebots findet (vgl. Scharpf 2000: 214).

In einem privatisierten oder schlecht ausgestatteten öffentlichen System werden sich jedoch ökonomische Ungleichheiten reproduzieren. Angehörige der Mittelschicht werden versucht sein, sich qualitativ hochwertigere Alternativen auf dem Markt zu besorgen, etwa in Form von Privatschulen oder privater Kinderbetreuung. Dadurch verlieren sie das Interesse an der Aufrechterhaltung des öffentlichen Angebots, da sie zu dessen Finanzierung beitragen, ohne es gleichzeitig zu nutzen (vgl. Esping-Andersen 1999: 55 ff.).

Wenn eine Sachleistung an eine Bedarfsprüfung gekoppelt ist, entsteht im Grunde dasselbe Problem wie bei Geldleistungen mit Bedarfsprüfung: Der Kreis derjenigen, die von der kostenlosen oder subventionierten Leistung profitieren, ist klein und in der Regel politisch wenig einflussreich. Allerdings besteht der Unterschied, dass – wie etwa häufig beim öffentlichen Verkehr – die öffentlich finanzierte Option auch für Angehörige der Mittelschicht lohnender sein kann, als auf eine private Option zurückzugreifen.

4. Die politische Stabilität der BGE-Regime

Da weder ein umfassendes BGE noch ein BGE auf Grundsicherungsniveau bisher in einem Industrieland dauerhaft implementiert wurde, sind wir auf theoretische Überlegungen angewiesen, um die langfristigen politischen Folgen der Implementierung eines BGEs zu analysieren. Diese Analyse werde ich auf der Grundlage der im vorherigen Abschnitt identifizierten kausalen Mechanismen vornehmen.

Das BGE ist ein universalistisches Programm, das Geldleistungen in gleicher Höhe an alle Individuen ohne Bedarfsprüfung auszahlt. Der politische Effekt bezüglich der Unterstützung eines BGEs kann jedoch nicht direkt aus der Einordnung als universalistisches Programm abgeleitet werden, sondern hängt vom institutionellen Kontext und der dem BGE zugeordneten Funktion(en) ab. Deshalb betrachte ich in diesem Beitrag zwei Optionen: Einmal ein umfangreiches BGE, das klassische Sozialleistungen ersetzt und ein gemischtes Regime, in dem das BGE nur die Grundsicherung in einem sozialdemokratischen Wohlfahrtsregime ersetzt.

Bei einem umfangreichen BGE entfallen herkömmliche Lohnersatzleistungen im Falle von Arbeitslosigkeit, Alter oder Krankheit. In diesem Kontext würde wahrscheinlich selbst ein hohes Grundeinkommen nicht ausreichen, um für große Teile der Mittelschicht staturerhaltend im Falle von Alter, Krankheit oder Arbeitslosigkeit zu sein. Das bedeutet, dass voraussichtlich große Teile der Mittelschicht, wie die Erfahrung mit universalistischen Leistungen zeigt (vgl. Korpi 2001), stärker privat vorsorgen würden. Dies wiederum würde zu größerer Ungleichheit, auch aufgrund unterschiedlicher Kapitalerträge, die negativ mit der individuellen Kapitalausstattung zusammenhängen (vgl. Piketty 2014), führen. Langfristig käme es durch die Segmentierung der Interessen von Individuen mit geringem Einkommen und der Mittelschicht zu einer Unterminierung der politischen Unterstützung des BGEs in seiner großzügigen Form.¹⁵ Für Angehörige der Mittelschicht wäre private Vorsorge als Folge deutlich attraktiver und die politische Unterstützung für die hohe Besteuerung, die für die Finanzierung eines BGE nötig ist, schließlich gefährdet. Dies ist aus egalitärer Sicht problematisch, weil private Vorsorgesysteme eine größere Ungleichheit nach sich ziehen (vgl. Korpi / Palme 1998).

Dieser aus egalitärer Sicht negative politische Effekt ist noch stärker zu erwarten, wenn das umfangreiche BGE universelle Sachleistungen ersetzen soll. Universelle Sachleistungen erfahren nicht nur aufgrund der Interessen der Leistungsempfänger*innen politische Unterstützung, sondern zusätzlich aufgrund der Interessen der Leistungserbringer*innen an der Aufrechterhaltung dieser Leistungen (vgl. Esping-Andersen 1999; Scharpf 2000). Es ist daher anzunehmen, dass bei universellen Sachleistungen aufgrund dieser starken Koalition eine Ausweitung oder Aufrechterhaltung des Budgets politisch besser durchsetzbar ist als bei einem BGE. Ersetzt man also universelle Sachleistungen durch ein BGE, dürfte dies die politische Unterstützung umverteilender Politik insgesamt schwächen. Zusätzlich muss auch beachtet werden, welche alternativen Lösungen an die Stelle der universellen Sachleistungen treten, wenn sie durch ein maximales BGE ersetzt werden. Dies sind private Lösungen in Bereichen wie Bildung, Kinderbetreuung, Gesundheit und öffentlichem Verkehr, die direkt zu größerer Ungleichheit führen dürften

15 Ähnliches vermuten De Wispelaere und Morales (2016: 525), allerdings weil sie annehmen, dass die Mittelschicht von einem BGE nicht profitiert und die erhöhte Transparenz eines BGEs die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass die Mittelschicht dies erkennt.

(vgl. Esping-Andersen 1999). Insbesondere im Bildungs- und Betreuungsbereich dürfte Positionswettbewerb zu einer Differenzierung des Angebots anhand des Zahlungsvermögens der Nutzer*innen führen (vgl. Halliday 2016).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die hier genannten politischen und sozialen Mechanismen dazu führen, dass ein Wohlfahrtsregime, das stärker auf universelle Sachleistungen setzt, langfristig eine größere umverteilende Wirkung hat als ein Regime, in dem die BGE-Komponente ein größeres Gewicht hat.

Allerdings könnte das BGE ab einer bestimmten Höhe hinreichend sein, um die oben beschriebene politische Dynamik zumindest in Bezug auf Lohnersatzleistungen abzumildern, da es als Instrument zur Sicherung des Einkommensniveaus für die Mittelschicht ab dieser Höhe ausreicht. Gegen diese Option spricht jedoch die Anreizwirkung eines hohen BGEs. Es könnte aus zwei Gründen schwierig sein ein BGE in dieser Höhe nachhaltig zu finanzieren: Erstens könnte es sein, dass die notwendige steuerliche Belastung höherer Einkommen zu einer starken Reduzierung des Arbeitsangebots in Berufen mit hohen Einkommen führt. Dies ist jedoch eher unwahrscheinlich, da die Einkommenselastizität des Arbeitsangebots auf diesem Einkommensniveau äußerst gering ist (vgl. Piketty et al. 2014), weil mit höherem Einkommen andere Aspekte der Arbeit, etwa soziales Prestige oder intrinsische Aspekte, an Bedeutung gewinnen (vgl. Roemer 2013: 59–60).

Allerdings würde zweitens bei einem hohen BGE vermutlich ein weiterer positiver Effekt des BGE abgeschwächt: Befürworter*innen eines BGEs argumentieren, dass durch dessen Einführung die Arbeitsanreize in niedrigen Lohnsegmenten gegenüber einem System mit bedarfsgeprüfter Grundsicherung gestärkt werden (vgl. Van Parijs 2004; Strengmann-Kuhn 2008): Für Menschen mit geringem Arbeitseinkommen ist der Abstand zu einem Leben ohne Arbeitseinkommen aber mit Grundsicherung häufig gering („Armutsfalle“). Durch den Wegfall von Sozialleistungen bei steigendem Arbeitseinkommen ist für diese Menschen der marginale finanzielle Zugewinn aus ihrer zusätzlichen Arbeitsleistung sehr gering. Bei einem BGE mit progressivem Steuersystem mit Freibetrag sind die marginalen Zugewinne aus zusätzlicher Arbeit für Geringverdiener*innen jedoch am größten. Wenn das BGE aber sehr hoch ist, könnte es aufgrund des Einkommenseffekts zu einer Reduzierung des Arbeitsangebots kommen (vgl. Strengmann-Kuhn 2008). Der Einkommenseffekt besteht darin, dass Menschen bei höherem Einkommen mehr Konsumgüter – inklusive Freizeit – nachfragen. Dies könnte dazu führen, dass das Grundeinkommen in dieser Höhe langfristig nicht finanzierbar wäre, weil – aufgrund der Reduktion des Arbeitsangebots für Jobs mit geringer intrinsischer Attraktivität – zu wenige Menschen an der Finanzierung des BGEs mitwirken.¹⁶

Werden jedoch anstatt eines höheren BGEs universelle Sachleistungen, etwa im Bildungsbereich, finanziell besser ausgestattet, sind solche Effekte nicht zu erwarten. Universelle Sachleistungen werden für gewöhnlich nur in Bereichen angeboten, die positive externe Effekte oder andere gewünschte Effekte (etwa Umverteilungseffekte) haben (vgl. Bergmann 2004). Daraus folgt, dass Individuen durch universelle Sachleistungen nicht die Gesamtheit ihrer Konsumbedürfnisse befriedigen können. Aus diesem Grund ist eine Sättigung der Kon-

16 Bezüglich der Größe dieser Effekte sind wir weitestgehend auf theoretische Überlegungen angewiesen, da es keine Langzeiterfahrungen mit den Wirkungen eines BGEs in verschiedenen Höhen gibt. Nur mit Langzeitstudien, in denen Individuen sich auf die Auszahlung des BGEs (im Grunde lebenslang) verlassen können, könnte man wirklich aussagekräftige Ergebnisse bezüglich von Änderungen im Verhalten gewinnen. In den existierenden Studien (geringe Höhe des BGEs, kurze Bezugsdauer) scheint es kaum Effekte auf das Arbeitsangebot zu geben (siehe Gilbert et al. 2018).

sumbedürfnisse bei einem steigenden Angebot universeller Sachleistungen nicht zu erwarten. Aus egalitärer Sicht sollte somit, zumindest aufgrund der hier genannten Gründe, die Ausweitung universeller Sachleistungen gegenüber einer Erhöhung des BGEs priorisiert werden.

Bei einem gemischten Regime sieht das Ergebnis entsprechend anders aus: Wenn das BGE nur die Grundsicherung ersetzt, hätte es aus Sicht des Machtressourcenansatzes positive Effekte auf die politische Stabilität umverteilender Politik. Das BGE müsste in diesem Regime nicht universelle Sachleistungen und einkommensabhängige Komponenten der sozialen Sicherungssysteme ersetzen, weshalb der Sozialstaat für die Mittelschicht weiterhin adäquate Leistungen bereitstellt und so deren politische Unterstützung für diese Leistungen sichert. Im Vergleich zu einem System mit bedarfsgeprüfter Grundsicherung wäre jedoch die interessenbasierte politische Koalition zur Unterstützung des BGEs als Grundsicherungsersatz deutlich größer. Alle Netto-Empfänger*innen des BGEs hätten ein politisches Interesse an dessen Aufrechterhaltung. Das kleinere BGE innerhalb des gemischten Regimes würde also eine deutlich größere politische Unterstützung erfahren als bedarfsgeprüfte Systeme, die eine deutlich kleinere Klientel haben. In Alaska, wo ein nicht-bedarfsdeckendes BGE aus Rohstoffeinnahmen ausgezahlt wird, beobachtet man eine entsprechend große politische Unterstützung für eine Beibehaltung der Zahlung (vgl. De Wispelaere / Morales 2016: 524; Van Parijs 2013: 179). Wie wir gesehen haben, würde außerdem die politische Stabilität anderer Programme, die sich als besonders effektiv bei der Erzielung einer umverteilenden Wirkung erwiesen haben, nicht berührt. Denn innerhalb eines gemischten Regimes müsste das BGE nicht die Funktion statuserhaltender Lohnersatzleistungen erfüllen oder universelle Sachleistungen ersetzen.

Allerdings erfordert selbst ein kleineres BGE innerhalb eines gemischten Regimes ein höheres Ausgabenvolumen, da die Zahl der Leistungsempfänger*innen stark ansteigt. Dies erfordert wahrscheinlich eine höhere Einkommensbesteuerung (vgl. De Wispelaere 2015: 60). Diese könnte aber so eingerichtet werden, dass eine Mehrheit derjenigen mit Arbeitseinkommen ein höheres Nettoeinkommen (inklusive BGE) erhielten als vor Einführung des BGEs (vgl. Van Parijs 2004: 12–13). Das BGE würde dann zugunsten der egalitären politischen Koalition aus Mittelschicht und Geringverdienern umverteilen und ökonomische Ungleichheit reduzieren. Für alle Individuen stellt das BGE zudem einen Vorteil gegenüber einer bedarfsgeprüften Grundsicherung dar, da es eine unsichere Zahlung (in der Regel das Arbeitseinkommen, das sie aufgrund von Arbeitslosigkeit oder Krankheit verlieren können) teilweise durch eine sicherere Zahlung ersetzen würde. Deshalb würden wahrscheinlich große Teile der Bevölkerung eine höhere Besteuerung tolerieren und hätten ein politisches Interesse an der Aufrechterhaltung und Erweiterung des BGEs.

5. Die Abhängigkeit der politischen Stabilität der BGE-Regime von Ungleichheit

Bisher haben wir den Grad der sozialen Ungleichheit bei Einführung des jeweiligen BGE-Regimes außer Acht gelassen. Zur Beurteilung der verschiedenen Institutionendesigns müssen wir aber auch die Frage klären, inwiefern sich die oben festgestellten Zusammenhänge verändern, wenn man von unterschiedlichen Graden der Ungleichheit zum Zeitpunkt der Implementierung der jeweiligen Regime ausgeht.¹⁷ Dies sind Überlegungen in

17 Für das Aufwerfen dieser Frage danke ich den anonymen Gutachter*innen.

nichtidealer Theorie, da es um Fragen der Einführung des Ideals und nicht dessen langfristige Wünschbarkeit geht. Sie sind hier dennoch relevant, um die Reichweite der diskutierten Mechanismen und die Relevanz der idealtheoretischen Überlegungen für praktische Fragen aufzuzeigen.

Um diese Frage beantworten zu können, unterscheide ich zwei gegensätzliche idealtypische Situationen, die der Regimetypologie von Esping-Andersen (1990, 1999) entlehnt sind: In Situation 1 besteht ein hoher Grad an sozialer Ungleichheit, die Mittelschicht ist relativ klein, die Polarisierung hoch. Diese Situation ist interessant, weil sie den Status quo in vielen neoliberal orientierten Staaten widerspiegelt (vgl. Esping-Andersen 1999). Außerdem ist sie interessant, weil unter diesen Bedingungen zu erwarten ist, dass die oben beschriebenen Mechanismen der Stabilisierung egalitärer Institutionen zumindest zu Beginn am wenigsten stark sind. Situation 2 ist durch relativ geringe Ungleichheit und eine starke Mittelschicht gekennzeichnet, die bereits viele wohlfahrtsstaatliche und andere öffentliche Programme mit den ökonomisch schlechter gestellten Bevölkerungsgruppen teilt. Dies entspricht am ehesten dem Status quo in den sozialdemokratischen Wohlfahrtsstaaten Skandinaviens (vgl. Esping-Andersen 1990, 1999; Jacques / Noël 2016). Situation 2 ist interessant, weil es der wahrscheinlichste Kontext für die Einführung eines gemischten Regimes ist: Hier ist aufgrund des sozialdemokratischen Politikerbes mit bereits stark ausgebauten öffentlichen Dienstleistungen die politische Koalition zwischen ökonomisch Schlechtgestellten und der Mittelschicht schon vorhanden, die in Situation 1 erst noch geschaffen werden muss. Aus diesem Grund erwarte ich für Situation 2, dass die in Abschnitt 4 genannten Mechanismen bei Einführung eines gemischten Regimes greifen, das jedoch das sozialdemokratische Politikerbe die Einführung eines umfangreichen BGEs praktisch ausschließt. Deshalb konzentriere ich mich im Folgenden darauf zu untersuchen, welchen Effekt die Einführung eines gemischten Regimes oder eines umfangreichen BGEs in Situation 1 hätte: Da die Ungleichheit in Situation 1 sehr hoch ist und die soziale Stratifizierung nicht der eines sozialdemokratischen Wohlfahrtsstaats entspricht, stellt die Einführung eines gemischten Regimes in Situation 1 eine erhebliche Pfadabweichung dar. Sind unter diesen Bedingungen dieselben verstärkenden Effekte für die egalitäre politische Koalition zu erwarten?

Zunächst betrachten wir die institutionellen Elemente getrennt: In Bezug auf die Einführung universeller Sachleistungen konzentriere ich mich beispielhaft auf den Bildungsbereich (Schule, Universität, Kinderbetreuung): Der Ausgangspunkt in Situation 1 ist, dass der Bildungsbereich durch ein öffentliches Angebot mit geringer Qualität und einem privaten Angebot auf verschiedenen Qualitätsstufen gekennzeichnet ist. Das private Angebot wird von den bessergestellten Teilen der Bevölkerung und von großen Teilen der Mittelschicht genutzt (vgl. Esping-Andersen 1999: 55 ff.). Innerhalb des privaten Segments besteht ebenfalls eine starke Stratifizierung der Qualität nach Einkommen. Eine unmittelbare Folge einer Steigerung der Qualität des kostenlosen öffentlichen Angebots wäre, dass die Nachfrage nach privaten Bildungsleistungen zurückginge. Allerdings ist es unwahrscheinlich, dass die Qualität des öffentlichen Angebots die bessergestellten Teile der Bevölkerung sofort überzeugt: Bis das neue System etabliert ist und weite Teile der Bevölkerung das öffentliche System nutzen, braucht es etwas Zeit, da hier erst Vertrauen bzgl. der dauerhaften Qualität der öffentlichen Leistungen gebildet werden muss. Die politische Koalition aus Anbieter*innen und Nutzer*innen ist aber erst dann stark genug, wenn eine große Mehrheit das öffentliche System nutzt, da diejenigen, die diese Leistungen nicht nutzen, sowohl höhere Steuern als auch für die Nutzung der privaten Leistungen

zahlen müssen. Hier stellt sich damit die Frage, ob der „lock-in“-Effekt schnell genug eintritt, um den politischen Zyklus zu überstehen.

Kommen wir nun zur Frage der politischen Stabilität der minimalen BGE-Komponente des gemischten Systems in Situation 1: Wir nehmen an, dass das minimale BGE so gestaltet wird, dass eine Mehrheit der Bürger*innen davon profitiert. Unter diesen Bedingungen ist es plausibel davon auszugehen, dass ein BGE relativ schnell eine breite Unterstützung erfahren würde. Diese Vermutung wird durch die Popularität von Programmen wie des Alaska Permanent Fund und anderen Programmen, die Geldmittel auszahlen (wie beispielsweise das Kindergeld), gestützt. Hierfür braucht es auch keine Anlaufzeit wie bei der Etablierung universeller Sachleistungen: Wie wir oben gesehen haben, sind die Stabilitätseffekte der universellen Sachleistungen, von denen wir langfristig die höchsten politischen Stabilitätseffekte erwarten (siehe Abschnitt 4), bei ihrer Implementierung in Situation 1 zunächst relativ schwach.

Die Einführung eines umfangreichen BGE hätte in Situation 1 aus denselben Gründen einen stärkeren unmittelbaren Stabilisierungseffekt als die Einführung eines gemischten Regimes: Der unmittelbar fühlbare Nettogewinn für die Schlechtestgestellten und diejenigen in der Mitte der Einkommensverteilung wäre noch deutlich höher als bei der Einführung des minimalen BGEs. Allerdings wäre aus den in Abschnitt 4 genannten Gründen die egalitäre politische Koalition in einem umfangreichen BGE langfristig schwächer als in einem gemischtem System. Zudem würde die noch stärkere Privatisierung von Sach- und Vorsorgeleistungen Ungleichheit gegenüber einem gemischtem Regime verstärken, da diese Leistungen nun auf dem Markt gehandelt würden, was wiederum zu mehr Ungleichheit führen würde (vgl. Korpi / Palme 1998; Piketty 2014).

Da universelle Sachleistungen langfristig die höchsten Stabilitäts- und Umverteilungseffekte hervorrufen (siehe Abschnitt 4), ist die Einführung eines gemischten Systems zumindest vor dem Hintergrund der hier untersuchten Mechanismen aus egalitärer Perspektive vorzuziehen – es sei denn man kommt in Situation 1 zu dem Ergebnis, dass es keinen gangbaren Weg zur Etablierung universeller Sachleistungen gibt. Allerdings dürfte es aufgrund der schwierigen Vorhersagbarkeit politischer Einzelereignisse schwierig sein, in dieser Frage zu wirklich belastbaren Vorhersagen zu kommen (vgl. Kingdon 2003). Im Gegensatz dazu sind die langfristigen politischen Stabilitätseffekte, die in Abschnitt 4 erläutert wurden, deutlich verlässlicher. Aus diesem Grund sollte der idealtheoretischen Perspektive in politisch-strategischen Fragen ein großes Gewicht zukommen (vgl. Simmons 2010; Sirsch i. E.). Ansonsten besteht die Gefahr, einen sub-optimalen Policy-Pfad einzuschlagen, der am Ende noch irreversibler sein kann als der ursprüngliche Ausgangspunkt.

6. Fazit

Aus egalitärer idealtheoretischer Perspektive erscheint somit ein minimales BGE im Rahmen eines gemischten Regimes erst einmal als attraktivere Option zur Bekämpfung von sozio-ökonomischer Ungleichheit – sowohl im Vergleich zu einem Wohlfahrtsregime mit bedarfsgeprüfter Grundsicherung als auch einem umfangreichen BGE. Die Untersuchung zeigt, dass das BGE den Wohlfahrtsstaat nicht ersetzen, sondern ergänzen sollte: Ungleichheit kann in marktwirtschaftlich organisierten Gesellschaften nur dann dauerhaft eingedämmt werden, wenn der Staat nicht nur umverteilt, sondern auch großzügige universelle Sach- und Dienstleistungen für alle Bürger*innen bereitstellt.

Die idealtheoretische Perspektive zeigt auf, welche institutionellen Ziele sich auf lange Sicht hin lohnen. Langfristige Ziele sind aufgrund der Pfadabhängigkeit wohlfahrtsstaatlicher Politik auch zur Beurteilung aktuell verfügbarer Alternativen relevant (vgl. García Gibson 2016; Sirsch i. E.). So zeigt dieser Beitrag auch, dass egalitäre Reformer*innen Schritte in Richtung eines BGEs nicht durch Kürzungen bei universellen Sachleistungen oder einkommensabhängigen Komponenten der Sozialversicherung vornehmen sollten, da sie dadurch die politische Basis egalitärer Politik unterminieren würden.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass die Analyse des BGEs in diesem Artikel zeigt, dass der idealtheoretische Ansatz einen relevanten Beitrag zur aktuellen Diskussion zum Umgang mit steigender Ungleichheit leisten kann, indem er egalitäre Politikoptionen erarbeitet. Gerade der Vorwurf, dass machtpolitische Fragen ausgeblendet würden, konnte entkräftet werden. Denn gerade die Frage nach der politischen Stabilität idealer Institutionen erfordert die systematische Berücksichtigung der Effekte von Institutionendesigns auf die politischen Kräfteverhältnisse.

Literatur

- Barry, Brian, 2005: *Why Social Justice Matters*, Cambridge.
- Bergmann, Barbara R., 2004: A Swedish-Style Welfare State or Basic Income: Which Should Have Priority? In: *Politics & Society* 32 (1), 107–118.
- Birnbaum, Simon, 2010: Radical Liberalism, Rawls and the Welfare State: Justifying the Politics of Basic Income. In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 13 (4), 495–516.
- De Wispeaere, Jurgen, 2015: An Income of One's Own? The Political Analysis of Universal Basic Income. *Acta Universitatis Tamperensis* 2121, Tampere.
- De Wispelaere, Jurgen / Morales, Leticia, 2016: The Stability of Basic Income: A Constitutional Solution for a Political Problem? In: *Journal of Public Policy* 36, 521–545.
- Esping-Andersen, Gösta, 1990: *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge.
- Esping-Andersen, Gösta, 1999: *Social Foundations of Postindustrial Economics*, Oxford.
- Fishkin, Joseph, 2014: *Bottlenecks. A New Theory of Equal Opportunity*, Oxford.
- García Gibson, Francisco, 2016: Utopias and Comparative Assessments of Justice. In: *Metaphilosophy* 47, 92–107.
- Geuss, Raymond, 2011: *Kritik der politischen Philosophie: Eine Streitschrift*, Hamburg.
- Gilbert, Pablo, 2012: Comparative Assessments of Justice, Political Feasibility, and Ideal Theory. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 15, 39–56.
- Gilbert, R. / Murphy, N. A. / Stepka, A. / Barrett, M. / Worku, D., 2018: Would a Basic Income Guarantee Reduce the Motivation to Work? An Analysis of Labor Responses in 16 Trial Programs. *Basic Income Studies*, <https://doi.org/10.1515/bis-2018-0011>.
- Halliday, Daniel, 2016: Private Education, Positional Goods, and the Arms Race Problem. In: *Politics, Philosophy & Economics* 15 (2), 150–169.
- Hall, Peter A. / Soskice, David, 2001: Introduction. In: Dies. (Hg.), *Varieties of Capitalism. The Institutional Foundations of Comparative Advantage*, Oxford, 1–68.
- Jacques, Olivier / Noël, Alain, 2016: The Case for Welfare State Universalism, or the Lasting Relevance of the Paradox of Redistribution. In: *Journal of European Social Policy* 28 (1), 70–85.
- Jordan, Jason, 2013: Policy Feedback and Support for the Welfare State. In: *Journal of European Social Policy* 23 (2), 134–148.
- Jörke, Dirk, 2013: Re-Demokratisierung der Postdemokratie durch alternative Beteiligungsverfahren? In: *Politische Vierteljahresschrift* 54 (3), 485–505.
- Jörke, Dirk, 2016: Moralismus ist zu wenig. Kommentar zu Jan-Werner Müllers Essay „Was ist Populismus?“ In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 7 (2), 203–208.
- Kingdon, John W. (2003): *Agendas, Alternatives, and Public Policies*, 2. Auflage, New York.

- Korpi, Walter, 2001: Contentious Institutions. An Augmented Rational-Action Analysis of the Origins and Path-Dependence of Welfare State Institutions in Western Countries. In: *Rationality and Society* 13 (2), 235–283.
- Korpi, Walter / Palme, Joakim, 1998: The Paradox of Redistribution and Strategies of Equality: Welfare State Institutions, Inequality, and Poverty in the Western Nations. In: *American Sociological Review* 63 (5), 661–687.
- Offe, Claus, 2009: Basic Income and the Labor Contract. In: *Analyse & Kritik* 31, 49–79.
- Pettit, Philip, 2007: A Republican Right to Basic Income? In: *Basic Income Studies* 2 (2), 1–8.
- Pierson, Paul, 1996: The New Politics of the Welfare State. In: *World Politics* 48, 143–179.
- Pierson, Paul, 2000: Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics. In: *American Political Science Review* 94 (2), 251–267.
- Piketty, Thomas, 2014: *Capital in the Twenty-First Century*, Cambridge.
- Piketty, Thomas / Saez, Emmanuel / Stantcheva, Stefanie, 2014: Optimal Taxation of Top Labor Incomes: A Tale of Three Elasticities. In: *American Economic Journal: Economic Policy* 6 (1), 230–271.
- Rawls, John, 1975: The Independence of Moral Theory. In: John Rawls (1999), *Collected Papers*. Hrsg. von Samuel Freeman, Cambridge (Mass.) / London, 286–302.
- Rawls, John, 1999: *A Theory of Justice*. Revised Edition, Cambridge (Mass.).
- Rawls, John, 2001: *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge (Mass.).
- Roemer, John E., 2013: Thoughts on Arrangements of Property Rights in Productive Assets. In: *Analyse & Kritik* 35 (1), 55–63.
- Rothstein, Bo, 2011: Creating a Sustainable Solidaristic Society: A Manual. In: *QoG Working Paper Series* 2011 (7), 1–18.
- Scharpf, Fritz W., 1999: *Regieren in Europa. Effektiv und demokratisch?*, Frankfurt (Main).
- Scharpf, Fritz W., 2000: The Viability of Advanced Welfare States in the International Economy: Vulnerabilities and Options. In: *Journal of European Public Policy* 7 (2), 190–228.
- Sen, Amartya, 2009: *The Idea of Justice*, Cambridge.
- Simmons, John A., 2010: Ideal and Nonideal Theory. In: *Philosophy & Public Affairs* 38 (1), 5–36.
- Sirsch, Jürgen, 2012: Die Relevanz idealer Theorie bei der Beurteilung praktischer Probleme. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 3 (1), 25–41.
- Sirsch, Jürgen, i. E.: *Designing Realistic Utopia. Ideal Theory in Practical Political Philosophy*. Schriftenreihe der Sektion Politische Theorie und Ideengeschichte der DVPW / *Studies in Political Theory*, Baden-Baden.
- Sirsch, Jürgen / Unger, Doris, 2019: The Neorepublican Challenge to Egalitarian-Liberalism: Evaluating Justifications of Redistributive Institutions. In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, <https://doi.org/10.1080/13698230.2019.1644580>.
- Solt, Frederick, 2008: Economic Inequality and Democratic Political Engagement. In: *American Journal of Political Science* 52 (1), 48–60.
- Strengmann-Kuhn, Wolfgang, 2008: Vollbeschäftigung und Grundeinkommen. In: *Ethik und Gesellschaft* 2, 1–14.
- Strengmann-Kuhn, Wolfgang, 2012: Schritt für Schritt ins Paradies. In: Dirk Jacobi / ders. (Hg.), *Wege zum Grundeinkommen*, Berlin, 81–95.
- Thomas, Alan, 2016: *Republic of Equals: Predistribution and Property-Owning Democracy*, Oxford.
- Van der Veen, Robert / Van Parijs, Philippe, 1987: A Capitalist Road to Communism. In: *Theory and Society* 15, 635–655.
- Van Parijs, Philippe, 1990: The Second Marriage of Justice and Efficiency. In: *Journal of Social Policy* 19 (1), 1–25.
- Van Parijs, Philippe, 1995: *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford.
- Van Parijs, Philippe, 2004: Basic Income: A Simple and Powerful Idea for the Twenty-first Century. In: *Politics & Society* 32 (1), 7–39.
- Van Parijs, Philippe, 2013: The Universal Basic Income: Why Utopian Thinking Matters, and How Sociologists Can Contribute to It. In: *Politics & Society* 41 (2), 171–182.
- Wiens, David, 2012: Prescribing Institutions Without Ideal Theory. In: *The Journal of Political Philosophy* 20 (1), 45–70.

Zur Theorie der Deutungsmacht

Eine ideengeschichtliche Erkundung in klassischen und modernen
Machttheorien

Joshua Folkerts*

Schlüsselwörter: Deutungsmacht, Deutung, Überzeugungssystem, belief system, Macht

Abstract: Das Konzept der Deutungsmacht ist in jüngerer Zeit auch ins Interesse der Politikwissenschaft, Philosophie und Religionswissenschaft gerückt. Dieser Artikel soll einen Beitrag zur Formulierung einer Theorie der Deutungsmacht leisten, indem klassische und moderne Machttheorien auf ihre deutungsmächtigen Aspekte hin untersucht werden. Deutungen nehmen eine gewichtige Rolle in der menschlichen Wahrnehmung von Realität ein, weil sie sowohl epistemisch den Blick auf bestimmte Aspekte lenken als auch normative Kriterien bereitstellen, die bestimmte Handlungsoptionen überhaupt erst denkbar erscheinen lassen. Dadurch üben sie Macht aus. Sie beeinflussen wesentlich Überzeugungssysteme wie Ideologien, Religionen oder Mythen, die selbst wiederum Deutungen produzieren. Zudem werden Deutungen von Machtstrukturen getragen. Machtstrukturen sind dabei stets das Ergebnis vergangener Deutungsmachtkonflikte und stellen daher eine Sedimentierung oder Kristallisation siegreicher, zur Orthodoxie aufgestiegener Deutungen dar. Diese gewinnen somit als unhintergebar wahrgenommene und damit invisibilisierte Bedingungen oder aber Hemmnisse menschlichen Handelns eine gewisse Unabhängigkeit von ihrem Entstehungskontext.

Abstract: Recently, the concept of power of interpretation (*Deutungsmacht*) attracted the interest of political science, philosophy and religious studies. This article aims to contribute to the formulation towards a theory of power of interpretation by examining classical and modern theories of power in terms of their interpretative aspects. Interpretations (*Deutungen*) play an important role in the human perception of reality because they direct the epistemic focus towards specific aspects as well as provide normative criteria that make certain options for action conceivable in the first place. As a result they exercise power. They exert a substantial influence on belief systems such as ideologies, religions or myths, which themselves produce interpretations. Furthermore, interpretations are supported by power structures. These power structures are always the result of past conflicts over interpretive power and therefore represent a sedimentation or crystallization of victorious interpretations that rose to orthodoxy. They thus gain a certain independence from their context of origin as an irreducibly perceived and therefore invisibilized enabler or inhibitor of human action.

* Joshua Folkerts, Universität Rostock
Kontakt: joshua.folkerts@uni-rostock.de

„Power over matter – external reality, as you would call it – is not important. [...] We control matter because we control the mind. Reality is inside the skull.“

George Orwell: 1984 (Orwell 1954 [1949]: 210)

Bei der Amtseinführung Donald J. Trumps als 45. Präsidenten der USA am 20. Januar 2017 versammelte sich vor dem Kapitol in Washington D.C. eine Menschenmenge.¹ Sie sei, so Sean Spicer, der Pressesprecher des neugewählten Präsidenten, die größte jemals bei einer Amtseinführung festgestellte gewesen.² Auf Hinweise, dass diese Einschätzung inkorrekt sei, reagierte Trumps Beraterin Kellyanne Conway mit der Bemerkung, es handle sich um ‚alternative Fakten‘.³ Das Interessante an der sich hieraus entwickelnden Debatte war dabei nicht so sehr die Frage nach der faktischen Korrektheit oder Inkorrektheit der Zahl der versammelten Menschen. Vielmehr ist auffällig, wie schnell ein Wettkampf um die zutreffende Deutung der Ereignisse entstand. Die Beteiligten versuchten jeweils, ihre Sichtweise zu plausibilisieren. So behauptete etwa Spicer, dass die erhöhten Sicherheitsvorkehrungen zu einer geringeren Anzahl an Menschen geführt hätten. Zudem ließen die angeblich neu eingerichteten weißen Flächen vor dem Kapitol die Menschenmenge auf Fotografien kleiner erscheinen. Die *New York Times* zog daraufhin mit Keith Still einen Professor der *crowd science* hinzu, der eine wissenschaftliche Einschätzung der Lage liefern sollte (vgl. Wallace / Yourish / Griggs 2017). Spicer verteidigte seine ursprüngliche Aussage in einer späteren Äußerung, indem er ihren Bezug veränderte und darauf hinwies, auch die nicht physisch anwesenden Mitglieder der Menschenmenge, etwa jene vor dem Fernseher, seien gemeint gewesen (vgl. Lemon 2018). Ebenso vertrat Conway die Ansicht, die Internetseiten zum Faktencheck seien voreingenommen (vgl. May 2018). Die Bürger*innen hätten demgegenüber jedoch ihre eigenen Fakten und Vorstellungen davon, was relevant sei. In der Tat zeigt eine Studie, dass Trump-Unterstützer*innen stärker dazu tendieren, die Menschenmenge bei dessen Amtseinführung für größer als jene des vorherigen Präsidenten Obamas zu halten (vgl. Schaffner / Luks 2018: 139 ff.).

Das Beispiel macht auf einen wesentlichen menschlichen Umstand aufmerksam. Alle Menschen nehmen die Realität auf subjektive Weise wahr. Von den Bedingungen dieser Wahrnehmung hängt unsere Vorstellung von Wirklichkeit ab. Dabei genügt es nicht, schlicht die vorhandenen Fakten zu betrachten. Entscheidend für die Wahrnehmung sind die Deutungen der Realität, welche bestimmte Aspekte überhaupt erst sichtbar oder im Gegenteil unsichtbar machen und damit ebenso den Korridor an perzipierten Handlungsoptionen vorgeben. Auf einen nicht wahrgenommenen Aspekt kann nicht reagiert werden und eine außerhalb des Raums der für möglich gehaltenen Handlungen liegende Aktion kann nicht willentlich ausgeführt werden. Dieses Beispiel macht zudem deutlich, inwieweit zunächst einfach überprüfbar scheinende Sachverhalte durch einen Konflikt unterschiedlicher Deutungen rasch an Ambiguität gewinnen können. Dies geschieht bei-

-
- 1 Mein Dank gilt Sarah Schulz und Tim Bauerschmidt sowie zwei anonymen Gutachter*innen für hilfreiche Anmerkungen und Verbesserungsvorschläge zum Artikel.
 - 2 Die *New York Times* berichtet, dass Trump und Spicer gegenüber der tatsächlichen Größe von bis zu 600.000 Personen (vgl. Qiu 2017) die deutlich höhere Zahl 1,5 Millionen angaben (vgl. Hirschfeld / Rosenberg 2017).
 - 3 So Conway in einem Interview mit dem Fernsehsender *NBC* unter Verweis auf die grundsätzliche Schwierigkeit der akkuraten Quantifizierung großer Menschenmengen (vgl. Jaffe 2017).

spielsweise, indem Perspektiven, Kategorien und Analysemethoden hinterfragt werden sowie die Deutungshoheit anderer Akteur*innen in Zweifel gezogen wird. Es mag sein, dass solcherart weitgehende, nicht mehr an Fakten interessierte Deutungen Teil eines neuen ‚postfaktischen‘ Diskurses sind (vgl. Hendricks / Vestergaard 2017: 4 ff.).⁴ Das Deuten selbst und die damit verbundenen Überzeugungssysteme (vgl. Sandkühler 2008: 149 ff.) sind jedoch normale und konstitutive Bestandteile der Lebenswirklichkeit.

1. Überzeugungssysteme und das Konzept der Deutungsmacht

Die hier gemeinten Deutungen sind jedoch nicht nur beliebige, jederzeit bewusst zu ändernde Interpretationen. Sondern sie beeinflussen maßgeblich das Überzeugungssystem (vgl. Sandkühler 2008: 149 ff.) von Menschen. Darunter wird ein System an Annahmen, Vorstellungen, Überzeugungen und Glaubenssätzen verstanden, das wesentlich die Wahrnehmung der Wirklichkeit bestimmt.⁵ Der Sozialpsychologe Rokeach definiert Überzeugungssystem als „having represented within it, in some organized psychological but not necessarily logical form, each and every one of a person’s countless beliefs about physical and social reality“ (Rokeach 1989: 2). Das Überzeugungssystem fungiert als ‚Linse‘ (vgl. Holsti 1962: 245 ff.) mit epistemischem und evaluativ-normativem Aspekt, durch welche die Realität wahrgenommen wird (vgl. Usó-Doménech / Nescolarde-Selva 2016: 148).⁶ Die beiden Aspekte sind dabei nicht eindeutig voneinander trennbar, da die Wahrnehmung überhaupt erst den Vorstellungsraum eröffnet, in dem wertgebundene Handlungen vollzogen werden können. Oder anders gesagt: Menschen handeln nur dort im Einklang mit ihren Werten, wo sie eine Handlungsoption hierzu wahrnehmen. Rein individuelle, idiosynkratische Überzeugungssysteme bleiben zumeist vage und weisen nur eine geringe Interdependenz zwischen den einzelnen Überzeugungen auf (vgl. Converse 2007: 66; Bishop / Hamilton / McConahay 1980: 61 ff.). Ihre Erforschung erscheint daher höchstens in spezifischer biographischer Absicht als sinnvoll. Hingegen stellen Überzeugungssysteme in ihrer Ausprägung als ausformulierte und kohärente, kollektiv geteilte Entitäten einen bedeutenden Einflussfaktor menschlicher Wahrnehmung und menschlichen Verhaltens dar. In diesem Sinne lassen sich Phänomene wie Religionen (vgl. Stoellger 2014c: 7; Stegmaier 2014: 121) und Ideologien (vgl. Rejai 1995: 3; Christenson et al. 1972: 14)

-
- 4 Mit Frankfurt (2006: 53 ff.) ließe sich hierbei von einer jenseits der Dichotomie von Wahrheit und Lüge stehenden Kommunikationsform, dem *Bullshit*, sprechen. Personen, die sich dieser bedienen, seien überhaupt nicht mehr an der Korrektheit oder Inkorrektheit der eigenen Aussagen interessiert, sondern legen sich ihre Behauptungen dergestalt zurecht, dass sie ihrer Zielsetzung entsprechen (und seien deshalb auch nicht vom Nachweis der Unwahrheit oder Lüge zu beeindruckt).
- 5 Das deutsche Wort Überzeugungssystem stellt eine mögliche Übersetzung des englischen Begriffs *belief system* dar. Siehe zu diesem Konzept im Überblick Cobb (1973: 121 ff.). Zu seinen Wurzeln siehe für die Politikwissenschaft Converse (2007: 3 ff.) sowie für die Religionswissenschaft Wolterstorff (2001: 235 ff.) und Plantinga (1983: 16 ff.).
- 6 Sie weisen insofern auch eine Verwandtschaft zu den konzeptuellen Schemata (*conceptual schemes*) auf (vgl. Davidson 1973: 5). Sie registrieren eingehende Informationen und organisieren, kategorisieren sowie systematisieren diese. Damit einher geht ein gewisser konzeptioneller Relativismus, da dieselbe externe Information von verschiedenen Glaubenssystemen ganz unterschiedlich wahrgenommen und verarbeitet werden kann (vgl. Nielsen 1977: 71 ff.). Das bedeutet nicht, dass die faktische Realität sich für die Überzeugungssysteme unterscheidet, sondern dass die in der inneren logischen Struktur der Systeme jeweils gleichermaßen schlüssigen Wahrnehmungen und Konzepte inkommensurabel sein können (vgl. Hacker 1996: 304 f.).

aber auch Mythen (vgl. Wodianka 2014: 311 f.) als Überzeugungssysteme verstehen. Sie werden durch Deutungen geprägt und produzieren, einmal etabliert, selbst Deutungen, von deren hegemonialer Position sie abhängig sind. Auf Basis der selben vorliegenden Fakten kommen die Überzeugungssysteme zu sehr verschiedenen Ergebnissen, weil die mit ihnen korrespondierenden Deutungen epistemisch unterschiedliche Aspekte ins Licht der Aufmerksamkeit rücken und normativ unterschiedliche Bewertungen vorgeben. Keine dieser Wahrnehmungen ist, aus Sicht der jeweiligen Überzeugungssysteme, falsch.⁷

Dabei werden bestimmte Deutungen und Überzeugungssysteme von mächtigen Strukturen, Akteur*innen und Institutionen getragen. Sie entfalten eine eigene Form von Macht: die Deutungsmacht. Ein Nachweis der faktischen Inkorrektheit einer Deutung kann diese daher lediglich erschüttern, indem damit eine konkurrierende Deutung unterstützt wird, er bedeutet jedoch nicht das Ende dieser Deutung. So werden beispielsweise religiöse christliche Deutungen von den Institutionen der Kirche getragen, während unterschiedliche Deutungen der Ungleichheit sich in politischen Ideologien niedergeschlagen haben. Mächtige Deutungen korrespondieren mit Autoritäten. Autorität als „das Ansehen, die Geltung und den als rechtmäßig anerkannten Einfluss“ (Schmidt 2010: 76) von Akteur*innen oder Institutionen bildet eine wichtige Legitimitätsressource für Deutungen. Jene können als Inhaber*innen der Macht *zur* Deutung (vgl. Stoellger 2014a: 36) ihren Deutungen durch die Weihe der Autorität Legitimation verleihen. Die Deutung erlangt hierdurch den Status einer natürlichen oder selbstverständlichen Tatsache, die eben nicht als Befehl oder Zwang erscheint, sondern freiwillig im Vertrauen auf die Autorität geglaubt wird (vgl. Eschenburg 1965: 10). Umgekehrt entfalten mächtige Deutungen im Sinne einer Macht *von* Deutung Autorität als unhintergehbare epistemische und normative Wahrnehmungslinsen. Bestimmte Akteur*innen oder Institutionen erhalten dann Autorität, weil sie in spezifischer Weise gedeutet werden und sich auf die etablierten Deutungen beziehen können (vgl. Vorländer 2006b: 21).

Gleichzeitig sehen sich Deutungen einem stetigen Deutungsmachtkonflikt ausgesetzt, in dessen Vollzug ihre jeweilige Orthodoxie oder Heterodoxie neu bestimmt wird, denn „Deutungen sind mehr als Verstehensvorschläge. Deutungen beanspruchen Geltung, sie besitzen Macht, sie erzeugen Konflikte“ (Angehrn 2014: 103). Dabei sind vor allem zwei Konstellationen von Deutungsmacht von Interesse (vgl. Stoellger 2014c: 41 ff.): Im Normalfall ist die Deutungsmacht anerkannt und wird nicht problematisiert. Sie erfüllt somit die Funktion der gesellschaftlichen Orientierung. Ein Beispiel hierfür wäre die über Jahrhunderte zu großen Teilen anerkannte Deutung des weltlichen Geschehens durch die Religion. Der Konfliktfall, in dem die Deutungsmacht umstritten und damit im Vergehen oder Entstehen begriffen ist, tritt immer dann auf, wenn ehemals sicher erscheinende Gewissheiten durch umwälzende Ereignisse infrage gestellt werden. Der Rückgriff auf etablierte Deutungen stellt dann keine überzeugende Erklärung der neuen Situation mehr dar, ihre Erklärungskraft erweist sich als erschöpft. Dies kommt insbesondere in gravierenden historischen Umbruchssituationen wie Revolutionen vor. Historisch gesehen ist es vor allem der Konfliktfall, in dem neue Erklärungen und Ideen miteinander im Wettbewerb ste-

7 Dies soll keineswegs heißen, dass es keine gültigen Kriterien des gerechtfertigt wahren Wissens geben kann. Sandkühler entwirft etwa die Formel: „Aus guten Gründen und nach Regeln anerkenbare, kommunizierbare, öffentlich begründete und von Dritten verstehbare Überzeugungen können gegenüber absolutistischen Wahrheitsansprüchen Anerkennung beanspruchen. Sie *sind* für uns – epistemische Subjekte und Zeichen – und Bedeutungsgemeinschaften in Wissenskulturen – ‚wahre‘ Überzeugungen und deshalb *Wissen* nach dem uns möglichen Menschenmaß“ (Sandkühler 2008: 162; Hervorhebung im Original).

hen, der von wissenschaftlichem Interesse ist. Diskurs wird in diesem Sinne verstanden als zirkuläre Abfolge von Normalfall und Konfliktfall der Deutungsmachtkonstellation. In diesem Prozess wird ein hegemoniales Überzeugungssystem durch ein erklärungsabhängiges und deutungsbedürftiges historisches Ereignis erschüttert, welches im Folgenden unterschiedliche und widerstreitende Deutungen auf sich zieht. Aus diesem Widerstreit geht eine Deutung siegreich hervor, die somit Deutungsmacht erlangt und selbst den Status des neuen orthodoxen hegemonialen Überzeugungssystems einnimmt.

Aufgrund ihrer gewichtigen Rolle in ganz unterschiedlichen Disziplinen und Diskursen sowie nicht zuletzt ihrer hohen Relevanz für gegenwärtige politische Fragen ist die Deutungsmacht in jüngerer Zeit auch ins Interesse der Philosophie⁸, Politikwissenschaft⁹ und Religionswissenschaft¹⁰ gerückt. Als Gründungsdokument der neueren deutschsprachigen Deutungsmachtforschung kann der Sammelband von Vorländer (2006a) gelten, der sich vor allem auf die Deutungsmacht des Bundesverfassungsgerichts fokussiert (vgl. Vorländer 2006b: 15 ff.). Bereits hier finden sich erste Ansätze zur Erweiterung der Theorie mittels Rückgriff auf etablierte Machttheorien bei Weber (vgl. Schmidt 2006: 51 f.) sowie Foucault und Bourdieu (vgl. Schulz 2006: 68 ff.). Schubert und Kosow (2007: 43 ff.) weisen auf ein größeres Forschungsdesiderat hin, das es erforderlich mache, die Deutungsmachttheorie auf eine höhere Abstraktionsebene zu heben und vom bloßen Bezug auf das Bundesverfassungsgericht zu lösen.

Das Konzept der Deutungsmacht besitzt eine hohe anfängliche Plausibilität. Dass die Tatsache, was und wie wir etwas wahrnehmen, wesentlichen Einfluss auf unsere in Erwägung zu ziehenden Handlungsmöglichkeiten und damit auch tatsächlichen Handlungen hat, erscheint erst einmal trivial: Deutungen „überführen Möglichkeit in Wirklichkeit“ (Hastedt 2016b: 26). Die Deutungsmacht steht dabei im Gegensatz zur ‚harten‘ Macht, die mittels (nötigenfalls gewaltsamer) Zwangsbefugnisse agiert: „Bei der Deutungsmacht handelt es sich folglich um eine ‚weiche‘ Form der Ausübung von Macht, die gleichwohl in der Lage ist, nachhaltig zu wirken“, so Vorländer (2006b: 15). Sie steht in Interaktion mit Autorität und ist von Gewalt abzugrenzen. Obwohl (physische oder psychische) Gewalt durchaus als komplementäres Mittel zur Deutungsmacht denkbar ist, wie sich etwa bei Machiavelli zeigt, sind die beiden Phänomene zu differenzieren. Arendt trifft die hilfreiche Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt, die sich inkommensurabel gegenüberstehen: Wo das eine besteht, kann das andere nicht sein (vgl. Arendt 1970: 42 ff.).

-
- 8 Vgl. hierzu die Sammelbände *Macht und Reflexion* (Hastedt 2016a) sowie *Deutungsmacht von Zeitdiagnosen. Interdisziplinäre Perspektiven* (Hastedt 2019). Eine philosophische Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften findet sich in *Zur Deutungsmacht der Biowissenschaften* (Hüttemann 2008). In *Die Exzellenzinitiative. Deutungsmacht und Wandel im Wissenschaftssystem* wird die Theorie zudem für die Analyse von Wissenschaftspolitik fruchtbar gemacht (Neumann 2015).
- 9 Den Auftakt neuerer Forschung zum Thema der Deutungsmacht bildet der Sammelband *Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit* (Vorländer 2006a). Auf die Entstehung eines Forschungsfeldes aufmerksam macht der Artikel *Das Konzept der Deutungsmacht. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Machtdebatte in der Politischen Theorie?* (vgl. Schubert / Kosow 2007). In Bezug auf die Mythosforschung findet das Konzept Anwendung in *Mythos und Tabula rasa. Narrationen und Denkformen der totalen Auslöschung und des absoluten Neuanfangs* (Bizeul / Wodianka 2018).
- 10 Grundlegend für das Konzept der Deutungsmacht ist der Sammelband *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten* (Stoellger 2014a). Dem Feld der Religionswissenschaft und Theologie zuzuordnen sind des Weiteren die Bände *Wortmacht/Machtwort. Deutungsmachtkonflikte in und um Religion* (Stoellger / Kumlehn 2017), *Bildmacht/Machtbild. Deutungsmacht des Bildes: wie Bilder glauben machen* (Stoellger / Kumlehn 2018) sowie *The Power of Interpretation: Imagined Authenticity – Appropriated Identity. Conflicting Discourses on New Forms of African Christianity* (Hock 2016).

Macht entspringe im Gegensatz zur Gewalt immer aus dem Zusammenschluss der von ihr Betroffenen und basiere auf deren Zustimmung. Auch Deutungsmacht steht auf einer Grundlage der implizit Zustimmenden, welche die Deutungen akzeptieren und als Normalität betrachten. Die Autorität von Deutungen wie auch die Autorität durch Deutungen legitimer Akteur*innen und Institutionen speist sich aus der Anerkennung der Betroffenen, die nicht durch Gewalt oder Zwang hergestellt werden kann. Deutungsmacht wirkt durch Überzeugung und die als unhintergebar wahrgenommenen Deutungen, die Konformitätseffekte erzeugen (vgl. Vorländer 2006b: 15). Wo Gewalt einen Einbruch in die Normalität darstellt und Aufmerksamkeit auf sich zieht, zeichnet sich die Deutungsmacht gerade durch die Konstitution und Stabilisierung der Normalität aus und ist im Normalfall der Deutungsmachtkonstellation invisibilisiert. Sie beeinflusst, welche Werte, Überzeugungen und Themen dominieren, welche Wert- und Zielvorstellungen relevant sind und über was überhaupt legitimerweise diskutiert werden kann sowie die Kategorien und Begriffe, auf die dabei ein Zugriff möglich ist (vgl. Schulz 2006: 67). Um diese hohe Anfangsplausibilität jedoch auch wissenschaftlich nutzbar zu machen, muss zunächst die von Stoellger formulierte theoretische Hauptproblematik angegangen werden: „Jeder hätte sie gern, viele kämpfen darum, manche scheinen sie zu ‚haben‘ – aber bisher ist weitgehend ungeklärt, was das ist: *Deutungsmacht*“ (Stoellger 2014b: V). Ziel des Artikels ist demnach, der Deutungsmachttheorie auf die Spur zu kommen. Dazu werden die wichtigsten klassischen wie auch modernen Machttheorien im Sinne einer ideengeschichtlichen Erkundung auf ihre deutungsmächtigen Aspekte hin befragt. Am Ende dieses Durchgangs soll nicht die umfassende Synthese einer Theorie der Deutungsmacht stehen. Das Ziel ist es vielmehr, einerseits Konzepte, die zu solch einer Theorie beitragen könnten, erst einmal freizulegen und andererseits deutungsmächtige Aspekte in bestehenden Machttheorien erkenntlich zu machen.

2. Deutungsmacht in klassischen Machttheorien

2.1 Platon – Gemeinwohlorientierte Feststellungsmacht der Philosophen

Ansätze der Deutungsmacht lassen sich bereits in der klassischen Ideengeschichte finden. Obwohl Macht, wie Foucault herausstellt, vor dem 17./18. Jahrhundert vor allem die souveräne Herrschaftsmacht meinte, enthalten frühere Machttheorien bereits Elemente einer Deutungsmacht.¹¹ Diese sollen im Folgenden anhand der Theorien bedeutender Machttheoretiker exemplarisch herausgearbeitet werden. Als einer der ersten Theoretiker der (Deutungs-)Macht kann Platon gelten.¹² In seinem Werk *Der Staat* verknüpft er die übergeordnete Frage nach der Gerechtigkeit mit einer Vielzahl anderer Themen, darunter auch der Macht. Im Dialog mit Sokrates, der für Platons eigene Positionen steht,¹³ formuliert

11 Zu dem von Foucault diagnostizierten Umbruch in den Machttheorien vgl. Foucault (2008 [1975]: 835 f.; 2008 [1976]: 1130 ff.; 2005 [1978]: 144) und Kämpf (2008: 88 ff.).

12 Für einen Überblick der allgemeinen antiken Machttheorien, in denen die modernen Verständnisse von Macht bereits angelegt seien vgl. Röttgers (1990: 55 ff.).

13 Die Deutungsansätze zur Dialogform Platons sind durchaus umstritten. Hier soll jedoch eine recht klassische Interpretation der Dialoge als pädagogische Hinführung der Lesenden zur Erkenntnis vertreten werden; vgl. Horn (2013: 44).

der Gesprächspartner Thrasymachos eine traditionelle Machttheorie, die das Recht des Stärkeren betont (vgl. Platon 2010: 37 f.). Hier wird Macht noch wenig abstrakt als unmittelbares Ergebnis physischer Kraft verstanden. Der Unterschied zwischen der Macht einer Räuberbande und jener des Staats läge demnach lediglich in ihrer Ausdehnung begründet. Staatliche Gewalt wäre als eine bloße Extension und Generalisierung der physischen Macht des Herrschers zu verstehen. In abstrahierter Form, übertragen auf die unpersönlichen Institutionen des Staats, kann diese Ansicht noch immer als klassische Machttheorie betrachtet werden. Dagegen stellt Sokrates die Gerechtigkeit des idealen Staats, in dem jeder das Seinige tun solle (vgl. Platon 2010: 175; Roth 2012: 40). Im Idealstaat herrschen die Philosophen, die sich zur Einteilung der Gesellschaft und Festigung ihrer Legitimität eines Mythos bedienen.¹⁴ Der Mythos von den Metalltypen besagt, dass allen Menschen im Staat bei Geburt göttlicherseits eine bestimmte Metallsorte beige-mischt werde (vgl. Platon 2010: 174 f.). Je nach Metall seien sie folglich für unterschiedliche Aufgaben im Staat geeignet: für die Ernährung, die Verteidigung oder die Führung. Die Bestimmung von Positionen im platonischen Staat bedeutet ohne Zweifel eine große Machtfülle für die Philosophen. Macht üben sie jedoch, im Gegensatz zum Ansatz von Thrasymachos, nicht über ihre physische Kapazität aus. Vielmehr handelt es sich um eine Definitions- und Feststellungsmacht mit unmittelbaren Auswirkungen. Unterschiedliche und menschlich kontingente Befähigungen werden durch diese Macht naturalisiert und damit erst wirklich. Die Philosophen deuten die Menschen im Staat und da sie die Macht innehaben, erlangt diese Deutung Macht.

In Platons Idealstaat fallen die Macht *von* Deutung und die Macht *zur* Deutung freilich in eins, weil es die Philosophen sind, die herrschen. Zusätzlich gewinnt die Thematik einen epistemischen Aspekt. Die Philosophen sind jene, die in der platonischen Diktion das wirklich Seiende erkennen können und damit über Wissen, nicht nur über Meinungen verfügen (vgl. Platon 2010: 250 ff.). Es ist demnach ihre Aufgabe, die anderen Menschen auf den Weg der Erkenntnis zu führen. Ihre besondere Autorität entspricht einer funktionalen Autorität, die sie kraft der Erkenntnis innehaben. Die Deutungsmacht steht somit den Wissenden zu, die damit ihrer Erkenntnis zum Wohle aller Geltung verschaffen sollen. Sie unterliegt bei Platon daher sowohl einer epistemischen Begrenzung (nur den Wissenden zustehend) wie auch einer normativen Einhegung (Gemeinwohlorientierung).

2.2 Machiavelli – Selbstdeutung und Täuschung als Machttechnik des Herrschers

Mit Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes beginnt nicht nur eine neue Epoche des politischen Denkens, sondern ebenso der Machttheorie.¹⁵ An der Schwelle zur Moderne formulieren sie machttheoretische Ansätze, die nicht mehr der Begrenzung durch normative Gerechtigkeitsprinzipien unterliegen. Macht wird zunehmend zu einer Technik, deren Anwendung zwar einem Nutzen folgt, jedoch nicht mehr an moralische Grundsätze gebunden ist. Machiavellis Machttheorie erscheint erstaunlich modern. Er versteht Macht als in einer Welt der Handlungskontingenz anzutreffende empirische Größe, mit der strategisch und amoralisch umgegangen werden muss (vgl. Clegg 1989: 29 ff.). Sein Buch

14 Zur Bedeutung von Mythen für die Legitimation von Ordnungen vgl. Bizeul (2000: 21 ff.); Hein (2006: 31 ff.); Tudor (1972: 137 ff.).

15 Zu Machiavelli und Hobbes als genuin neuzeitlichen Denkern siehe Ottmann (2006: 11, 265).

Der Fürst enthält Empfehlungen, wie der Herrscher mit der Macht zum Zwecke der Ordnungssicherung durch den eigenen Herrschaftserhalt umzugehen habe. Es kann als „Anti-Fürstenspiegel“ (Schorn-Schütte 2009: 163) gelesen werden, weil es Macht nicht mehr im Kontext der im Mittelalter anzutreffenden moralischen und religiösen Aspekte behandelt, sondern Techniken der Macht entwirft (vgl. Kersting 1998: 89 ff.). Macht ist keine von Herrschern erschaffene oder konstant besessene Größe, sondern eine empirisch vorhandene Kraft, mit der umgegangen werden muss. Sie lässt sich nicht mechanisch speichern und dann in Machttakten abgeben, ist stattdessen im Fluss und von nicht durch das Individuum kausal beeinflussbaren kontingenten Bedingungen abhängig. *La fortuna*, das Glück, beeinflusst für Machiavelli etwa die Hälfte der menschlichen Angelegenheiten und durch menschliche Tatkraft (*virtù*) kann lediglich ein Umgang mit dieser Wechselhaftigkeit gefunden werden (vgl. Machiavelli 2016 [1532]: 96 f.; Ottmann 2006: 20–22).

Dabei ist die Ausübung von Macht auf ein spezifisches Ziel, den Erhalt der eigenen Herrschaft, bezogen, das mittels Beherrschung bestimmter Techniken erreicht werden kann. Das Machthandeln folgt daher keinen moralischen Prinzipien mehr, ihm liegt vielmehr eine Zweckrationalität zugrunde (vgl. Münkler 2004: 284 f.). Die Macht wird bei Machiavelli von der normativen Sphäre getrennt, sie wird amoralisch (vgl. Kersting 1998: 101; Ramsay 1995: 176). Der Herrscher machiavellistischer Prägung ist ein pragmatischer Techniker der Macht (vgl. Münkler 1987: 61),¹⁶ zu seinen Kernkompetenzen gehört in erster Linie die klassische physische Machtausübung in Form kriegerischer Gewalt (vgl. Machiavelli 2016 [1532]: 49). Die Macht der Ideen, die Deutungsmacht, scheint bei Machiavelli zunächst eine defizitäre Rolle zu spielen. Dies wird deutlich, wenn Machiavelli den unvermeidlichen Niedergang von nur auf mächtigen Ideen basierender Herrschaft, die nicht auf Gewalt zurückgreift, am Beispiel Savonarolas aufzeigt (vgl. Machiavelli 2016 [1532]: 26). Dieser hatte im Florenz des 16. Jahrhunderts eine „Diktatur Gottes“ (Kersting 1998: 15), einen auf christlichem Fanatismus begründeten Staat, etabliert, war jedoch nach Abflauen der religiösen Begeisterung abgesetzt und hingerichtet worden (vgl. Münkler 2001: 125 ff.). Die Macht einer Idee, einer Deutung, kann demnach durchaus stark genug sein, politische Macht eine Zeit lang zu festigen. Sie genügt jedoch als Machttechnik alleine nicht. Der Macht *von* Deutung muss daher für Machiavelli stets die Macht *zur* Deutung, unterstützt durch Waffengewalt, hinzugegestellt werden.

Doch auch ein Herrscher, dessen Position durch Gewalt gefestigt ist, benötigt zusätzlich deutungsmächtige Techniken. Zu diesen zählt vor allem seine Macht über die (Selbst-)Deutung. Ein erfolgreicher Herrscher muss sich dem unstillen Fluss der *fortuna* anpassen und je nach Zeitlage (*qualità dei tempi*) die Rolle des Löwen oder des Fuchses annehmen (vgl. Machiavelli 2016 [1532]: 69 ff.).¹⁷ Die Gewaltanwendung zur Sicherung der Herrschaft entspricht der Rolle des Löwen. Eine lediglich darauf basierende Herrschaft wäre jedoch sehr ressourcenintensiv und bliebe zudem fragil, weil Widerstand anderer Mächtiger zu erwarten sei. Deshalb gilt es, in der Rolle des Fuchses zu täuschen und zu lügen. Dabei lässt sich die Täuschung als Versuch der Selbstdeutung begreifen. Es ist der Stabilität einer Herrschaft nämlich beispielsweise zuträglich, wenn der Herrscher den Schein der Tugendhaftigkeit, wie sie in den mittelalterlichen Fürstenspiegeln propagiert

16 Dieser Ansatz amoralischer, pragmatischer Politik wurde in der Lehre von der Staatsräson auf den modernen Staat bezogen, wonach dessen Erhalt die oberste Maxime allen staatlichen Handelns darstellt; vgl. Meinecke (1960 [1924]: 34 ff.) und Münkler (1987: 51 ff.).

17 Pareto greift dieses Technikpaar in seiner Beschreibung erfolgreicher Eliten wieder auf, deren Stabilität sich aus einer ausgewogenen Proportion beider Prinzipien ergibt. Siehe Pareto (1975 [1916]: 117 ff.).

wurde, erweckt. Hieran wird ersichtlich, dass eine dauerhaft stabile Herrschaft der Autorität des Herrschenden bedarf, die nur in Ausnahmesituationen mit Gewalt ergänzt wird. Weil er tugendhaft und religiös wirkt, erlangt der fuchsische Herrscher Autorität, die seinen Deutungen Macht verleiht. Die Selbstdeutung erstreckt sich demnach auf das Bild, das die Beherrschten von ihrem Herrscher gewinnen. Ebenso stellt die Lüge des Fuchses den Versuch einer (Um-)Deutung von Gegebenheiten dar, mittels derer die Beherrschten beeinflusst werden können, indem ihnen eine bestimmte Wahrnehmung der Realität suggeriert wird.¹⁸ Hierzu gehört beispielsweise auch die Deutung der Religion, indem Herrschaft argumentativ gezielt auf eine bestimmte Auslegung des Glaubens gegründet wird (vgl. Ottmann 2006: 35 f.). Hier ist es die Macht *von* Deutung, die als Quelle der herrschaftlichen Autorität fungiert. Eine gelungene (Selbst-)Deutungsmacht verringert die Gewaltkosten der Herrschaft immens. Wo die Täuschung des Fuchses gelingt, wird die Gewalt des Löwen unnötig. Deutungsmacht bei Machiavelli kann insgesamt als komplementäre Machttechnik zur souveränen Gewaltmacht des Herrschers verstanden werden. Sie erbringt in Friedenszeiten Stabilität, während im Falle von Konflikten die klassische souveräne Herrschaftsmacht zum Einsatz kommen muss.

2.3 Hobbes – Kontraktualistische Legitimitätsdeutung und Definitionshoheit des Staats

Die Machttheorie bei Hobbes, die dieser vor allem in seinem Werk *Leviathan* formuliert, beschäftigt sich im Gegensatz zu Machiavellis Ansatz mit der Erzeugung von Macht. Macht erscheint in diesem Kontext als eine mechanistische Kraft, die kausal von einer Quelle ausgeht (vgl. Clegg 1989: 29 ff.).¹⁹ Nach Hobbes besteht „die Macht eines jeden in dem Inbegriff aller der Mittel, die von ihm abhängen, sich ein anscheinend zukünftiges Gut zu eigen zu machen“ (Hobbes 2014 [1651]: 79). Dabei ist Macht jedoch kein beständiger Besitz, der für Ressourcen ausgegeben werden kann, sondern eine inflationäre, soziale und damit auch stets relationale Kraft.²⁰ Um ihre Zukunft zu sichern, sehen sich daher alle Menschen in eine ‚Tretmühle‘ der Macht hineingezwungen (vgl. Kavka 1986: 95; Weiß 1980: 109 ff.). Im unregulierten Naturzustand bedeutet diese Konkurrenz aller mit allen um Macht ein „einsames, kümmerliches, rohes und kurz dauerndes Leben“ (Hobbes 2014 [1651]: 115 f.). Im Gedankenexperiment des Naturzustands erscheint vor allem die physische Macht als bedeutsam. Allerdings bleibt Hobbes’ Machttheorie hier nicht stehen. Den Ausweg aus den Fesseln einer rein mechanistischen Sicht auf die Welt und den Menschen, der gewissermaßen als mechanischer Wolf seines Nächsten gar nicht anders handeln kann, als in Machtkonkurrenz zu treten, bietet der Staat. Nach Hobbes’ resolutiv-kompositorischer Methode²¹ und dem Prinzip des *generatio* schafft sich der Mensch im Staat künstliche Bedingungen, die eine Depotenzierung der natürlichen Bedingungen bedeuten (vgl. Weiß 1980: 79 ff.).

Unter jenen künstlichen staatlichen Umständen präsentiert sich die Frage der Deutungsmacht in verschiedentlicher Hinsicht. Bereits die Legitimität des in einem Gesell-

18 Zur Theorie der Lüge siehe Bok (1999: 13 ff.).

19 Zur mechanistischen Interpretation der hobbeschen Theorie vgl. insbesondere Watkins (1989: 6 ff.).

20 Insofern erscheint es auch treffender mit Bobbio (1989: 70 f.) von einer substanzialistischen denn einer rein mechanistischen Machttheorie bei Hobbes zu sprechen.

21 Vgl. hierzu Talaska (1988: 209 ff.); Kersting (1988: 127 ff.).

schaftsvertrag aller mit allen gegründeten Staats basiert auf deutungsmächtigen Prinzipien. Der Souverän herrscht nämlich nicht mehr (nur) kraft seiner physischen Gewalt, sondern ist von der Anerkennung der Machtunterworfenen abhängig (vgl. Flathman 1997: 13 ff.; Skinner 2005: 168 ff.). Für seine Gesetze gilt, wie Höffe es formuliert: „Geltung kraft einer von jedem Betroffenen autorisierten Macht“ (Höffe 2008: 209). Da nur der als legitim anerkannte Herrscher über Macht verfügt (vgl. Chwaszcza 2012: 139), rückt die Deutung der staatlichen Autorität ins Zentrum von Machtfragen. Diese werden nicht mehr (vor allem) auf dem Wege der Konkurrenz physischer Macht ausgetragen, sondern auf Basis unterschiedlicher Deutungen der Legitimität souveräner Herrschaftsmacht. Daraus folgt, dass der Souverän wie auch seine Gegner wesentlich an der Macht über die Deutung legitimer staatlicher Herrschaft interessiert sein müssen. Bei Hobbes besitzt dabei jeder Staat politische Legitimität, der in der Lage ist, Frieden und Sicherheit zu garantieren. Die de facto Autorität fällt daher mit der legitimen Autorität zusammen (vgl. Christiano 2013). Im Entstehungskontext des Staats durch den Gesellschaftsvertrag zeigt sich jedoch die grundlegende Bedingung seiner Anerkennung. Gleiches gilt für das Ende eines Staats, der zusammen mit dem Verlust seiner de facto Autorität auch aufhört, als legitim zu existieren. Daneben ergibt sich ein zweiter grundsätzlicher Aspekt, der von Deutungsmacht geprägt ist.

Im künstlich von Menschen geschaffenen Staat haben die vormaligen dominanten natürlichen Regeln des Verhaltens und der Bewertung an Relevanz verloren. Um das staatliche Leben zu koordinieren, müssen neben Gesetzen auch neue Normen des Zusammenlebens gefunden werden. Nun gilt für Hobbes die Moral jedoch als rein subjektive Größe, die von individuellen Meinungen abhängt (vgl. Hobbes 2014 [1651]: 47 ff.). Folglich muss dem durch allgemeine Anerkennung legitimierten Souverän die Aufgabe zukommen, moralische Normen durch arbiträre Setzung zu definieren (vgl. Watkins 1989: 109 ff.). Die Bürger des Staats autorisieren den Souverän, die Entscheidung über Normen zu treffen, um einen Bürgerkrieg zu vermeiden (vgl. Flathman 1997: 10 ff.). Hier wird dem Staat also eine nicht zu unterschätzende Deutungsmacht zugeordnet. Noch weiter geht Münkler, wenn er in Bezug auf die Souveränität bei Hobbes schreibt: „Souverän ist (auf Dauer), wer über den semantischen Gehalt der politischen Begriffe entscheidet“ (Münkler 2014: 79). Die Macht zur Deutung des Staats würde sich demnach nicht nur auf grundsätzliche Normen, sondern auf die Deutung der gesamten begrifflichen Politikosphäre erstrecken. Über diese Deutungshoheit wäre die Position des Souveräns gesichert, da heterodoxe Deutungen seiner Legitimität begrifflich verunmöglicht würden.²² Jene Lesart der souveränen Deutungsmacht deckt sich mit den Bemerkungen, die Hobbes in seinem Werk *Behemoth* im Zusammenhang mit dem Englischen Bürgerkrieg macht. Dieser Konflikt entwickelte sich anhand einer typischen Frage der Legitimitätsdeutung.²³ Die sogenannte Engagement-Kontroverse fragte danach, wem man als freier Engländer nach der Hinrichtung König Charles I. rechtmäßigerweise Gefolgschaft schuldig war: der Königsfamilie, dem Parlament oder der siegreichen Armee um Oliver Cromwell (vgl. Schröder 1995: 140 ff.)? Der Diskurs um die Legitimität der herrschenden Ordnung war jedoch bereits vor Beginn des Bürgerkriegs ausgebrochen. Die Stabilität des Staats, so Hobbes, sei ge-

22 George Orwell hat in seinem dystopischen Roman *1984* gezeigt, bis wohin eine solche Deutungsmacht über die Sprache reichen könnte; bis zu einer faktischen Unmöglichkeit nämlich, über Freiheit, Gleichheit oder Widerstand gegen die Regierung überhaupt zu reden oder gar nachzudenken.

23 Zur Interpretation des Englischen Bürgerkriegs als Konflikt um Deutungsmacht vgl. Folkerts 2019.

fährdet gewesen durch eine dreifache heterodoxe Interpretationsmacht: In religiöser Hinsicht von der katholischen Kirche und protestantischen Sekten, philosophisch durch die Universitäten sowie politisch vom Parlament (vgl. Hobbes 2010 [1682]: 109 ff.). Infolgedessen müsse der König seine Deutungsmacht ausüben, da ohne sie ebenso die souveräne Herrschaftsmacht schwanke. Hobbes gibt etwa konkrete Empfehlungen zur Reform der Universitäten, so dass diese die Autorität des Monarchen lehren (vgl. Hobbes 2010 [1682]: 182 f.).

Insgesamt lässt sich in Anschluss an Hobbes die Deutungsmacht in kontraktualistischer Perspektive auf Basis zweier grundlegender Erkenntnisse verstehen: Erstens, dass Macht im Staat ganz grundsätzlich auf Autorisierung durch die Machtunterworfenen beruht und damit allgemein anerkannt sein muss, um wirken zu können. Die Möglichkeit von Akteur*innen und Institutionen, Deutungsmacht auszuüben, ist demnach wesentlich von ihrer Autorität abhängig. Zweitens ist es für jedes gesellschaftliche Zusammenleben unabdingbar, dass allgemeinverbindliche Normen definiert werden. Hobbes geht davon aus, dass diese Definition zumindest teilweise notwendig den Charakter einer willkürlichen Setzung hat. Deutungsmacht wäre damit ein bedeutendes Element jeder Theorie des Gesellschaftsvertrags, da die Stabilität der vertraglichen Ordnung wesentlich von der Deutungshoheit des Souveräns abhinge.

Der vorliegende kurze Aufriss zur Ideengeschichte der Deutungsmacht liefert einige Einsichten zum Phänomen selbst. Deutungsmacht ist nicht die Macht unmittelbarer physischer Gewalt. Jedoch kann sie durchaus als komplementär zu dieser verstanden werden. In Gemeinwesen einer gewissen Größe lässt sich Gewaltmacht (auf Dauer) nicht erhalten, wenn sie nicht durch Deutungsmacht abgestützt ist. Machiavellistisch gesprochen muss der Gewaltmacht des Löwen die (Selbst-)Deutungsmacht des Fuchses zur Seite stehen, um die Herrschaft zu sichern. Deutungsmacht ist dabei allgemein, sei sie erst im Staat als wichtige Ressource formiert oder in der politischen Welt natürlich anzutreffen, eine relationale Kraft mit beeinflussenden, aber nicht determinierenden, das heißt modalen, Auswirkungen. Sie wirkt normsetzend sowie legitimitätsgebend und kann daher von Gegner*innen dieser Normen oder Legitimität ebenso genutzt werden, um deren Anerkennung zu schwächen.

3. Deutungsmacht in modernen Machttheorien

Obwohl Macht eine bedeutende Größe in menschlichen Gesellschaften darstellt und daher eine entsprechend bedeutsame Rolle in der Wissenschaft einnimmt, existiert kein allgemein akzeptiertes Verständnis von Macht. Bereits die Typisierung unterschiedlicher Machtkonzepte bereitet Schwierigkeiten, da einer solchen Einordnung implizite Annahmen zum Wesen der Macht zugrunde liegen müssen. Da es in der Absicht der vorliegenden Arbeit liegt, eine spezifische Form von Macht, die Deutungsmacht, zu untersuchen, sollen die nachfolgenden Überlegungen davon geleitet sein, diese in den modernen Machttheorien herauszuarbeiten. Die oben gewonnenen Erkenntnisse aus den klassischen Machttheorien helfen dabei, die Betrachtung zu leiten. Angestrebt wird daher nicht eine umfassende Typologie und Theorie der Macht, sondern die Aufspürung und Modellierung von Aspekten der Deutungsmacht in modernen Machttheorien.

3.1 Weber – Disziplinierung und die Macht der Ideen als Spurenleger

Als Ausgangspunkt moderner Machttheorien kann Max Webers klassische Definition verstanden werden: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“ (Weber 1972 [1921/22]: 28). Webers Vorstellung scheint auf den ersten Blick an die mechanistische Standardinterpretation von Hobbes anzuschließen: Macht als subjektives Mittel großer Einzelner in der physikalistisch verstandenen Gesellschaft (vgl. Neuenhaus-Luciano 2012: 101). Jedoch greift diese Betrachtungsweise zu kurz und legt Weber einen unterkomplexen Machtbegriff zugrunde. Seine Definition enthält ebenso andere Elemente, die stärker in Richtung der Deutungsmacht tendieren. Macht ist bei Weber erstens modal (eine Chance der Beeinflussung) und zweitens relational (in sozialen Beziehungen vorfindlich und damit immer im Verhältnis zu anderen). Besonders interessant ist zudem der Zusammenhang von Macht und Herrschaft. Die formal freien Machtunterworfenen werden durch die Machtstruktur, in der sie handeln müssen, geprägt. Herrschaftsmacht beeinflusst die Machtunterworfenen in dem Maße, dass ihr Handeln dergestalt verläuft, „als ob die Beherrschten den Inhalt des Befehls, um seiner selbst willen, zur Maxime ihres Handelns gemacht hätten (,Gehorsam‘)“ (Weber 1972 [1921/22]: 544). Noch im klassischen Verständnis lässt sich die Herrschaft als Gehorsamspflicht verorten, die kraft der Autorität legitimiert wird, sei sie traditionellen, charismatischen oder legalen Ursprungs (vgl. Eschenburg 1965: 152). Insofern besteht bereits ein Verhältnis der gegenseitigen Abhängigkeit von Autorität und Deutungsmacht. Letztere wäre demnach etwa im Legitimitätssetzenden Charisma von Akteur*innen oder Institutionen begründet (vgl. Schmidt 2006: 52).

Webers Machttheorie stellt jedoch einen Zwischenschritt auf dem Weg zu entpersonalisierten Ansätzen dar, weil er sowohl die personale Macht durch Autorität als auch die zunehmend unpersonale Macht durch Strukturen erkennt. Dabei ist der Übergang von formal freiwilliger Annahme von angebotenen Bedingungen, etwa auf dem Arbeitsmarkt, zum formalen Zwang durch Befehl, etwa in der Armee, fließend (vgl. Weber 1972 [1921/22]: 542 ff.). Ein Schlüsselwort, das später bei Foucault wieder auftauchen wird, ist in diesem Zusammenhang die Disziplin, der eingeübte Gehorsam gegenüber dem Befehl, der nicht erst bei faktischer Befolgung wirkt, sondern bereits in der Bedeutung seines „Hingenommenwerdens als einer ‚geltenden‘ Norm“ (Weber 1972 [1921/22]: 544 (FN)). Der mächtige Befehl erschöpft sich demnach nicht im physischen Druck auf die Machtunterworfenen, sondern hat normsetzenden und strukturell disziplinierenden Charakter. Hinzu kommt die wesentliche Bedeutung von Ideen als ‚Spurenleger‘ jener Bahnen, in denen sich das Handeln überhaupt fortbewegen kann (vgl. Mann 1990: 55 f.). Webers These zum Verhältnis von Interessen und Ideen folgend lässt sich hier von der Macht der Ideen sprechen:

„Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die ‚Weltbilder‘, welche durch ‚Ideen‘ geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte.“ (Weber 1989: 101)

Im weberschen Verständnis beeinflussen die Ideen, einmal entstanden, psychische Bedürfnisse und soziale Interessen (vgl. Lepsius 1986: 20 ff.). Sie spannen demnach spezifische Deutungssphären auf, in denen sie die Handlungsorientierung bestimmen. Deu-

tungsmacht bei Weber speist sich daher aus zwei Quellen. Einerseits geben die Ideen den Raum vor, in dem sich interessengeleitetes Handeln entfalten kann. In Gestalt von Weltbildern deuten sie die Realität und umschänken somit einen (historischen und sozialen) Bereich der Wirklichkeit mit jeweils begrenzten, wahrgenommenen Handlungsmöglichkeiten. Andererseits liegt, durchaus im Anschluss an die oben ausgeführte erweiterte Interpretation der Machttheorie bei Hobbes und Machiavelli, eine Deutungsmacht komplementär zur souveränen Herrschaftsmacht vor. Diese zwingt nicht nur unmittelbar durch Gewalt, sondern setzt ebenso Normen, aus denen sich disziplinarische Strukturen ergeben.

3.2 Luhmann – Deutung als Komplexitätsreduzierung und Orientierung

In den bisher behandelten Machttheorien nahmen handelnde Akteure eine bedeutende Rolle ein. Zwar wurde gezeigt, dass auch klassische Vorstellungen von Macht deutungsmächtige Aspekte beinhalten und in mancherlei Hinsicht komplexer sind als geläufig angenommen. Macht und damit auch Deutungsmacht war jedoch bisher vor allem in der Beziehung zwischen Machtausübenden und Machtunterworfenen vorhanden und diente Ersteren als Mittel, ihre Macht zu erhalten. Subjekt und Objekt der Macht waren klar definiert. Die systemtheoretischen und (post-)strukturalistisch orientierten Machttheorien Luhmanns, Foucaults und Bourdieus weisen demgegenüber auf die strukturelle Verwurzelung der Deutungsmacht hin, die auch ohne handelnde Akteur*innen wirken kann. Sie sind somit von der personalen, aber auch institutionellen Autorität spezifischer Akteur*innen oder Institutionen entkoppelt. Deutungen wirken hier vor allem über die selbstverständlich hingegenommene Wirklichkeit, die Linse des Überzeugungssystems, das sie produzieren.

Luhmann sieht die Relevanz der Macht im gesellschaftlichen System in ihrer Funktion der Komplexitätsreduzierung: „Wenn es überhaupt eine Einzelursache der Macht gibt, so liegt sie in der geringen Fähigkeit zur Informationsverarbeitung, in dem Bedürfnis nach ‚Entlastung‘, und nicht etwa in einem ‚Machttrieb‘.“ (Luhmann 2013: 51) Menschen können demnach nur begrenzt Informationen verarbeiten. Die Selektionsleistung, welche Informationen relevant sind, wird in komplexen Systemen arbeitsteilig übernommen. Dies geht so weit, dass erst durch Macht überhaupt sinnvolle kausale Verhältnisse hergestellt werden, indem gedeutet wird, was als Ursache und was als Wirkung zu verstehen ist (vgl. Luhmann 2013: 45 ff.). Macht ist in ihrer Funktion für das gesellschaftliche System daher vor allen anderen Machtformen Deutungsmacht. Des Weiteren erscheint sie als unverzichtbar, da hinreichend komplexe Systeme ohne ihre Orientierungsfunktion, ohne die Selektion einer kausal verstandenen Wirklichkeit aus der unfassbaren Vielfalt der Realität, nicht funktionsfähig wären. Macht ist ein modaler Katalysator, der durch die Beeinflussung der Wahrnehmung den Eintritt von Handlungen beschleunigt oder verlangsamt (vgl. Luhmann 1988 [1975]: 8 ff.).

Getroffene Selektionsleistungen gehen in Code und Symbol ein, welche in der Folge strukturell auf die Wahrnehmungswelt einwirken. Solche einmal eingeschlagenen weberschen ‚Bahnen‘ der Deutung bewirken eine zweifache Orientierung des Verhaltens. Machtunterworfenen antizipieren nicht nur die Konsequenzen ihrer Handlung bei Widerstand gegen die etablierten Machtcodes. Es werden zusätzlich die Möglichkeiten, welche die Machtstrukturen überhaupt bieten, in Bezug auf die eigenen Wünsche bereits antizi-

piert. So werden auch die ‚unbefohlenen Befehle‘ befolgt (vgl. Luhmann 1988 [1975]: 36). Auf diesen Aspekt weisen Bachrach und Baratz (1962: 948 ff.) hin, wenn sie vom ‚zweiten Gesicht‘ der Macht sprechen: der Nichtentscheidung. Demnach enthalten Machtstrukturen immer Verzerrungseffekte (*bias*), die zur Begünstigung oder aber Unterdrückung bestimmter Ansichten führen, ohne dass dabei Macht im klassischen Sinne ausgeübt wird.²⁴ Somit werden keine Entscheidungen, sondern Nichtentscheidungen hervorgebracht. Dieses Phänomen kann mit der Deutungsmacht in luhmannscher Perspektive darauf gegründet werden, dass die etablierten Machtstrukturen bereits komplexitätsreduzierende Deutungen enthalten und damit einen Wahrnehmungs- sowie Handlungskorridor vorgeben.

3.3 Foucault – Entpersonalisierte Deutungsmachtstrukturen der Wirklichkeitsproduktion

Mit Foucault ließe sich sagen, dass die Macht ein „produktives Netz“ (Foucault 2005a [1977]: 93) ist, das sich durch die Gesellschaft spannt und Wirklichkeit erschafft (vgl. Foucault 2008 [1975]: 900).²⁵ Ohne die produktiv deutende Macht würde keine gesellschaftliche Wirklichkeit entstehen können. Foucault zufolge lässt sich ein wesentlicher Umbruch der Macht im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts konstatieren (vgl. Foucault 2008 [1975]: 835 f.; 2008 [1976]: 1130 ff.; 2005 [1978]: 144; Kämpf 2008: 88 ff.). Während zuvor noch die souveräne Herrschaftsmacht vorherrschend gewesen sei, habe sich seitdem ein Wandel hin zu zwei anderen Typen der Macht vollzogen: der Disziplin und der Bio-Macht (vgl. Foucault 2008 [1976]: 1130 ff.). Foucault beschreibt sie als ‚Mikrophysik‘ und Technik der Macht. Die Macht als Netz zu begreifen, bedeutet die völlige Abkehr von kausalen und mechanistischen Machtmodellen. Auch die persönliche Autorität spezifischer Personen spielt keine besondere Rolle mehr. Die Macht ist eine Struktur, die zwar durch die Positionen der ‚Machtausüber‘ und ‚Machtunterworfenen‘ beeinflusst wird, jedoch kein Besitz bestimmter Personen ist, die sie in Bezug auf andere Personen gezielt einsetzen (vgl. Foucault 2008 [1975]: 728 ff.). Stattdessen sind alle Menschen einer Gesellschaft vom Machtnetz umspinnen, von der Machtkette durchzogen (vgl. Foucault 2005b [1977]: 114 f.): „die Macht verläuft über sie und durch sie hindurch“ (Foucault 2008 [1975]: 729). Sie ist außerdem plural und heterogen. Die Gesellschaft stellt in diesem Sinne eine Hierarchie verschiedener Mächte dar, ohne dass eine ursprüngliche Machtquelle identifiziert werden kann (vgl. Foucault 2005 [1981/85]: 224 ff.). Foucault weist damit auf die Allgegenwart von Macht hin, die ein konstitutives Merkmal von Gesellschaft darstellt (vgl. Smart 1986: 169 f.). Dies zeigt sich insbesondere darin, dass auch die der etablierten Macht entgegengesetzten Kräfte nicht außerhalb des Machtdiskurses oder gar ohne Macht agieren (vgl. Said 1986: 151 ff.). Es wird demnach niemals *gegen*, sondern vielmehr immer *um* die Macht gekämpft.

24 Die größte Macht wäre folglich jene, die überhaupt nicht mehr in ihrer klassischen Form in Erscheinung treten müsste, weil die gegebenen Strukturen bereits in einem solchen Maße Handlungen präformierten, dass ein Eingriff nicht nötig wäre.

25 Obwohl die Extraktion eines allgemeinen Machtbegriffs bei Foucault aufgrund der verschiedenen untersuchten Machtformen nicht sinnvoll erscheint (Kämpf 2008: 88), stellt die Beschäftigung damit doch einen zentralen Gegenstand seines Schaffens dar (Foucault 2008 [1976]: 1028).

Doch worin besteht diese Macht, welche die Gesellschaft durchzieht, und inwiefern wirkt sie deutungsmächtig? Bio-Macht meint Macht über das Leben, etwa in Form von Bevölkerungspolitik (vgl. Foucault 2008 [1976]: 1130 ff.). Disziplin beschreibt die Machttechnik des Gefügigmachens von Menschen (vgl. Foucault 2008 [1975]: 840 ff.). Das Panoptikum bildet dabei das idealtypische Modell für die Gesellschaft, in der durch Automatisierung und Entpersonalisierung der Macht diese strukturell wirkt und nicht mehr an Personen gebunden ist. Übertragen auf etablierte Machtstrukturen bedeutet dies, dass bestimmte Denk-, Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen von den Menschen verinnerlicht werden, obwohl keine Macht im klassischen Sinne ausgeübt wird. Machtstrukturen können daher zwar noch die Spuren mächtiger Entscheidungen tragen, wirken jedoch von sich aus auf die Gesellschaft. Sie sind produktiv (vgl. Foucault 2008 [1975]: 900).

Foucault hebt hervor, dass Machtstrukturen deutungsmächtig sind. Da sie sich als konstitutiv für die Gesellschaft herausstellen und Macht allgegenwärtig ist, kann es folglich keinen Bereich geben, der von Deutungsmacht unberührt bleibt. Von besonderem Interesse sind deshalb Ereignisse, in denen unterschiedliche Deutungen aufeinandertreffen und um die Hegemonie innerhalb der Machtstrukturen konkurrieren, die selbst wiederum durch diesen Konflikt geprägt werden. Diskursive Auseinandersetzung beeinflusst Machtstrukturen, weil sie neue Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsmöglichkeiten eröffnet und legitimiert. Insofern bedeutet die Ubiquität der Machtstrukturen auch den ständigen Kampf um die Deutung durch und innerhalb dieser. Machtstrukturen bedeuten institutionalisierten, verstetigten Deutungsmachtkonflikt.

3.4 Bourdieu – Felder des Deutungsmachtkonflikts und Habitus als internalisierte Deutung

Die Funktionslogiken solcher etablierten Machtstrukturen sowie die Handlungsweisen der in ihnen agierenden Akteur*innen und Institutionen untersucht Bourdieus Theorie der Felder. Ein Feld wird darin allgemein als „eine Konfiguration von objektiven Relationen zwischen Positionen“ (Bourdieu / Wacquant 1996: 127) definiert. Mittels ihrer Positionen im Feld können die Akteur*innen oder Institutionen symbolische Macht ausüben, „die Macht das Gegebene zu konstituieren, indem man es ausspricht, auf die Welt einzuwirken, indem man auf die Darstellung der Welt einwirkt“ (Bourdieu / Wacquant 1996: 183). Jedes Feld ist daher einem Konflikt um die Deutungsmacht unterworfen, in dem sich seine legitimen Mitglieder, Inhalte und Grenzen als stetig neu umkämpft herausstellen. Dabei erweisen sich die in einem Feld vorhandene Weltsicht sowie die Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata als Produkt vergangener symbolischer Auseinandersetzungen (vgl. Bourdieu 1985: 15 ff.).

Auch Bourdieu macht damit auf die grundsätzliche Deutungsmächtigkeit etablierter Strukturen aufmerksam, die gewissermaßen eine Sedimentierung historischer Deutungsmachtkonflikte darstellen. Dabei ist es ein Merkmal symbolischer Macht, dass sie eben nicht als Macht zu erkennen ist, weil ihre Deutung Anerkennung findet und somit ihre Ursprünge verschleiert werden (vgl. Bourdieu 2015 [1990]: 82). Erneut stellt sich gerade jene Macht als besonders (deutungs-)mächtig heraus, die als so selbstverständlich und naturhaft wahrgenommen wird, dass ihr Machtcharakter gar nicht erst in den Blick gerät.

Bourdieu geht jedoch noch einen Schritt weiter, indem er darauf hinweist, dass die Machtstrukturen nicht nur unbemerkt von außen auf die Individuen einwirken, sondern ebenso von diesen innerlich übernommen werden. Der Begriff des Habitus stellt ein Vermittlungselement zwischen Positionen im Feld und bestimmten dispositionalen Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata dar (vgl. Bourdieu 2015 [1982]: 31; 1987: 98 ff.). Abhängig von der Machtposition im jeweiligen Feld und den dort wirkenden deutungsmächtigen Strukturen inkorporieren Akteur*innen demnach spezifische kognitive, epistemische und normative Perspektiven, die ihnen Handlungsmöglichkeiten eröffnen oder verschließen. „Der Habitus ist ein System von Grenzen“ (Bourdieu 2015 [1982]: 33) im menschlichen Geist, so Bourdieu. Da die jeweils etablierten Machtstrukturen das Produkt vergangener Deutungsmachtkonflikte sind, bedeutet dies zugleich, dass der verinnerlichte Habitus sich als eine Verstetigung, eine Sedimentierung der hegemonial gewordenen Deutungen erweist.

4. Deutungsmacht – Ein Definitionsversuch

Es ist nun an der Zeit, die gewonnenen Erkenntnisse aus der Befragung klassischer und moderner Machttheorien in Hinblick auf Deutungsmacht in aller Kürze zusammenzutragen. Dabei sollen sie einerseits mit bereits existierenden Konzepten der Deutungsmacht abgeglichen und andererseits ihre Verortung in bestehenden Machttypologien vorgenommen werden. Das Ziel der vorangegangenen ideengeschichtlichen Erkundung ist hierbei nicht eine umfassende Theorie der Deutungsmacht. Diese bliebe als Forschungsdesiderat erhalten. Die Beantwortung der Frage, ob sich die herausgearbeiteten Aspekte und Konzepte zu einer Synthese zusammenfassen lassen oder inwiefern sie Komplementarität aufweisen, kann im Folgenden nur angedeutet werden.

Deutungsmacht ist eine von dem klassischen Verständnis der unmittelbaren körperlichen oder mittelbaren mechanistischen Machtausübung unterschiedene Technik, die allerdings komplementär zur souveränen Herrschaftsmacht oder Zwangsgewalt wirken kann. Sie ist in diesem Sinne zunächst abhängig von der Autorität der deutenden Akteur*innen oder Institutionen. Deutungsmacht wirkt modal auf die Handlungen von betroffenen Menschen, indem sie epistemische und normative Deutungen vorgibt, die den Raum vorhandener Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsoptionen aufspannen. Die durch sie transportierten Ideen legen im übertragenen Sinne die ‚Schienen‘, in denen Handlungen als möglich oder unmöglich erscheinen. Die Deutungsmacht wirkt als Bedingung oder Hemmnis, indem sie bestimmte Optionen überhaupt erst in den Bereich der Wahrnehmung rückt (vgl. Gehring 2016: 88; Hastedt 2016b: 26). Zugleich erfüllt sie damit eine Funktion der Komplexitätsreduktion und Orientierung, ohne die ausdifferenzierte Gesellschaften nicht möglich wären. Sie ist eine relationale, gesellschaftliche Macht, die immer auch vom Verhältnis der deutungsmächtigen Positionen im jeweiligen Gebiet oder Feld abhängig ist.

Dabei spielt es zunächst keine Rolle, ob Gesellschaft und Staat als empirisch kontingent vorhanden oder als kontraktualistisch erschaffen verstanden werden. Beiden Verständnissen ist die Deutungsmacht inhärent. Ihre besondere Wirkung entfaltet die Deutungsmacht durch die Sedimentierung und Kristallisation der Deutungen in gesellschaftlichen Strukturen. Dabei wird ihr Ursprung als nur eine mögliche Deutung invisibilisiert, sie wird zunehmend als natürlich unhintergebar und somit selbstverständlich wahrgenommen.

nommen (vgl. Liebsch 2014: 156).²⁶ Dies führt so weit, dass Deutungen nicht nur von außen wirken, sondern ebenso in individuelle dispositionale Wahrnehmungs- und Handlungsschemata, den Habitus, übernommen werden.

Obwohl die Deutungsmacht eingangs als Machttechnik bezeichnet wurde, bedeutet dies also nicht, dass sie vor allem personal und intentional wirkt. Der Macht der Mächtigen *zur* Deutung steht die Macht *von* Deutung²⁷ gegenüber, die über ihre strukturelle Verankerung Einfluss ausübt und somit eine gewisse Unabhängigkeit von ihrer eigenen Herkunft erlangt. In dieser Perspektive löst die Deutungsmacht sich von spezifischen Autoritäten und erlangt selbst den Status einer allgemein als legitim anerkannten und unhinterfragten Wahrnehmung der Realität. Sie kann dann zur Quelle von Autorität werden, indem bestimmten Akteur*innen oder Institutionen eine autoritative Rolle zugesprochen wird oder sich diese als anerkannte Interpret*innen auf die etablierten Deutungen berufen können. Etablierte Deutungsmachtstrukturen stellen stets das Ergebnis vergangener Deutungsmachtkonflikte dar. Jene Machtstrukturen sind jedoch keineswegs systematisch starr, sondern vielmehr ständig umkämpfte Felder, auf denen verschiedene Akteur*innen um die Definitionen der legitimen Deutungen ringen. Durch die Vielzahl der deutenden Akteur*innen transzendiert die Deutungsmacht die klassische Dichotomie von Machtausübenden und Machtunterworfenen. Ebenso steht sie, gewissermaßen als Meta-Macht, jenseits der Unterscheidung zwischen transitiver und intransitiver sowie potentieller und aktueller Macht (vgl. Göhler 2011: 236 ff.). Sie ist ubiquitär, plural und heterogen, insofern sie von allen Akteur*innen einer Gesellschaft ausgeübt wird. Es wird niemals grundsätzlich gegen die Deutungsmacht gekämpft, sondern immer um sie gerungen. Damit erweist sie sich als konstitutiv für alle Formen menschlicher Gemeinschaft: „Der Mensch ist ein *animal hermeneuticum*: ein essentiell verstehendes und interpretierendes Lebewesen“ (Angehrn 2014: 106).

Wie sich am eingangs geschilderten Beispiel von Trumps Amtseinführung zeigt, führt diese individuelle *conditio humana* zu konkreten politischen und sozialen Auswirkungen, wie etwa der verstärkten Bindung von Trump-Unterstützer*innen. Auch die *New York Times* profitierte durch eine steigende Auflagenzahl (vgl. Fletcher 2018). In der Folge sedimentierten beide Deutungen, teils unabhängig von den empirischen Fakten, und wurden jeweils von (deutungs-)mächtigen Autoritäten, politischen auf der einen Seite sowie journalistischen auf der anderen, getragen. Die besondere Verklammerung von Deutung und Macht zeigte sich indes ein Jahr nach den Geschehnissen in einem Artikel des *Guardian*: Nach der Amtseinführung sei von einem Fotografen auf Geheiß Trumps und Spicers die Bearbeitung der Bilder gefordert worden, mit dem Ziel, die Menschenmenge größer erscheinen zu lassen (vgl. Swaine 2018). Die Macht versuchte hier anscheinend, die Wirklichkeit ihrer Deutung nachfolgen zu lassen.

Literatur

Angehrn, Emil, 2014: Die Differenz des Sinns und der Konflikt der Interpretationen. In: Philipp Stoellger (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen, 103–119.

Arendt, Hannah, 1970: *Macht und Gewalt*, München.

26 So auch bereits Berlin (2006 [1962]: 73), der Deutungen in Form von abstrakten Modellen einen tiefgreifenden Einfluss auf das Leben der Menschen zuschreibt, welcher oftmals unbewusst bleibt.

27 Zu dieser Differenzierung siehe Stoellger (2014c: 36).

- Bachrach, Peter / Baratz, Morton S., 1962: Two Faces of Power. In: *American Political Science Review* 52 (4), 947–952.
- Berlin, Isaiah, 2006 [1962]: Das Ziel der Philosophie. In: Ders., *Die Macht der Ideen*, hg. v. Henry Hardy, Berlin, 57–75.
- Bishop, George D. / Hamilton, David / McConahay, John B., 1980: Attitudes and Nonattitudes in the Belief Systems of Mass Publics. In: *Journal of Social Psychology* 110, 53–64.
- Bizeul, Yves, 2000: Theorien der politischen Mythen und Rituale. In: Ders. (Hg.), *Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen*, Berlin, 15–39.
- Bizeul, Yves / Wodianka, Stephanie, 2018 (Hg.): *Mythos und Tabula rasa. Narrationen und Denkformen der totalen Auslöschung und des absoluten Neuanfangs*, Bielefeld.
- Bobbio, Norberto, 1989: *Democracy and Dictatorship. The Nature and Limits of State Power*, Cambridge.
- Bok, Sissela, 1999: *Lying. Moral Choice in Public and Private Life*, New York.
- Bourdieu, Pierre, 1985: Sozialer Raum und »Klassen«. *Leçon sur la leçon. 2 Vorlesungen*, Frankfurt (Main).
- Bourdieu, Pierre, 1987: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt (Main).
- Bourdieu, Pierre, 2015 [1982]: Die feinen Unterschiede. In: Ders., *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, hg. v. Margareta Steinrücke, Hamburg, 31–47.
- Bourdieu, Pierre, 2015 [1990]: Die verborgenen Mechanismen der Macht In: Ders., *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, hg. v. Margareta Steinrücke, Hamburg, 81–86.
- Bourdieu, Pierre / Wacquant, Loïc, 1996: *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt (Main).
- Christenson, Reo M. / Engel, Dan S. / Jacobs, Dan N. / Rejai, Mostafa / Waltzer, Herbert, 1972: *Ideologies and modern politics*, London.
- Christiano, Tom, 2013: *Authority*;
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/authority/>, 06.01.2020.
- Chwaszcza, Christine, 2012: The Seat of Sovereignty: Hobbes on the Artificial Person of the Commonwealth or State. In: *Hobbes Studies* 25 (2), 123–142.
- Clegg, Stewart, 1989: *Frameworks of Power*, London.
- Cobb, Roger W., 1973: The Belief-Systems Perspective: An Assessment of a Framework. In: *The Journal of Politics* 35 (1), 121–153.
- Converse, Philip E., 2007: The nature of belief systems in mass publics (1964). In: *Critical Review* 18 (1–3), 1–74.
- Davidson, Donald, 1973: On the Very Idea of a Conceptual Scheme. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47, 5–20.
- Eschenburg, Theodor, 1965: *Über Autorität*, Frankfurt (Main).
- Flathman, Richard E., 1997: Hobbes: Premier Theorist of Authority. In: *Hobbes Studies* 10 (1), 3–22.
- Fletcher, Paul, 2018: New York Times Subscription Revenue Topped \$1 Billion In 2017. In: *Forbes* vom 11.02.2018;
<https://www.forbes.com/sites/paulfletcher/2018/02/11/new-york-times-subscription-revenue-tops-1-billion-in-2017/#384a5e2d581b>, 28.08.2019.
- Folkerts, Joshua, 2019: Der Diskurs des Englischen Bürgerkriegs als Konflikt um Deutungsmacht. Die Rolle des politischen Mythos in den Schriften der Levellers und Robert Filmers. In: *Leviathan* 47 (3), 354–374.
- Foucault, Michel, 2005a [1977]: Gespräch mit Michel Foucault. In: Ders., *Analytik der Macht*, hg. v. Daniel Defert / François Ewald, Frankfurt (Main), 83–107.
- Foucault, Michel, 2005b [1977]: Vorlesung vom 14. Januar 1976. In: Ders., *Analytik der Macht*, hg. v. Daniel Defert / François Ewald, Frankfurt (Main), 108–125.
- Foucault, Michel, 2005 [1978]: Die Disziplinargesellschaft in der Krise. In: Ders., *Analytik der Macht*, hg. v. Daniel Defert / François Ewald, Frankfurt (Main), 144–147.
- Foucault, Michel, 2005 [1981/85]: Die Maschen der Macht. In: Ders., *Analytik der Macht*, hg. v. Daniel Defert / François Ewald, Frankfurt (Main), 220–239.
- Foucault, Michel, 2005 [1982]: Subjekt und Macht. In: Ders., *Analytik der Macht*, hg. v. Daniel Defert / François Ewald, Frankfurt (Main), 240–263.

- Foucault, Michel, 2008 [1975]: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. In: Ders. (Hg.), Die Hauptwerke, Frankfurt (Main), 701–1019.
- Foucault, Michel, 2008 [1976]: Sexualität und Wahrheit, Band 1: Der Wille zum Wissen. In: Ders. (Hg.), Die Hauptwerke, Frankfurt (Main), 1021–1151.
- Frankfurt, Harry G., 2006: Bullshit, Frankfurt (Main).
- Gehring, Petra, 2016: Macht und Kritik. Über Machtanalyse als Kritikform. In: Heiner Hastedt (Hg.), Macht und Reflexion, Hamburg, 83–103.
- Göhler, Gerhard, 2011: Macht. In: Gerhard Göhler / Mattias Iser / Ina Kerner (Hg.), Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung, Wiesbaden, 224–240.
- Hacker, P. M. S., 1996: On Davidson's Idea of a Conceptual Scheme. In: The Philosophical Quarterly 46 (184), 289–307.
- Hastedt, Heiner, 2016a (Hg.): Macht und Reflexion, Hamburg.
- Hastedt, Heiner, 2016b: Reflexionen der Macht und Macht der Reflexion. Einleitende Bemerkungen. In: Ders. (Hg.), Macht und Reflexion, Hamburg, 17–40.
- Hastedt, Heiner, 2019 (Hg.): Deutungsmacht von Zeitdiagnosen. Interdisziplinäre Perspektiven, Bielefeld.
- Hein, Heidi, 2006: Historische Mythos- und Kultforschung. Thesen zur Definition, Vermittlung, zu den Inhalten und Funktionen von historischen Mythen und Kulturen. In: Peter Tepe / Thorsten Bachmann / Birgit zur Nieden / Tanja Semlow / Karin Wemhöner (Hg.), Mythos No. 2. Politische Mythen, Würzburg, 30–45.
- Hendricks, Vincent F. / Vestergaard, Mads, 2017: Verlorene Wirklichkeit? An der Schwelle zur postfaktischen Demokratie. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 13/2017, 4–10.
- Hirschfeld, Julie / Rosenberg, Matthew, 2017: With False Claims, Trump Attacks Media on Turnout and Intelligence Rift. In: New York Times vom 21.01.2017; <https://www.nytimes.com/2017/01/21/us/politics/trump-white-house-briefing-inauguration-crowd-size.html>, 19.07.2019.
- Hobbes, Thomas, 2010 [1682]: Behemoth or the Long Parliament, Oxford.
- Hobbes, Thomas, 2014 [1651]: Leviathan. Erster und zweiter Teil, Stuttgart.
- Hock, Klaus, 2016 (Hg.): The Power of Interpretation: Imagined Authenticity – Appropriated Identity. Conflicting Discourses on New Forms of African Christianity, Wiesbaden.
- Höffe, Otfried, 2008: „Sed authoritas, non veritas, facit legem“. Zum Kapitel 26 des Leviathan. In: Wolfgang Kersting (Hg.), Thomas Hobbes. Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, Berlin, 193–211.
- Holsti, Ole R., 1962: The Belief System and National Images: A Case Study. In: Journal of Conflict Resolution 6 (3), 244–252.
- Horn, Christoph, 2013: Philosophie der Antike. Von den Vorsokratikern bis Augustinus, München.
- Hoy, David Couzens, 1986: Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes, and the Frankfurt School. In: Ders. (Hg.), Foucault. A Critical Reader, Oxford, 123–147.
- Hüttemann, Andreas, 2008 (Hg.): Zur Deutungsmacht der Biowissenschaften, Paderborn.
- Jaffe, Alexandra, 2017: Kellyanne Conway: WH Spokesman Gave 'Alternative Facts' on Inauguration Crowd. In: NBC News vom 23.01.2017; <https://www.nbcnews.com/meet-the-press/wh-spokesman-gave-alternative-facts-inauguration-crowd-n710466>, 18.07.2019.
- Kämpf, Heike, 2008: Die gesellschaftskonstituierende Dimension der Macht. Zum Verhältnis von Wissen, Macht und Recht in Foucaults Genealogie der modernen Gesellschaft. In: Ralf Krause / Marc Rölli (Hg.), Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart, Bielefeld, 85–98.
- Kavka, Gregory S., 1986: Hobbesian Moral and Political Theory, Princeton, NJ.
- Kersting, Wolfgang, 1988: Erkenntnis und Methode in Thomas Hobbes' Philosophie. In: Studia Leibnitiana 20 (2), 126–139.
- Kersting, Wolfgang, 1998: Niccolò Machiavelli, München.
- Lemon, Jason, 2018: Spicer Maintains Trump Inauguration Most Watched Ever, But Not Physically More Than Obama. In: Newsweek vom 22.07.2018; <https://www.newsweek.com/spicer-maintains-trump-inauguration-most-watched-ever-1036403>, 28.08.2019.

- Lepsius, M. Rainer, 1986: Interessen und Ideen. Die Zurechnungsproblematik bei Max Weber. In: Friedhelm Neidhardt / M. Rainer Lepsius / Johannes Weiß (Hg.), Kultur und Gesellschaft. René König, dem Begründer der Sonderhefte, zum 80. Geburtstag gewidmet, Opladen, 20–31.
- Liebsch, Burkhardt, 2014: Interpretationsmacht. Macht der Interpretation und Interpretation der Macht – in der Perspektive einer Revision des Politischen. In: Philipp Stoellger (Hg.), Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen, 151–184.
- Luhmann, Niklas, 1988 [1975]: Macht, Stuttgart.
- Luhmann, Niklas, 2013: Macht im System, Berlin.
- Machiavelli, Niccolò, 2016 [1532]: Der Fürst, Köln.
- Mann, Michael, 1990: Geschichte der Macht, Band 1: Von den Anfängen bis zur griechischen Antike, Frankfurt (Main).
- May, Charlie, 2018: Kellyanne Conway: The American people “have their own facts”. In: Salon vom 01.02.2018; <https://www.salon.com/2018/02/01/kellyanne-conway-the-american-people-have-their-own-set-of-facts/>, 28.08.2019.
- Meinecke, Friedrich, 1960 [1924]: Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, München.
- Münkler, Herfried, 1987: Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der frühen Neuzeit, Frankfurt (Main).
- Münkler, Herfried, 2001: Niccolò Machiavelli (1469–1527). In: Horst Denzer / Hans Maier (Hg.), Klassiker des politischen Denkens, Band 1: Von Plato bis Thomas Hobbes, München, 119–134.
- Münkler, Herfried, 2004: Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, Frankfurt (Main).
- Münkler, Herfried, 2014: Thomas Hobbes. Eine Einführung, Frankfurt (Main).
- Neuenhaus-Luciano, Petra, 2012: Amorphe Macht und Herrschaftsgehäuse – Max Weber. In: Peter Imbusch (Hg.), Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen, Wiesbaden, 97–114.
- Neumann, Ariane, 2015: Die Exzellenzinitiative. Deutungsmacht und Wandel im Wissenschaftssystem, Wiesbaden.
- Nielsen, Kai, 1977: Conceptual Relativism. In: Grazer Philosophische Studien 3 (1), 71–87.
- Orwell, George, 1954 [1949]: Nineteen Eighty-Four, London.
- Ottmann, Henning, 2006: Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit, Band 3: Die Neuzeit, Teilband 1: Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen, Stuttgart / Weimar.
- Pareto, Vilfredo, 1975 [1916]: Allgemeine Form der Gesellschaft. In: Wilfried Röhrich (Hg.), ‚Demokratische‘ Elitenherrschaft. Traditionsbestände eines sozialwissenschaftlichen Problems, Darmstadt, 117–135.
- Plantinga, Alvin, 1983: Reason and Belief in God. In: Alvin Plantinga / Nicholas Wolterstorff (Hg.), Faith and Rationality. Reason and Belief in God, Notre Dame, IN, 16–93.
- Platon, 2010: Der Staat, Köln.
- Qiu, Linda, 2017: Donald Trump had biggest inaugural crowd ever? Metrics don’t show it. In: PolitiFact vom 21.01.2017; <https://www.politifact.com/truth-o-meter/statements/2017/jan/21/sean-spicer/trump-had-biggest-inaugural-crowd-ever-metrics-don/>, 18.07.2019.
- Ramsay, Maureen, 1995: Machiavelli’s political philosophy in The Prince. In: Martin Coyle (Hg.), Niccolò Machiavelli’s „The Prince“. New interdisciplinary essays, Manchester, 174–195.
- Rejai, Mostafa, 1995: Political Ideologies. A Comparative Approach, Armonk, NY.
- Rokeach, Milton, 1989: Beliefs, Attitudes and Values. A Theory of Organization and Change, San Francisco, CA.
- Roth, Klaus, 2012: Platon. In: Peter Massig / Gotthard Breit / Hubertus Buchstein (Hg.), Demokratietheorien. Von der Antike bis zur Gegenwart. Texte und Interpretationshilfen, Schwalbach/Ts, 34–43.
- Röttgers, Kurt, 1990: Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik, Freiburg.
- Said, Edward, 1986: Foucault and the Imagination of Power. In: David Couzens Hoy (Hg.), Foucault. A Critical Reader, Oxford, 149–155.

- Sandkühler, Hans Jörg, 2008: Wissen als gerechtfertigte wahre Überzeugung? Plädoyer für eine wahrheitstheoretisch bescheidene Philosophie. In: Ders. (Hg.), *Philosophie, wozu?*, Frankfurt (Main), 128–167.
- Schaffner, Brian F. / Luks, Samantha, 2018: Misinformation or Expressive Responding? What an Inauguration Crowd Can Tell Us About the Source of Political Misinformation in Surveys. In: *Public Opinion Quarterly* 82 (1), 135–147.
- Schmidt, Manfred G., 2010: *Wörterbuch zur Politik*, Stuttgart.
- Schmidt, Rainer, 2006: Macht, Autorität und Charisma. Deutungsmacht in Max Webers Herrschaftssoziologie. In: Hans Vorländer (Hg.), *Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit*, Wiesbaden, 37–55.
- Schorn-Schütte, Luise, 2009: *Geschichte Europas in der Frühen Neuzeit. Studienhandbuch 1500–1789*, Paderborn.
- Schröder, Hans-Christoph, 1995: *Die Revolutionen Englands im 17. Jahrhundert*, Frankfurt (Main).
- Schubert, Sophia / Kosow, Hannah, 2007: Das Konzept der Deutungsmacht. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Machtdebatte in der Politischen Theorie? In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 36 (1), 39–48.
- Schulz, Daniel, 2006: Theorien der Deutungsmacht. Ein Konzeptionalisierungsversuch im Kontext des Rechts. In: Hans Vorländer (Hg.), *Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit*, Wiesbaden, 67–93.
- Skinner, Quentin, 2005: Hobbes on Representation. In: *European Journal of Philosophy* 13 (2), 155–184.
- Smart, Barry, 1986: The Politics of Truth and the Problem of Hegemony. In: David Couzens Hoy (Hg.), *Foucault. A Critical Reader*, Oxford, 157–173.
- Stegmaier, Werner, 2014: Von Religionsstiftern lernen: Deutungsmacht als Kraft zur Orientierung. In: Philipp Stoellger (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen, 121–138.
- Stoellger, Philipp, 2014a (Hg.): *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen.
- Stoellger, Philipp, 2014b: Vorwort. In: Ders. (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen, V–VI.
- Stoellger, Philipp, 2014c: Deutungsmachtanalyse. Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse. In: Ders. (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen, 1–85.
- Stoellger, Philipp, 2017: Einleitung. Zwischen Machtwort und Wortmacht. Was heißt ‚das Sagen‘ oder ‚etwas zu sagen‘ haben? In: Philipp Stoellger / Martina Kumlehn (Hg.), *Wortmacht/Machtwort. Deutungsmachtkonflikte in und um Religion*, Würzburg, 1–43.
- Stoellger, Philipp / Kumlehn, Martina, 2018 (Hg.): *Bildmacht/Machtbild. Deutungsmacht des Bildes: wie Bilder glauben machen*, Würzburg.
- Swaine, John, 2018: Trump inauguration crowd photos were edited after he intervened. In: *Guardian* vom 06.09.2018; <https://www.theguardian.com/world/2018/sep/06/donald-trump-inauguration-crowd-size-photos-edited>, 27.08.2019.
- Talaska, Richard A., 1988: Analytic and Synthetic Method According to Hobbes. In: *Journal of the History of Philosophy* 26 (2), 207–237.
- Tudor, Henry, 1972: *Political Myth*, London.
- Usó-Doménech, J. L. / Nescolarde-Selva, Josué Antonio, 2016: What are Belief Systems? In: *Foundations of Science* 21 (1), 147–152.
- Vorländer, Hans, 2006a (Hg.): *Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit*, Wiesbaden.
- Vorländer, Hans, 2006b: Deutungsmacht – die Macht der Verfassungsgerichtsbarkeit. In: Ders. (Hg.), *Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit*, Wiesbaden, 9–33.
- Watkins, John W. N., 1989: *Hobbes's System of Ideas*, Aldershot.
- Weber, Max, 1972 [1921/22]: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen.

- Weber, Max, 1989: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920. In: Helwig Schmidt-Glintzer (Hg.), Max Weber Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Reden, Band 19, Tübingen.
- Weiß, Ulrich, 1980: Das philosophische System von Thomas Hobbes, Stuttgart.
- Wodianka, Stephanie, 2014: »Nur ein Mythos?«. Konfliktpotentiale des Mythischen in der Moderne. In: Philipp Stoellger (Hg.), Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen, 311–331.
- Wallace, Tim / Yourish, Karen / Griggs, Troy, 2017: Trump's Inauguration vs. Obama's: Comparing the Crowds. In: New York Times vom 20.01.2017;
<https://www.nytimes.com/interactive/2017/01/20/us/politics/trump-inauguration-crowd.html>, 27.08.2019.
- Wolterstorff, Nicholas, 2001: Thomas Reid and the story of epistemology, Cambridge.

Für einen anti-integratorischen Imperativ

*Johannes Kögel**

Schlüsselwörter: Migration, Integration, Dichotomisierung, Othering, Integrationsimperativ

Abstract: Integration ist ein Allgemeinplatz geworden. Er funktioniert als Erwartungshaltung gegenüber Migrant*innen. Begriffsanalytisch betrachtet impliziert Integration Annahmen, die in ihrer Anwendung auf die heutige Gesellschaft zu Paradoxien führen. Dies sind zum einen die Annahme einer homogenen Zielentität von Integration und zum anderen die Annahme der impliziten Asymmetrie. Versuche, diese Annahmen zu umgehen, führen zu Theoriekonstrukten, die die Bedeutung und das Verständnis von und über Integration in Zweifel ziehen. Dabei scheint es bereits dem Begriff „Integration“ inhärent zu sein, von einer zugrundeliegenden Dichotomie auszugehen. Diese Dichotomie besteht zwischen einer migrantischen und nicht integrierten bzw. sich zu integrierenden Gruppe und einer non-migrantischen bzw. integrierten Gruppe. Der integratorische Sprachgebrauch transportiert dabei normative Inhalte, da die integrierte Gesellschaft als die Norm betrachtet wird, von der andere abfallen, und dient in der Praxis der „natio-ethno-kulturellen“ Grenzziehung. Integration hilft uns dabei, zwischen einem „Wir“ und den „Anderen“ zu unterscheiden. Als ethische Konsequenz, so wird argumentiert, sollte auf die Verwendung von Integration als einem wissenschaftlich-analytischen Begriff verzichtet werden. Stattdessen ist Integration als ein identitätspolitisch aufgeladener Kampfbegriff zu verstehen, dessen Überwindung als normativ geboten erachtet wird.

Abstract: Integration has become a commonplace which serves us to manage expectations towards migrants. Analysing the construct of integration reveals two presumptions, the presumption of a homogenous entity of integration and the presumption of an implicit asymmetry. Applied to modern society both presumptions lead to paradoxes. Attempts to circumvent one or both of these presumptions seem to question the very concept of integration. It appears like the concept “integration” itself inherently transports a dichotomy, which is the differentiation between the migrant or the integrating person and the non-migrant or the integrated one. The semantics of integration carries normative assumptions and practically perpetuates a natio-ethno-cultural border regime. Integration is meant to distinguish the “We” from “the Other”. As an ethical consequence, I shall argue, integration needs to be abandoned as a scientific analytical category. Integration needs to be understood as an (identity) politically laden concept and it is an ethical imperative to overcome this very concept.

Integration ist zu einer Selbstverständlichkeit geworden. Das gilt zumindest in einer Hinsicht, nämlich der, dass Migrationsbewegungen unter dem Begriff der Integration verhandelt werden. Integration steht nicht zur Debatte, sondern die Umstände, in welchem Maße Integration erwartet, gefördert oder sogar erzwungen werden soll. Der Begriff der Integra-

* Johannes Kögel, Ludwig-Maximilians-Universität München
Kontakt: johannes.koegel@med.uni-muenchen.de

tion selbst wird jedoch – zumindest im öffentlichen Diskurs – kaum hinterfragt. Dabei ist inhaltlich gar nicht klar, wovon die Rede ist. In Politik und Wissenschaft kursieren, falls überhaupt inhaltlich näher bestimmt, vielfältige und unterschiedliche Integrationsverständnisse und -modelle.

Dies kompliziert auch die Lage, will man die ethischen Implikationen von Integration prüfen. Stellt man die Frage nach einer Ethik der Integration, dann könnte man dies, meiner Ansicht nach, auch so formulieren: Welche Verhaltensweisen sind akzeptabel und welche geboten, wenn es um das Ankommen von Menschen an einem neuen Ort geht? Gemeint ist dabei gemeinhin stets der Fall von Migrant*innen, ohne dass dies weiter ausgewiesen wird. Ein Ostfrieser, der nach Niederbayern zieht, oder eine Breisgauerin, die es nach Vorpommern verschlägt, sehen sich – unabhängig von den eigenen persönlichen Erfahrungen – nicht mit denselben strukturellen Problemen der Integration konfrontiert. Dies ist nicht die Art der Integration, die eine Nation beschäftigt. Gemeint ist hier immer die Integration von Migrant*innen, also von Angehörigen anderer Staaten.

Im Folgenden soll es um diesen Begriff der Integration gehen, auch wenn sich manches auf Integration in einem weiteren Sinne beziehen lassen könnte. In der Geschichte der Sozialtheorie verweist Integration schließlich immer auf die Gesamtgesellschaft (vgl. Lockwood 1964; Holzner 1967).¹ Im Rahmen dieses Artikels orientiere ich mich an dem Trend des öffentlichen Diskurses, welcher Integration auf die Migrationsthematik beschränkt: „Integration und Migration sind Vokabeln, die im öffentlichen Diskurs zusammengehören“ (Mecheril 2011: 49).²

Es geht also um Verhaltensweisen, welche akzeptabel oder geboten sind, wenn es um das Ankommen von Migrant*innen an einem neuen Ort geht. In der Philosophie wird Migration bisher vor allem unter Bezugnahme auf das moralische oder etwaige Menschenrecht zur Migration verhandelt. Dementsprechend stehen sich Befürworter (vgl. Carens 1987, 2013; Abizadeh 2008; Oberman 2011) und Gegner (vgl. Miller 2007, 2014; Huntington 2004) von offenen Staatsgrenzen gegenüber (vgl. auch Fine / Ypi 2016; Mendoza 2017; Dietrich 2017). Integration ist in der philosophischen Debatte bisher eine Randerscheinung und wird stattdessen innerhalb der Sozialwissenschaften vertieft behandelt. Daher soll diese Literatur im Folgenden vermehrt miteinbezogen werden. Die Vermutung, die sich bei der Lektüre dieser Literatur ergibt, ist, dass nichts der Integration mehr zuwiderläuft als eben die „Integration“. Dem möchte ich in diesem Artikel nachgehen.

In den folgenden Ausführungen werde ich ein klassisches Konzept von Integration formulieren und begriffsanalytisch die Essenz dieses Konzepts darlegen. Dieses Konzept soll als Ausgangspunkt der weiteren Betrachtungen fungieren. Die ethischen Implikationen der Modifizierungen und Abweichungen dieses Konzepts sollen davon ausgehend

1 Auch in klassischen soziologischen Theorien spielt Integration eine Rolle, zum Beispiel als Funktion innerhalb des AGIL-Schemas von Talcott Parsons (1951), welche durch Normen und Werte gewährleistet wird, als Gefüge einer symbolischen Sinnwelt zusammengesetzt aus Institutionen bei Peter Berger und Thomas Luckmann (1977), als Verzahnung von Funktionssystemen bei Niklas Luhmann (1998) etc.

2 Auffällig ist dabei, dass gesellschaftliche Integration in Bezug auf verschiedene soziale Kategorien mit unterschiedlichen Vokabeln verhandelt wird. Im Fall von Personen mit Lernschwächen redet man mittlerweile von Inklusion, in Bezug auf die soziale Herkunft benutzt man die Begriffe Exklusion/Prekarisierung und Chancengleichheit, von Sexismus und Gleichberechtigung ist die Rede mit Verweis auf das Geschlecht usw.

bewertet werden. Kritische und alternative Vorschläge sollen diskutiert werden. Als grundlegendes Problem wird die dem Integrationsbegriff inhärente Dichotomie betrachtet. Integration transportiert stets die Idee von einer integrierten Gruppe auf der einen Seite und einer nicht integrierten oder zu integrierenden Gruppe auf der anderen.

Die Quintessenz dieser Betrachtungen liegt in dem ethischen Imperativ, darauf zu verzichten, über „Integration“ zu sprechen, um Migrant*innen eine echte Chance zu geben, an einem neuen Ort ankommen zu können.

1. Das klassische Konzept der Integration

Integration hat sich als Sammelbegriff für eine Reihe unterschiedlicher Konzepte etabliert, die auf verschiedene Dimensionen des Ansiedlungsprozesses von Personen rekurrieren (Favell 2005). Differenziert wird zwischen unterschiedlichen Integrationsmodi wie etwa Multikulturalismus, Transnationalismus, Marginalisierung und Assimilierung (vgl. Gagnon / Khoudour-Casteras 2012) oder Mehrfachintegration bzw. multipler Inklusion, Assimilation, Segmentation und Marginalität (vgl. Esser 2001; Schunck 2014). Integration kann des Weiteren eine mittlere Position auf einer Skala zwischen Assimilation und sozialer Exklusion einnehmen. Sie findet sich beispielsweise als Teil einer Vier-Felder-Matrix nebst Assimilation, Segregierung und Marginalisierung wieder (vgl. Berry 1997). Integration bedient somit eine Bandbreite von Beinahe-Assimilation bis hin zu Multikulturalismus (vgl. Council of Europe 1997). Die Begriffsbedeutung gestaltet sich zusätzlich dadurch unübersichtlich, dass Integration sowohl einen Zustand als auch einen Prozess beschreiben kann, der wiederum dreierlei Formen annehmen kann: „a) forming a new structure out of single elements, or b) ‚improving‘ relations within a structure and c) adding single elements or partial structures to an existing structure and joining these to an interconnected ‚whole‘“ (Heckmann 2003: 46). Zudem wird Integration auch als Ziel ausgegeben: „Integration has not only a positive connotation in the sense that it refers to cohesion, the concept involves also normative background assumptions about what is, or would be, a desirable social order“ (Bauböck 1994: 10; vgl. auch UNRISD 1994). Die Folge dieser Begriffsvielfalt ist eine „babylonische Diskussionslage. Wer wie warum in was und mit welchen Effekten integriert werden oder sein soll, bleibt unklar oder umstritten“ (Imbusch / Rucht 2005: 66).

Der Gedanke, dass „Integration“ problematisch ist, ist freilich nicht neu und die Botschaften lauten „Beyond Integration“ (Povranovic Frykman 2001) oder „No Integration!?“ (Hess / Binder / Moser 2009). Seit dem Aufruf des Netzwerks Kritische Migrations- und Grenzregimeforschung zur Abschaffung des Integrationsbegriffs (Kritnet 2010) ist es jedoch ruhig geworden, was die Kritik am Integrationsbegriff anbelangt. Stattdessen hat sich der politische Streit um Integration hin zur Asylpolitik der Bundesrepublik und der EU bewegt, und das Thema Integration wird vor allem auf praktische Fragen der Machbarkeit und Umsetzung reduziert.

Im Folgenden möchte ich mich darauf beschränken, was Niklas Luhmann als „Klassikerbegriff der Integration“ (Luhmann 1998: 618) bezeichnet hat. Damit sind Ansätze gemeint, die darum bemüht sind „Einheitsperspektiven oder sogar Solidaritätserwartungen zu formulieren und entsprechende Einstellungen anzumahnen“ (Luhmann 1998: 602). Analysiert man einflussreiche Integrationstheorien (z.B. Gordon 1964; für Deutschland insbesondere Esser 2001, 2003; Heckmann 2003; Anhut/Heitmeyer 2000) und sogenannte

„neoklassische“ (Fincke 2009) Assimilations- oder Integrationstheorien³ (Alba/Nee 1998, 2003; Joppke/Morawska 2003) lassen sich zwei Grundannahmen aus diesen Ansätzen herauslesen: die Annahme der homogenen Integrationsentität und die Annahme der impliziten Asymmetrie. Das Integrationskonzept, welches sich aus diesen beiden essentiellen Annahmen kondensieren lässt, möchte ich im Folgenden um der Argumentationsführung willen das „klassische“ Integrationskonzept nennen. Dabei handelt es sich zugegebenermaßen um ein holzschnittartiges Modell, welches – wie wir sehen werden – inzwischen modifiziert und überarbeitet wurde. Es soll hier als Ausgangspunkt für folgende Argumentationen herangezogen werden.

Annahme der homogenen Integrationsentität

Es wird davon ausgegangen, dass sich die Integrationsentität, also das Zielobjekt, in welches sich die zu integrierenden Individuen, die Migrant*innen, integrieren (sollen), durch eine hinreichende Homogenität auszeichnet. Dieser Entität wurden verschiedene Namen gegeben, unter anderem Mehrheitsgesellschaft, Mainstream (Alba/Nee 1998, 2003) oder Leitkultur (Tibi 1998, 2001; Gordon 1964⁴). Hinreichend homogen heißt in diesem Kontext, dass es möglich ist, eine Grenze zwischen der Integrationsentität und ihrem Äußeren zu erkennen und aufrechtzuerhalten.

Annahme der impliziten Asymmetrie

Steht eine homogene Einheit als Ausgangspunkt für Integration und als Orientierungspunkt für Integrierende fest, so wird damit gleichzeitig eine Asymmetrie behauptet. Für Migrant*innen heißt das: die Migrant*in integriert sich in die Integrationsbevölkerung, wobei von jeder Non-Migrant*in, die bereits Teil der Integrationsbevölkerung ist, keine Integrationsleistung erwartet wird; schließlich gehört die Non-Migrant*in schon immer zu der Integrationsbevölkerung, während die Verantwortung für eine gelungene Integration der Migrant*in übertragen wird.⁵ Die erwarteten Integrationsleistungen variieren, aber beinhalten mitunter Kulturalisierungsaspekte, zum Beispiel das Erlernen von Sprachen und

3 Während der „neue Assimilationismus“ (Rattansi 2004) vor allem in den USA Einzug gehalten hat, ist in Europa der Begriff Integration bei Weitem gängiger, wobei sich viele Integrationstheorien von Assimilationstheorien nur namentlich unterscheiden.

4 Milton Gordon bezieht sich auf die US-amerikanische WASP-Kultur: WASP steht für White Anglo-Saxon Protestant.

5 Zwei Anmerkungen hierzu: Zum einen wurden stets auch Forderungen an die Gesamtbevölkerung oder zumindest an die Politik formuliert, strukturelle Maßnahmen zu ergreifen, die die Eingliederung in den Arbeitsmarkt, das Bildungssystem etc. ermöglichen. Allerdings wird damit auch erwartet, dass die Migrant*innen diese Arbeits-, Bildungs-, Sprachkursangebote etc. auch wahrnehmen, unabhängig von deren Angemessenheit oder Zumutbarkeit. Das Entgegenkommen gegenüber den Migrant*innen ist allerdings begrenzt: „Von daher wird – indirekt – auch eine gewisse kulturelle Assimilation der Migranten, spätestens bei den Folgegenerationen, zur Bedingung sowohl der Systemintegration der Aufnahmegesellschaft insgesamt, wie der nachhaltigen Sozialintegration der Akteure“ (Esser 2001: 76).

Zum anderen wird von Migrant*innen Integration als individuelle Leistung und Bereitschaft erwartet. In Bezug auf die non-migrantische Bevölkerung wird den Individuen keine Bringleistung aufgebürdet. Diese schreiben die Verantwortung der Politik und dem Abstraktum Gesellschaft zu. Migration ist dann solange in Ordnung bis einem selbst kein Schaden daraus erwächst bzw. man sich selbst nicht ändern oder gedanklich umstellen muss (vgl. Treibel 2015). Annette Treibel formuliert dahingehend ihr „Integrationsparadoxon“, nämlich dass von Migrant*innen erwartet wird, dass sie sich integrieren aber gleichzeitig unterscheidbar bleiben sollen (Treibel 2015).

das Annehmen von Normen und Werten, oder Identifikationsdimensionen, wie eine emotionale Hinwendung zum „Aufnahmeland“ (mindestens jedoch die Hinnahme von dessen Grundordnung) (vgl. Esser 2001) oder die Entwicklung eines gewissen „sense of nationhood“ (Heckmann 2003).

Der normative Gehalt dieses klassischen Integrationskonzepts ist offensichtlich. Durch die Annahme eines homogenen Zielobjekts für Integration erfährt dieses „Normalität“. Die Integrationsbevölkerung ist die Norm und die Zugehörigkeit zu ihr wird als „normal“ sanktioniert. Alles und jede*r, der nicht dazugehört, ist demgegenüber fremd und „anormal“. Alles und jede*r, der/die dazugehören will, muss sich anpassen. Das Machtgefälle ist klar definiert und beschreibt ein Ungleichheitsverhältnis: auf der einen Seite die Integrationsentität (Mehrheitsgesellschaft, Leitkultur, etc.) ausgestattet mit Definitionsmacht, privilegiertem Zugang zu Ressourcen und Positionen und moralischer Hoheitsmacht und auf der anderen Seite die zu integrierenden Entitäten (Migrant*innen).

In jüngerer Zeit wurden freilich beide Annahmen kritisch diskutiert und abweichende Integrationskonzepte entwickelt. Die Verneinung beider Annahmen soll kurz diskutiert werden.

Verneinung der homogenen Zielentität

Weiterhin wird versucht, eine homogene Einheit zu definieren. So hat beispielsweise die deutsche Leitkultur, die auf liberalen Werten und einer bis zur Aufklärung zurückgehenden Tradition fußen soll, eben durch die Abgrenzung vom Islam ihre christlich-jüdischen Wurzeln entdeckt. Die Definition der vermeintlich homogenen Integrationsentitäten ist schon lange der größte Schwachpunkt von Integrationstheorien. Das mag nicht verwundern angesichts dessen, dass die Soziologie Gesellschaften bzw. die Gesellschaft spätestens seit der Moderne nicht mehr als homogen beschreibbar erachtet. Angenommen Integration basiere auf einer hinreichend integrierten oder homogenen Insidergruppe, so ist der Integrationsbegriff nicht auf die moderne Gesellschaft anwendbar. Integration kann auf Tönnies' Gemeinschaft, Durkheims mechanische Gesellschaft oder auf Gemeinden und Dörfer angewendet werden, in welchen alle Einheimischen persönlich miteinander vertraut sind. Aber in „vorgestellten Gemeinschaften“ (Anderson 2006) und urbanen, pluralistischen und anonymen Räumen muss Integration als ein unpassender Begriff erscheinen.

Versteht man die moderne Gesellschaft als funktional differenziert, so kann sie in ihrer Gesamtheit keine Integration leisten (vgl. Luhmann 1998). Dies übernehmen die funktionalen Subsysteme. Während dabei prinzipiell alle Individuen erfasst werden, gilt dies jeweils nur in Bezug auf die dem jeweiligen Funktionssystem spezifische Operation. Das bedeutet, dass das Wirtschaftssystem Individuen lediglich in Bezug auf Zahlungen oder Geldtransaktionen einbezieht, das Rechtssystem Individuen nur qua Träger bestimmter Rechte erfasst, das politische System ausschließlich auf die politischen Rechte und Pflichten der Individuen abzielt usw. Das heißt ebenso, dass Personen nie in ihrer Ganzheit integriert sind. Diese finden lediglich als Funktionsträger einer Rolle innerhalb des Subsystems ihren Platz. Abgesehen von ihrer funktionalen Rolle bleiben Personen für dieses Subsystem irrelevant. Interaktionen innerhalb des Funktionssystems sind nur möglich, wenn alle anderen Aspekte der Person suspendiert werden. Dieser Umstand wurde als „Generalisierung von Fremdheit“ (Hahn 1994) oder auch als „strukturelle Fremdheit“ (Nassehi 1995) bezeichnet. Das Individuum ist niemals vollständig integriert und damit

partiell immer Outsider. Gleichzeitig könnte man sagen: Da die Subsysteme der funktional differenzierten Gesellschaft über regionale staatliche Grenzen hinweg operieren, ergibt es keinen Sinn, von einer deutschen Wirtschaft als getrennt von der französischen Wirtschaft oder etwa der italienischen Kunst als klar separierbar von der spanischen Kunst zu sprechen. Die Gesellschaft kann nur Weltgesellschaft sein (vgl. Stichweh 2007) und der Gesellschaftsbegriff als nationalstaatlich gebundenes von anderen Gesellschaften abgrenzbares Konzept muss aufgegeben werden (vgl. ebenso Wimmer / Glick Schiller 2003). Da sie daher „kein soziales Außen mehr kennt“, läuft dies darauf hinaus, „daß es niemanden mehr gibt, den man legitimerweise einen *Fremden der Gesellschaft* nennen könnte“ (Stichweh 2010: 174).

Die funktionale Differenzierung der Gesellschaft hat nicht nur zur Folge, dass sie nicht mehr für die Integration der Individuen sorgen kann, sondern auch (oder vielmehr aufgrund dessen) kein Einheit herstellendes Prinzip mehr aufweist. Die Gesellschaft kann sich als Ganzes nicht mehr selbst repräsentieren, noch kann dies eines der Funktionssysteme für sich in Anspruch nehmen. Integrierende Instanzen, seien es Moral und Normen *à la* Durkheim oder Parsons, können diese Aufgabe ebenso nicht (mehr) erfüllen. Die Folge ist, dass die funktional differenzierte Gesellschaft nicht als homogene oder integrierte Einheit anzusehen ist und die Anwendung des Integrationsbegriffs auf die heutige Gesellschaft deplatziert erscheint. Gemäß dem „Klassikerbegriff der Integration“ muss die Gesellschaft daher als grundlegend desintegriert verstanden werden, da sie sich auf kein intern einendes Konzept beziehen kann (Luhmann 1998: 618). Auf eine desintegrierte Gesellschaft freilich kann der Integrationsbegriff nicht mehr legitimerweise angewendet werden. Versuche, der Gesellschaft Mehrheits- oder Homogenitätsannahmen einzuschreiben, müssen arbiträr erscheinen: „Detach the ‚majority‘ from its inherent opposition to the minoritarian outsiders and it collapses along the class, regional, religious, and ideological cleavages that keep members of the ‚majority‘ regularly at odds with one another“ (Waldinger 2003: 25). Die „Mehrheits“- oder Dominanzbevölkerung⁶ selbst vermag sich nicht hinreichend zu definieren. Ganz plastisch veranschaulichen dies auch Studien wie die von Jens Schneider (2001), in der Deutsche das typisch „Deutsche“ skizzieren sollen, ohne dabei auf einen gemeinsamen Nenner zu kommen.

Die Frage, die sich somit stellt, ist: In was sollen sich Fremde oder Outsider integrieren? Für den Fall, dass man von keiner sozialen Einheit ausgehen kann, an die man sich anpassen oder in die man sich einfügen kann, verliert der Integrationsbegriff im Allgemeinen seine Grundlage.

Verneinung der Asymmetrie

Neuere Integrationsansätze postulieren allesamt eine gewisse Bringschuld aufseiten der Integrationsbevölkerung (vgl. Fincke 2009: 44). Diese müsse Toleranz gegenüber Veränderung üben und individuelle Einschränkungen zum Wohle aller akzeptieren. *De facto* rühren allerdings auch eine gleiche Chancenverteilung oder gleiche Teilhabe- und Mitbestimmungsmöglichkeiten und gleiche politische Rechte nicht den *status quo* der Machtverteilung an, da die Integrationsbevölkerung immer schon von einer privilegierten Ausgangsposition startet.

6 In Anlehnung an Rommelspacher 1995 und Fincke 2009 benutze ich den Begriff der Dominanzbevölkerung, um das hierarchische Machtgefälle zwischen Nicht-Migrant*innen und Migrant*innen zu verdeutlichen.

Eine vollkommene Symmetrisierung der Integration wurde, meines Wissens, bisher nicht postuliert. Freilich ist eine multikulturelle Gesellschaft denkbar, in der jeder Neuankömmling mit der Ankunft die Staatsbürgerschaft verliehen bekommt, eine Unterkunft bereitgestellt bekommt und so weiter. Allerdings mutet ein solches Szenario utopisch an. Überhaupt scheint die Annahme der Asymmetrie von der Annahme der homogenen Zielentität nicht unabhängig zu sein. Nimmt man einen homogenen Wesenskern, also eine homogene Integrationsbevölkerung an, erhält er zentrale Bedeutung gegenüber peripheren Entitäten, sprich Migrant*innen. Fällt der homogene Wesenskern weg, werden Asymmetrien problematisch, da sich keine Ansprüche mehr bezüglich Herkunft formulieren lassen, in deren Namen die einen Vorrechte oder Privilegien vor den anderen legitimerweise behaupten könnten.

Für den Fall der Integration scheint also Folgendes zu gelten: Jemand oder etwas integriert sich in etwas anderes. Dieses andere muss jedoch zu einem bestimmten Maße in seiner Einheitlichkeit erkennbar sein, um überhaupt abgegrenzt und definiert werden zu können. Der Integrationsbegriff fußt dabei auf der Dichotomie zwischen zwei Gruppen, den Insidern und den Outsidern. Auf Migration bezogen fällt Integration dabei *realiter* stets einseitig oder asymmetrisch aus. Die Outsider haben sich in die Insidergruppe zu integrieren.

Daraus wiederum folgt, dass ein legitimer Gebrauch des Integrationsbegriffs auf der Idee einer hinreichend homogenen Gesellschaft oder zumindest eines identifizierbaren Gesellschaftskerns, einer Leitkultur, eines Mainstreams oder Ähnlichem basiert. Kann von einem solchen nicht ausgegangen werden, wird der Integrationsbegriff obsolet.

2. Alternativkonzepte als Trugschluss: Multikulturalismus und Transnationalismus

Assimilations- und Integrationstheorien erfahren Kritik aus verschiedenen Richtungen, vor allem von Befürwortern von Multikulturalismus- (vgl. Glazer 1997; Kivisto 2002) und Transnationalismustheorien (vgl. Basch / Glick Schiller / Szanton Blanc 1994; Portes / Guarnizo / Landolt 1999; Faist 2000; Portes 2001; Castles 2002; Levitt / Glick Schiller 2004; Glick Schiller 2010). Sind die Grundannahmen dieser Theorien mitunter andere, so bedienen sie sich selbst an Begriffen wie Integration, Inkorporierung, Inklusion oder ähnlichem.

Das Ziel des Multikulturalismus wird etwa folgendermaßen definiert: „to bring heretofore-marginalized groups into the societal mainstream“ (Kivisto / Faist 2010: 184). Die Annahme einer Mehrheitsgesellschaft jedoch entspricht den Annahmen der Integrationstheorien. Multikulturalismus definiert Integration mitunter als „the creation of structures in which the incorporation of immigrants and ethnic minorities occurs fairly“ (Rattansi 2011: 8). Damit ist gemeint, dass die Inkorporierung von Migrant*innen das Aufrechterhalten kultureller Aspekte toleriere und die Nation davon profitiere. Insofern unterscheidet sich dieser Integrationsansatz nicht von obig dargestellten Theorien. Der Unterschied multikultureller Ansätze liegt zumeist darin, dass die Integration oder Inkorporierung nicht in eine Leitkultur oder Mehrheitsgesellschaft stattfindet, sondern in eine multikulturelle Gesellschaft. Freilich stellt sich hier die Frage, in was man sich integrieren soll, wenn es nichts gibt, woran man sich orientieren kann. Da die multikulturelle Gesellschaft keinen Orientierungspunkt in

Form von irgendeinem einheitlichen Vorzeigemodell bietet, wird der Integrationsbegriff obsolet. Anderenfalls ist der multikulturelle Ansatz von Integrationstheorien nicht zu unterscheiden. Die Asymmetrie des Migrationsprozesses bleibt in jedem Fall erhalten, egal wie man die Gesellschaft, in die man sich integrieren soll, verstehen mag.

Ein vielversprechendes Integrationskonzept stellt Sarah Spencer (2011) vor. Sie definiert Integration als „processes of interaction between migrants and the individuals and institutions of the receiving society that facilitate economic, social, cultural, and civic participation and an inclusive sense of belonging at the national and local level“ (Spencer 2011: 203). Hierbei verweist sie ebenso auf die Integrationsdimensionen, wie sie von Esser und Heckmann ausgearbeitet wurden. Spencer versucht, Integration als ein interaktives und gegenseitiges Unterfangen zu begründen und bezieht dabei nicht nur staatliche und Regierungsinstitutionen, sondern auch Arbeitgeber, Gewerkschaften, ehrenamtliche und lokale Organisationen, Gemeinden, Nachbarn sowie die Familien und Kollektive der Migrant*innen mit ein. Spencer bedient sich dabei nur ungern des Integrationsbegriffes und tut dies lediglich mangels Alternativen. Dies kann nicht verwundern, da ihr multikulturelles Rahmenmodell die Problematik, zu definieren, in was sich Individuen integrieren sollen, bedingt.

Der Transnationalismus betont in erster Linie die Lebenserfahrung von Migrant*innen, welche von beiden Ländern oder Gesellschaften, Zuwanderungs- und Herkunftsland, bestimmt wird und daher beide zu einem sozialen Feld verschmelzen lässt (vgl. Glick Schiller / Basch / Szanton Blanc 1992; Glick Schiller 1997) bzw. „transnational social spaces“ kreiert (Faist 2000). Transnationale Theorien stehen damit keineswegs in logischem Widerspruch zu Integrationstheorien. Betrachten transnationale Ansätze die Situation der Migrant*innen in den Migrationsländern, greifen auch diese auf typische Integrationskonzepte – dabei wird oft der Begriff „Inkorporierung“ (vgl. u. a. Levitt / Glick Schiller 2004; Glick Schiller 2010) bevorzugt – zurück. Transnationalismus sei vielmehr insofern relevant, als er den „Integrationsprozess im Gastland“ [Übersetzung d. A.] beeinflussen könne (Portes 2001: 188).

3. Inklusion statt Integration

In systemtheoretischen Überlegungen wird die Problematik, welche gemeinhin oder traditionell von dem Integrationsbegriff abgedeckt wird, durch das Begriffspaar Inklusion und Exklusion ersetzt. Die Unterscheidung Lockwoods zwischen System- und Sozialintegration aufgreifend, deklariert Luhmann (1998) ersteren Begriff zu einem Konzept für Systemdifferenzierungen⁷ und ersetzt letzteren durch den Begriff der Inklusion. Inklusion bezieht sich dabei auf die Einbindung durch die funktionalen Subsysteme. Exklusion bedeutet folgerichtig den Ausschluss von der Teilnahme an Operationen der Funktionssysteme. Es wurde jedoch darauf hingewiesen, dass es sich auch bei der Exklusion gewissermaßen um eine Inklusion handelt. Denn das Wirtschaftssystem inkludiert auch Personen, wenn diese nicht bezahlen können. Das politische System adressiert auch Personen, welche ihre Interessen darin nicht repräsentiert sehen. Oder das Rechtssystem inkludiert auch, wenn etwaigen Personen Unrecht gesprochen wird etc. (vgl. Nassehi 1997).

7 Gemäß Luhmanns Begriffsauffassung von Integration als Verzahnung verschiedener Funktionssysteme wäre die Gesellschaft eine überintegrierte Gesellschaft.

Der Migrationsthematik widmen sich aus systemtheoretischer Perspektive vor allem Rudolf Stichweh (2005; 2011) und Michael Bommes (1999; 2003). Die Systemtheorie tritt mit dem Anspruch auf, Migration gesamtheitlich zu betrachten, indem Migration innerhalb aller Funktionssysteme beachtet wird (Bommes 2003; Stichweh 2005). Dieser Ansatz läuft jedoch selbst Gefahr, wesentliche Aspekte auszulassen, da „individuelle Lebenslagen quer zu jener Differenzierung der Gesellschaft“ liegen (Nassehi 1997: 140) und daher Gesichtspunkte außerhalb der Funktionssysteme ignoriert werden.

Da der Begriff der Integration zugunsten dem der Inklusion, also der Eingliederung in Funktionssysteme, aufgegeben wird, entzieht sich dieser Ansatz dem Vorwurf des methodologischen Nationalismus. Versteht man unter Integration nämlich die Inkorporierung von Individuen in einen Nationalstaat, so wird gemäß der systemtheoretischen Auffassung lediglich ein Funktionssystem betrachtet, da der Nationalstaat dem politischen Funktionssystem zuzurechnen ist. Demgegenüber ist der Begriff Inklusion vorzuziehen, da er sämtliche Funktionssysteme in den Blick nimmt (vgl. Stichweh 2011). Die Inklusion der Individuen in Funktionssysteme unterliegt jedoch einer politischen Vermittlung und steht in Abhängigkeit zu deren politischem Status (Staatsbürger*in, Geflüchtete, Arbeits- oder Bildungsmigrant*in). Daran wird der Kernpunkt der Migrationsproblematik evident. Mobilität scheint unproblematisch solange sie sich innerhalb der Grenzen eines Nationalstaats abspielt; sobald sie jedoch internationale Formen annimmt, avanciert sie zu einem politischen Problem, da das politische System auf einer segmentären Differenzierung zwischen verschiedenen Nationalstaaten basiert und damit quer zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft liegt. Inklusion in das politische System, i.e. Staatsbürgerschaft, geriert sich, im Unterschied zu anderen Funktionssystemen, als exklusiv, permanent und unmittelbar (vgl. Bommes 2003: 49). Der Begriff der Nation fungiert dabei als „der vielleicht erfolgreichste Inklusionsbegriff der Moderne“ (Stichweh 2005: 41) und weist gleichzeitig ein großes Exklusionspotential auf, „weil er sich in einer von zunehmender personaler Mobilität gekennzeichneten Weltgesellschaft eignet, entstehende Partizipationsansprüche von Migrant*innen abzuweisen“ (Stichweh 2005: 44). Der Nationalismus versteht es, die desintegrierenden und destabilisierenden Auswirkungen des Modernisierungsprozesses abzuschwächen und aufzufangen, indem er Einheit und Identität suggeriert (vgl. Nassehi 1997). Aus diesem Verständnis ergibt sich, dass es sich bei der Migrationsproblematik genauso wie bei ethnischer Segregierung um eine Exklusionsform handelt, welche ihren Ursprung nicht in der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft findet (vgl. Stichweh 2005).

Während die systemtheoretische Perspektive mit gewissen Einsichten aufzuwarten weiß, bleiben wesentliche Punkte unangetastet. Die Systemtheorie macht deutlich, dass internationale Migration aufgrund ihrer politischen Dimension zum Problem wird und dass andere Funktionssysteme ebenso beachtet werden müssten, insbesondere da Migration oftmals von der Aussicht auf eine verbesserte Arbeitssituation oder bessere Bildungsmöglichkeiten motiviert ist. Andere Aspekte hingegen finden keine Beachtung, darunter die problematische Situation der Geworfenheit in ein neues, unbekanntes Umfeld, die Stigmatisierung als Fremde*r oder Ausländer*in durch offizielle Institutionen als auch in informellen Settings oder die Diskriminierung und Fremdenfeindlichkeit, mit welcher sich Neuankömmlinge konfrontiert sehen. Mag die Systemtheorie sich daher als hilfreich erweisen, wenn es sich um Inklusions- und Exklusionsprozesse handelt, tendiert sie dazu, mit Migration zusammenhängende Problematiken wie Fremdenfeindlichkeit zu ignorieren, als auch dazu, sich zu allgemein zu halten, um die persönlichen Erfahrungen der

Migrant*innen innerhalb einer sich ändernden Lebenswelt zu erfassen. Während systemtheoretische Ansätze die Integrationsproblematik semantisch zu lösen verstehen, gehen diese Lösungsansätze auf Kosten diverser Herausforderungen, die Migration mit sich bringen mag und welche in der Folge ausgeblendet werden. Daher ist zumindest kritisch zu hinterfragen, ob die Substituierung des Integrations- durch den Inklusionsbegriff erstrebenswert ist.

4. Die Umdeutung von Integration

Was schließlich tun, wenn die beiden Grundannahmen von Integration problematisch sind und die Abkehr von beiden Annahmen nichts mehr übrig lässt, von dem sinnvollerweise von Integration gesprochen werden kann? Es gilt den Begriff Integration umzudeuten.

Zum einen werden beispielsweise gleiche Teilhabechancen unter der Bevölkerung als Integration bestimmt (vgl. u. a. Mons 2001; Sachverständigenrat für Zuwanderung und Integration 2004). Integration schlechthin als gleiche Teilhabechancen oder Ähnliches zu definieren, umgeht die Problematik jedoch nur scheinbar. Gleiche Teilhabechancen lassen sich ohne Rekurs auf homogene Integrationsentitäten postulieren und kommen ohne Asymmetrien aus.⁸ Es kann wichtig sein, die Teilhabechancen verschiedener Individuen oder Gruppen auszuloten, um im Anschluss daran, im Falle von sich abzeichnenden Schiefen, politisch mit Gegenmaßnahmen reagieren zu können. Doch wer dies tut, sollte es auch als das benennen, was es ist: Teilhabechancen, und nicht Integration. Teilhabechancen als *pars pro toto* für Integration verstehen zu wollen, führt lediglich dazu, dass die Integrierenden als jene verstanden werden, die nicht die gleichen Teilhabechancen genießen wie die Integrierten, und transportiert daher ebenso die Dichotomie zwischen beiden Gruppen.

Aladin El-Mafaalani (2018) weist auf ein „Integrationsparadox“ hin.⁹ Das Paradoxon liegt darin, dass die vermeintlich vermehrt auftretenden Konflikte als der Integration gegenläufig wahrgenommen werden, während sie doch tatsächlich darauf hindeuten, dass inzwischen mehr Individuen und Personengruppen, darunter auch diejenigen der Migrant*innen, mit „am Tisch sitzen“, also ihre Rechte und Ansprüche gelten machen können. Das ist, aus meiner Sicht, eine höchst positive Feststellung, angesichts dessen, dass die Thematisierung von Integration im Zusammenhang mit Migration meist als Problemfall verhandelt wird. Allerdings bleibt El-Mafaalani eine Theoretisierung von Integration schuldig. Als integrierend bezeichnet er den „Tisch“, also die Metapher, die für eine Übereinkunft und für die Teilhabe aller steht. So elegant dieser Zug sein mag, so abstrakt bleibt dieses Bild. Die Lösung erinnert an den Rawlschen Gesellschaftsvertrag. Auch die postulierte Identifizierung mit dem Grundgesetz (vgl. Esser 2001) ist dem nicht unähnlich. Die Idee aber verfügt über kein starkes Identifikationspotential. Identitäten orientieren sich an sozialen Markern, zum Beispiel „Creed, Country, Color, Class, Culture“ (Ap-

8 Sie setzen diese Asymmetrien jedoch voraus, da diese die Voraussetzung für eine davon ausgehende Balancierung sind. Dementsprechend wird für die Erhebung sozialer Gruppen argumentiert. Der daraus entstehende Kreislauf (Produktion und Reproduktion bestimmter sozialer Gruppen/Kategorien → Ausbalancierung der verschiedenen Gruppen → wiederholte Erhebung gemäß derselben Charakteristika (= Reproduktion der Gruppen/Kategorien), usw.) sollte jedoch aufgrund dieses kontraproduktiv erscheinenden Mechanismus hin kritisch hinterfragt werden.

9 Vgl. hierzu bereits: Dixon et al. 2010; ten Teije / Coenders / Verkuyten 2013; Verkuyten 2016.

piah 2018), an Sportvereinen, Musikrichtungen und Lebensstilen, aber weniger an der Verfassung eines Landes; kollektive Identitäten bedürfen inhaltlicher Füllung, also Geschichte, Traditionen, Rituale, Mythen u. ä. (vgl. Delitz 2018). Und selbst wenn diese Art von Gesellschaftsvertrag Gültigkeit beanspruchen könnte, scheint mir der Begriff „Integration“ dafür abwegig gewählt. Das eine ist als Gesellschaftsvertrag eine Art unausgesprochene, schlichtweg vorausgesetzte Übereinkunft, das andere ein Aufnahme- oder Eingliederungsprozess.

Zusätzlich scheint es, dass wir das als „klassisch“ titulierte und oben beschriebene Integrationsverständnis noch nicht hinter uns gelassen haben. Dies tritt vor allem zu Tage, wenn es sich um das Thema Identität handelt. Politischen Akteuren geht es mitunter darum, nationale Identität zu beschwören, zum einen um Wähler*innen zu mobilisieren, zum anderen um ihre eigene Position als Vertreter*innen des Volkes zu legitimieren. Doch ebenso werden mittlerweile politikwissenschaftliche Stimmen laut, die sich für die Erneuerung starker nationaler Ideen und Identitäten als Antwort auf die Krise linksliberaler Identitätspolitik aussprechen (vgl. Fukuyama 2018; Lilla 2018) und damit implizit der Festigung internationaler Unterschiede und der Dichotomie Inländer*in – Ausländer*in das Wort reden. Dass folgerichtig Integration und kein multikulturelles Nebeneinander postuliert wird, ist nicht verwunderlich.

Vor allem die Deutung des Integrationsbegriffs im öffentlichen Mainstream, der Politik und Berichterstattung basiert auf einem Insider-Outsider-Denken. Mark Terkessidis zeigt dies auf, angefangen mit dem Auf-den-Plan-Treten von „Integration“ als Hilfsmittel in der Nachkriegszeit, um das Relevantwerden neuer Akteursgruppen (Frauen, „Dritte Welt“) thematisieren zu können, über die politische Integrationsdebatte in den 1970ern und erneut ab 2000 bis hin zum Fremdwörterbucheintrag (vgl. Terkessidis 2010: 39–76). Das Fremdwörterbuch von Langenscheidt bietet drei Bedeutungen von Integration an: das „Herstellen eines Ganzen aus Einzelteilen, Vereinigung“, den „Zustand nach der (Wieder)Herstellung einer Einheit, Vereinigung“ und die „Eingliederung in eine gesellschaftliche oder soziale Ordnung“ (Langenscheidt 2020). Die drei Bedeutungen sind sehr ähnlich und bringen auf den Punkt, was gemeinhin unter Integration verstanden wird. Das Präfix „In-“ suggeriert, dass etwas sich „in“, „ein“ oder „hinein“ bewegt, fügt, orientiert oder ähnliches, was hier mit den Termini „Vereinigung“, „Einheit“ und „Eingliederung“ umschrieben wird. Es ist daher schwierig, Integration zu denken ohne jemanden, der nicht (ganz) oder (noch) nicht irgendwo dazugehört und andere schon. Dies ist schwerlich aus dem Allgemeinverständnis zu tilgen, genauso wenig wie die über die Geschichte hinweg erlangten Begriffsbedeutungen. Und selbst wenn eine Umdeutung gelingen sollte, würde jene Konnotation erhalten bleiben und das Verdachtsmoment der Nicht-Zugehörigkeit am Leben halten.

Zum anderen wurde weniger die Bedeutung von Integration selbst, sondern die Kriterien dafür verändert; weg von objektiven Maßstäben, hin zu subjektiven Wahrnehmungen. Es werden also nicht mehr die Teilhabechancen ermittelt oder die prozentuale Erfassung auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt, in Bildungseinrichtungen oder politischer Repräsentation, sondern die Ähnlichkeitswahrnehmung zwischen verschiedenen Gruppen evaluiert und als Gradmesser für Integration verstanden (vgl. Fincke 2009). Hierbei geht es nicht mehr um die objektive Beschreibbarkeit der Homogenität einer Bevölkerung, sondern vielmehr um deren Wahrnehmung, genauer gesagt, der „wahrgenommenen Ähnlichkeit der migrantischen Bevölkerung auf Seiten der Dominanzbevölkerung“ (Fincke 2009: 39). Es kann jedoch davon ausgegangen werden, dass weniger Homogenität an sich

wahrgenommen wird, da sie dem Menschen in seiner Alltagswelt normalerweise nicht auffällt. Was ihm auffällt, ist Andersheit und aufgrund einer abnehmenden Wahrnehmung von Andersheit kann man auf eine größere Homogenität schließen. Es gilt allerdings zu bedenken:

„Wenn MigrantInnen akzentfrei Deutsch sprechen und gesicherte Erwerbsarbeit haben, sind sie deswegen nicht zwangsläufig integriert. Ob ihr Status in eine Wahrnehmung von Ähnlichkeit überführt wird, hängt von einer Reihe von Faktoren ab, u. a. vom Rassismus in der Gesellschaft“ (Fincke 2009: 41).

Generell ist die Frage nach Wahrnehmungen sehr wichtig. Zum einen weil wir uns unserer subjektiven Einschätzung und Wahrnehmung gemäß verhalten und unser Handeln nicht an objektiven Statistiken ausrichten; zum anderen ist sie für unser subjektives Wohlbefinden in Bezug auf unseren Wohnort und Lebensmittelpunkt bedeutsam und zielt dabei wohl über das hinaus, was unter Integration verhandelt wird. Die Wichtigkeit dessen lässt sich auch an dem Aufkommen von #MeTwo¹⁰ erkennen. Hier geht es um die subjektive Einschätzung, die persönlich gesammelten Erfahrungen und die individuellen Wahrnehmungs- und Verarbeitungsweisen von Menschen, die sich mit Rassismus, Diskriminierung und Stigmatisierung konfrontiert sehen. Das ist auch das eigentliche Thema und die tatsächliche Problemlage und nicht das der Integration, unter dessen Deckmantel nämlich etwas anderes thematisiert wird, wie wir in Kürze sehen werden: nämlich die Rechtfertigung von Grenzziehungen zwischen denen, die dazugehören, und denen, die das nicht tun.

Das Problem ist hierbei, dass verschiedene Personengruppen als Ausgangspunkt dienen, zwischen denen die Wahrnehmung von Ähnlichkeit oder Unterschiedlichkeit ermittelt werden soll. Dadurch wird ein Differenzierungs- und Kategorisierungsdenken reproduziert und in manchen Fällen sogar da produziert, wo dies vielleicht vorher gar nicht vorhanden war. Für den Fall, dass einmal tatsächlich für alle Gruppen eine absolute Ähnlichkeit zwischen allen, inklusive der eigenen Gruppe, festgestellt werden würde, gäbe es immer noch Zweifel an einer gelungenen „Integration“, da das Gruppenschema selbst unangetastet bliebe, ja quasi Grenzen dort gezogen würden, wo eigentlich keine Unterschiede mehr feststellbar sind.

5. Die inhärente Dichotomie

In beiden beschriebenen Ansätzen, Integration anders oder neu zu verstehen, bleibt jedoch die eigentliche Problematik bestehen. Das Konzept der Integration setzt immer die Unterscheidung zwischen einer Integrationsbevölkerung und integrierenden Entitäten voraus, sprich die Unterscheidung zwischen Insidern und Outsidern. Die Wurzel des Problems scheint dabei bereits in der Begrifflichkeit des Wortes „Integration“ verankert zu sein. Der Integrationsbegriff ist problematisch, da er „auf der Unterscheidung zwischen einem ‚Selbst‘ und den ‚Anderen‘ basiert. Letztere sind bereits als ‚Andere‘ in ein System von ‚Integrierten‘ und ‚Nichtintegrierten‘ eingegliedert, bevor sie dem ‚I.‘ [Abkürzung für ‚Integration‘, Anm. d. A.]-Gebot unterworfen werden“ (Böcker / Goel / Heft 2010: 308).

10 #MeTwo ist ein von dem Aktivisten Ali Can initiiertes Aufruf an Betroffene, ihre Erfahrungen mit Diskriminierung aufgrund ihrer Migrationsgeschichte zu thematisieren, dem viele unter Benutzung des Hash-tags nachgekommen sind.

Folgerichtig kam es zu Verteidigungsversuchen dieser Unterscheidungslogik:

„Eine solche Strategie [auf den Integrationsbegriff zu verzichten, Anm. d. A.] ist unrealistisch, weil alle Menschen, Menschengruppen und Gesellschaften sich über Unterscheidungen von ›Wir‹ und ›die Anderen‹ definieren. Gesellschaft – selbst noch verstanden als Weltgesellschaft aller Menschen – basiert immer auf Inklusions- und Exklusionsregeln, z.B. auf einer Definition von Menschsein (relevant bei der Frage, wann menschliches Leben beginnt und aufhört), von Staatsbürgerschaft oder Staatsangehörigkeit sowie von weiteren Teilhaberechten und -pflichten, die an bestimmte Merkmale gebunden sind. Prozesse der individuellen und kollektiven Selbst- und Fremdzuschreibungen finden immer statt, sie sind unausweichlich. Ebenso existierten und existieren immer soziale Differenzierungen und Unterscheidungen sozialer Ungleichheit und sozialer Ungleichwertigkeit“ (Pries 2015: 20).

Ich möchte nicht in Abrede stellen, dass Ein- und Abgrenzungsmechanismen der menschlichen Sozialität eingeschrieben sind. Doch die Thematik der Integration stellt sich vor allem auf einer Ebene, und zwar nicht der des Menschseins, sondern der Ebene nationalstaatlicher Zugehörigkeit, an die die meisten Teilhaberechte gekoppelt sind. Solch eine dichotome Differenzierung, also die zwischen Insidern und Outsidern, auf Staatsebene offiziell zum politischen Kalkül zu erheben, kann wenigstens aus ethischer Sicht nicht automatisch gebilligt werden. Als staatlich sanktionierte Denkweise wird eine manichäische Ethik installiert und reproduziert: die vermeintlich integrierte Bevölkerung als das Setzende, Positive, Unproblematische, der postulierte „Normalfall“ auf der einen Seite und das davon Abweichende, Problematische, das Maßnahmen erforderlich Machende, nämlich die zu integrierenden Bevölkerungsgruppen, auf der anderen. Dieses Denken ist nationalstaatlicher Prägung und war für eine Gesellschaft konzipiert, in der der Fremde (als Gastarbeiter) kommt und morgen wieder geht, doch ist obsolet geworden in einer Zeit, in der der Fremde gemäß Georg Simmel „heute kommt und morgen bleibt“ (Simmel 1908: 509). Nur weil Ausgrenzungen menschlich sind, heißt das nicht, dass sie zur Staatsräson erhoben werden oder als Leitmotiv unseres sozialen Miteinanders dienen sollten.

Unterschiede oder Grenzen sind an sich weder moralisch gut noch schlecht. Jede Identität, sei sie individuell oder kollektiv, ist auf diese angewiesen. Fan von Borussia Dortmund zu sein macht nur richtig Spaß, weil es den FC Schalke gibt und *vice versa*, der bayerische Dialekt erscheint dem Ohr des (bayerischen) Hörers nur deswegen so wohlklingend, weil es auch das Schwäbische, Sächsische und Norddeutsche gibt. Diese Unterschiede, die vielen als wichtig erscheinen, dürfen das auch sein, weil sie gewissermaßen harmlos sind (obwohl auch diese als Gründe für Diskriminierung missbraucht werden können). Doch wenn Unterschiede dafür herangezogen werden, Ungleichheiten festzuschreiben und strukturell zu verankern (männlich – weiblich, heteronorm – alternativ, nichtbehindert – behindert, deutsch – nicht-deutsch bzw. non-migrantisch – migrantisch usw.), dann ist es Aufgabe einer kritischen Wissenschaft, diese aufzuzeigen. An dieser Stelle scheint es mir dann auch angebracht, normativ zu werden und diese Ungleichheiten und ihre zugrundeliegenden Mechanismen zu verurteilen.

Über Integration zu sprechen, bedeutet Dichotomien zu transportieren und zu perpetuieren. Ist das nicht das Gegenteil von dem, was mit Integration eigentlich erzielt werden sollte?¹¹

11 Hier sei mir ein Verweis auf den Diskurs im Kontext der Pädagogik erlaubt, der Kritik am Integrationsbegriff vor allem in Bezug auf dessen Dichotomiebildung übte (in diesem Fall die zwischen behinderten und nichtbehinderten Kindern und Jugendlichen) (vgl. Ziemer/Langner 2010). Um diese integrieren zu können, wurden sie zunächst erstmal ausgeschlossen. Inzwischen hat sich der Inklusionsbegriff anstatt dem

6. Integration als Scheinbühne

Mit Blick auf kritische Beiträge zur Integration gewinnt man einen anderen Eindruck. Rückgreifend auf Michel Foucault spricht Paul Mecheril (2011) von Integration als einem Dispositiv. Demzufolge beschreibt er Integration als ein „Bündel symbolischer und außersymbolischer Praxen, das auf die mit Migrationsphänomenen diskursiv assoziierte Beruhigung bezogen ist“ (Mecheril 2011: 51). Integration reagiert dabei auf die Krise des modernen Nationalstaats, dessen Nation-Part fraglich geworden ist. Die Nation als „vorgestellte Gemeinschaft“ hat ein Imaginationsproblem erhalten, die Grenzen der imaginierten Einheit haben sich verflüchtigt. Um diese Vorstellung zu verteidigen, werden unter dem Begriff der Integration heterogene Elemente, Diskurse und Praxen entwickelt, um Unterschiede, Differenzen und Dichotomien zu firmieren. Das „Integrationsdispositiv“ fungiert dann als „das Bündel von Vorkehrungen, Maßnahmen und Interpretationsformen, mit dem es in öffentlichen Debatten gelingt, die Unterscheidung zwischen natio-ethno-kulturellem ‚Wir‘ und ‚Nicht-Wir‘ plausibel, akzeptabel, selbstverständlich und legitim zu machen“ (Mecheril 2011).

Ähnlich versteht Serhat Karakayali (2009) die Integrationspolitik, nämlich als „den Versuch, das modernisierungstheoretische Versprechen eines Bedeutungsverlusts ethnischer Differenzierung und ständischer Zugehörigkeiten einzulösen; aus konservativer Sicht geht es darum, die Nation jenseits von gesellschaftlichen Widersprüchen als Gemeinschaft zu konstruieren“ (Karakayali 2009: 98). Während es vordergründig um Migration geht, werden unter dem Deckmantel der Integration Konflikte ausgetragen, die sich einer bisher nicht stattgefundenen Entwirrung von *Race*, Klasse und Nation verdanken und als „Klassenrassismus“ bezeichnet werden (Karakayali 2009: 99). Als Fazit lässt sich konstatieren: „Integration ist damit ein ‚deplatziertes‘ Platzhalter für die sozialdemokratische Vorstellung, dass alle Menschen in einer Gesellschaft in gleichem Maße an ‚ihr‘ partizipieren“ (Karakayali 2009: 98).

Böcker, Goel und Heft (2010) erkennen in Integration eine Widersprüchlichkeit, welche eine kulturelle Anpassung einfordert, aber Teilhabemöglichkeiten strukturell verwehrt. Die Begründung dafür operiert zirkulär. Das Vorenthalten von Partizipationsmöglichkeiten wird durch die mangelnde (kulturelle) Integration von Migrant*innen legitimiert. Deren Ursache wird allerdings nicht in der mangelnden strukturellen Integration und fehlenden Möglichkeit für Anpassungsbemühungen, sondern in dem defizitären Anpassungs- oder Integrationswillen der Migrant*innen gefunden. Dieser Unwille wird dabei ausschließlich bei Migrant*innen und nicht bei sich selbst verortet, wodurch die Definitionsmacht über Integration und die Legitimität von Disziplinarmaßnahmen gesichert werden.

Aus dieser Identitätspolitik des „Wir“ gegen „die Anderen“¹² speist sich der Integrationsimperativ. Migrant*innen müssen und sollen sich integrieren, wohlwissend, dass dies nicht zu schaffen ist bzw. mit der Gewissheit im Hinterkopf, dass das „Wir“ im Zweifelsfall über die Entscheidungsmacht verfügt, die Kriterien für (gelungene) Integration zu modifizieren. Selbst wenn die Migrant*in in Deutschland geboren ist, deutsch spricht wie andere Muttersprachler*innen, eine universitäre Bildung genossen und einen gut bezahl-

der Integration eingebürgert, wobei Begriffe wie Inklusion, Inkorporation u. ä. im Prinzip ebenso dichotom strukturiert sind. Warum Dichotomie und damit auch Integration im Zusammenhang mit Migration aufrechterhalten werden, soll im Folgenden nachgezeichnet werden.

12 Hierfür hat sich der Begriff des „Othering“ etabliert (vgl. Brons 2015).

ten, angesehen Beruf ausübt, kann die Migrant*in dennoch ob ihres „exotisch“ klingenden Namens oder „südländischem“ Aussehens oder des mangelnden Bekenntnisses zur deutschen Fußballnationalmannschaft unter (Des-)Integrationsverdacht geraten.

Ist dem Begriff der Integration also eine grundlegende Dichotomie eingeschrieben, so wie dies die Argumentation bisher versucht hat nahezulegen, so ist der Integrationsimperativ als ein Aufruf an Integrierende zu verstehen, diese Dichotomie selbst mitzutragen. Die Migrant*in selbst soll also ihre Ausgrenzung bedingen; ein im wörtlichen Sinne pervertierter Umstand.

Dies lässt sich mit dem Integrationsbegriff auch nur deswegen bewerkstelligen – so mein Eindruck –, weil genau der oben beschriebene Integrationsbegriff Anschluss (vor allem in der Bevölkerung und der öffentlichen Thematisierung, aber mitunter auch in der akademischen Auseinandersetzung damit) findet; weil also das Verständnis von Insidern und Outsidern und die Auffassung, dass letztere sich an erstere anpassen oder an jenen orientieren müssten und nicht anders herum, auf Einverständnis trifft.

7. Wider den Integrationsimperativ

Man sollte niemanden zwingen, sich anzupassen oder sich einzubringen, vor allem dann nicht, wenn – wie ich versucht habe darzulegen – dies von vornherein unmöglich ist. Integration funktioniert demnach als Stimmenfang für alle jene, die sich durch Migration bedroht fühlen. Integration dient diesen als eine Schutzfunktion, innerhalb derer sie sich selbst als Maßstab verorten können. Integration funktioniert gemäß dieser einseitigen Vorstellung aber nicht.

Wie beschrieben deutet vieles darauf hin, dass das, was im Namen oder unter dem Begriff der „Integration“ verhandelt wird, gar nicht auf Anpassungsprozesse abzielt. Es geht vielmehr darum, eine Grenze zu ziehen zwischen dem natio-ethno-kulturellen „Wir“ und den natio-ethno-kulturellen „Anderen“. Während der Begriff also Dynamik, nämlich Einschluss- oder Aufnahmeprozesse, suggeriert und postuliert, manifestiert und (re)produziert er Statik: wir hier, ihr dort und dazwischen eine Linie; und diese Linie gilt es aufrechtzuerhalten.

Ich möchte an dieser Stelle dafür plädieren, den Begriff „Integration“ aufzugeben und dabei Anleihen an Rogers Brubaker und Frederick Cooper nehmen, welche für eine Verabschiedung von „Identität“ als „analytischem Begriff“ argumentieren (Brubaker / Cooper 2000). „Identität“ sei zum einen mit verschiedensten Bedeutungen und Konnotationen überlagert, so dass dieser Begriff keinen analytischen Mehrwert mehr besitze, sogar ganz im Gegenteil Sachverhalte eher verdunkle als zu erhellen. Dasselbe Argument ließe sich gegen Integration ins Feld führen. Das Hauptargument liegt jedoch darin, dass „Identität“ genauso wie damit zusammenhängende Begriffe wie „Nation“ oder „Race“ essenzialisierend wirken. Das heißt, dass diese Begriffe suggerieren, dass einem natürlicherweise eine bestimmte Identität, Zugehörigkeit zu einer Nation und eine bestimmte Ethnizität oder Hautfarbe gegeben seien, wenn sie von der Wissenschaft unhinterfragt benutzt werden und als wissenschaftlich-analytische Begriffe Verwendung finden. Dadurch erfahren diese Begriffe eine reifizierende Wirkung, welche sich auch im Falle von „Integration“ skizzieren lässt. „Integration“ suggeriert die Zwangsläufigkeit der Anpassung einer Gruppe oder eines Individuums an eine andere Bevölkerungsgruppe, wobei die Anpassungsleistung derjenigen obliegt, die sich in ein anderes Land (intranationale Migration gilt in dieser Hinsicht ja als unbedenklich) bewegt. Die unmittelbare semantische Nähe zu den Begriffen „Nation“ und

„Identität“, die man hier verorten kann, ist dabei kein Zufall, verweisen sie doch alle auf natio-ethno-kulturelle Grenzziehungsversuche. Verwendet man diese Begriffe, dürfen diese nicht den Anschein erwecken, wissenschaftlich neutrale Signifikanten zu sein, sondern müssen als identitätspolitisch aufgeladene Rhetorik gekennzeichnet werden.

Es reicht also nicht, den Integrationsimperativ abzulehnen. Es gilt, auf „Integration“ – zumindest in Bezug auf Migration – zu verzichten. Bis dahin gilt es, in Manier der Wittgenstein'schen Leitermetapher einen Gegen-Imperativ, einen anti-integratorischen Imperativ zu formulieren:¹³ Verzichtet auf „Integration“! Und an Migrant*innen wie Nicht-Migrant*innen gerichtet: Macht neue Freund*innen, lernt andere Sprachen, lernt neue Dinge und andere Menschen kennen, bildet euch und findet Jobs, alles falls und insoweit es euch gefällt, nur nicht im Namen der „Integration“. Und wo dies euch oder anderen nicht möglich ist aufgrund von Benachteiligung oder Diskriminierung, beruhe diese auf natio-ethno-kultureller Herkunft, Geschlecht, sexuellem Begehren, sozialem Status, körperlicher oder psychischer Verfassung oder anderem, gilt es, diese Umstände zu identifizieren und zu ändern zu versuchen.

Auch bedarf es gezielter Unterstützung von politisch-rechtlicher Seite. Wer kein Dach über dem Kopf hat oder in Massenunterkünften residieren muss, für dessen Existenzminimum nicht gesorgt ist, wer kein Recht hat, Arbeit zu suchen und zu finden, dem wird von vornherein die Möglichkeit genommen, an einem Ort anzukommen, an einer Gemeinschaft teilnehmen und teilhaben zu können.

Das Zusammenleben von Menschen bedarf der Solidarität und es bedarf Regeln. Aber es bedarf nicht der „Integration“ als einer vorwiegend einseitigen, asymmetrischen Maßnahme. Integration ist nämlich kein „Imperativ der Gerechtigkeit“ (Anderson 2010).

8. Alternativen

Es gibt vielversprechende Ansätze, die neue Wege einschlagen, etwa die „Interkultur“, in deren Namen dazu angehalten wird, Institutionen dort zu verändern, wo sie simple Identitäten reproduzieren und dadurch komplexe Identitätskonflikte hervorrufen, etwa beschrieben am Beispiel der Institution Schule (Terkessidis 2010; 2012). Das Projekt „Multigration“ (www.multigration.de), welches sich zum Ziel setzt, das interkulturelle Zusammenleben zu fördern und ein interkulturelles Bewusstsein zu schaffen und das dabei in seiner Selbstbeschreibung auch ohne „Integration“ auskommen würde, ist ein anderes Beispiel.

Unter „Ethnic Boundaries“ werden die Grenzziehungen zwischen verschiedenen ethnischen Zugehörigkeiten in Anlehnung an Fredrik Barth (1969) verstanden und erforscht (Sanders 2002; Wimmer 2008). Dabei werden Unterscheidungen zwischen Dominanzbevölkerung und migrantischer Bevölkerung, seien diese ethnisch, national, kulturell oder anderer Art, und deren Dynamiken im Sinne von „boundary crossing“, „boundary blurring“ (Bauböck 1994) oder „boundary shifting“ (Zolberg / Woon 1999) beschrieben, ohne dabei Rückgriffe auf Homogenitätsannahmen machen zu müssen.¹⁴

13 Es gilt also solange anti-„integratorisch“ zu wettern, bis der Begriff sich selbst abgeschafft hat (vgl. Wittgenstein (2006, 85): „Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist“).

14 Problematisch ist hierbei freilich, dass Grenzziehungen und damit eine Insider/Outsider-Dichotomie vorausgesetzt werden. Auch beschreibt Bauböck diese Grenz(ziehungs)prozesse im Kontext von Integration, welche wiederum von Alba und Nee (2003) in die Integrations- bzw. Assimilationstheorie eingeführt werden.

Ansätze der Critical-Whiteness-Studies beschreiben das Unsichtbare als das Unproblematisierte und das hegemonial Etablierte, wie eine „weiße“ Hautfarbe zu haben (vgl. Frankenberg 1997; Amesberger / Halbmayr 2008). Es kann aber auch auf andere soziale Kategorien übertragen werden, wie es im Rahmen des Dominanzkultur-Ansatzes gemacht wurde (vgl. Rommelspacher 1995; Amesberger / Halbmayr 2008). Das Auftauchen von „Integration“ könnte dann zu jenen Sichtbarkeiten gezählt werden, welche problematisch sind, da sie Menschen als anders oder fremd kennzeichnen. Der Fokus richtet sich dann auf Umstände und Ereignisse, wo Nichtzugehörigkeiten aufgedeckt, erkannt und thematisiert werden, etwa wenn Menschen aufgrund von Sprache, Aussehen, Namen oder anderen sozialen Markern zu Outsidern gemacht werden. So gesehen wird „Integrations“-Forschung dann zur kritischen Erforschung von Vorkommnissen von Fremdheits- oder Zugehörigkeitsproblematisierungen.

Tatsächlich ist es an der Zeit, von der postmigrantischen Gesellschaft (vgl. u. a. Yildiz / Hill 2014; Hill / Yildiz 2018) zu sprechen, die ohne die „etablierte binäre Codierung in Einheimische und Eingewanderte“ (Foroutan 2019: 19) verstehbar wird. Ob man zur Beschreibung dieser den Begriff der Integration benötigt, darüber lässt sich streiten. In diesem Fall wäre Integration als „soziale Integration“, wie sie – das wurde anfangs angemerkt – in der Sozialtheorie vor der Verengung auf das Migrationsthema relevant war, gemeint und für die Gesamtgesellschaft anwendbar (Foroutan 2015).¹⁵

9. Schlussbetrachtung

Vieles, was unter dem Begriff Integration verhandelt wird, ist gut und wichtig. Alles, was es Menschen leichter macht, ein neues Zuhause zu finden, *ergo* Wohnraum zu haben, Arbeit zu finden, soziale Kontakte aufzubauen, neue Freund*innen zu machen, Bildungsangebote wahrnehmen zu können, politische Mitbestimmung zu erfahren und alles sonstige, was dazu gehört, sich nicht nur akzeptiert und anerkannt, sondern auch wohl und zufrieden fühlen zu können. Doch wenn alles dies unter dem Banner der „Integration“ verhandelt wird, wird diese Chance verwirkt.

Wer „Integration“ fordert und verhandelt, aber auch formuliert, erforscht und publiziert, sei es in Politik, Medien oder Wissenschaft, trägt das Seine zum „Integrationsdispositiv“ bei. Es ist freilich auch wichtig über Rechte und Pflichten von Migrant*innen nachzudenken, so wie es wichtig ist, über Rechte und Pflichten von Nicht-Migrant*innen nachzudenken, genauso wie über Veränderungen für Migrant*innen und Veränderungen der von Migration geprägten Gesellschaft. Dieses Denken wäre, meiner Ansicht nach, nachhaltiger, wenn es frei von der Rhetorik und Thematik der Integration passieren könnte.

Ich habe versucht aufzuzeigen, dass Integration in seiner „klassischen“ Form problematisch ist und dass etwaige Rettungsversuche des Konzepts fehlgehen. Alternativkonzepte wie das Postulat von gleichen Chancen oder gleicher Teilhabe haben mit jenem Integrationsbegriff kaum etwas gemein. Warum also an einem Begriff festhalten, der mit so viel Ballast behaftet ist? Warum also nicht Chancengleichheit oder politische Mitbestimmung *statt* Integration und nicht Integration *als* Chancengleichheit oder Ähnlichem. Zudem sind alternative Ansätze und Begrifflichkeiten vorhanden.

15 Wobei dies wiederum mit dem Verständnis von Gesellschaft als funktional differenziert und desintegriert konfligiert.

Man soll auch dort, wo man ist, sein dürfen, ohne dazugehören zu müssen; vor allem wenn das „dazu“ höchstens im Kopf derer existiert, die dazugehören. Teilhabe für alle ist für ein soziales Miteinander wichtig, „Integration“ ist es nicht.

Literatur

- Abizadeh, Arash, 2008: Democratic Theory and Border Coercion. No Right to Unilaterally Control Your Own Borders. In: *Political Theory* 36, 37–65.
- Alba, Richard / Nee, Victor, 1998: Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration. In: Charles Hirschman / Philip Kasinitz / Josh DeWind (Hg.), *The Handbook of International Migration. The American Experience*, New York, 137–160.
- Alba, Richard / Nee, Victor, 2003: *Remaking the American Mainstream. Assimilation and Contemporary Immigration*, Cambridge, MA.
- Amesberger, Helga / Halbmayr, Brigitte, 2008: *Das Privileg der Unsichtbarkeit. Rassismus unter dem Blickwinkel von Weißsein und Dominanzkultur*, Wien.
- Anderson, Benedict, 2006: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London.
- Anderson, Elizabeth, 2010: *The imperative of integration*, Princeton.
- Anhut, Reimund / Heitmeyer, Wilhelm, 2000: Desintegration, Konflikt und Ethnisierung. Eine Problemanalyse und theoretische Rahmenkonzeption. In: Wilhelm Heitmeyer / Reimund Anhut (Hg.), *Bedrohte Stadtgesellschaft*, Weinheim, 17–75.
- Appiah, Kwame A., 2018: *The Lies That Bind: Rethinking Identity*, London.
- Barth, Fredrik, 1969: Introduction. In: Ders. (Hg.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, London, 9–37.
- Basch, Linda / Glick Schiller, Nina / Szanton Blanc, Cristina, 1994: *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation States*, New York.
- Bauböck, Rainer, 1994: *The Integration of Immigrants*, Strasbourg.
- Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas, 1977: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt (Main).
- Berry, John W., 1997: Immigration, Acculturation, and Adaption. In: *Applied Psychology. An International Review* 46, 5–68.
- Böcker, Anna / Goel, Urmila / Heft, Kathleen, 2010: Integration. In: Adibeli Nduka-Agwu / Antje Lann Hornscheidt (Hg.), *Rassismus auf gut Deutsch. Ein kritisches Nachschlagewerk zu rassistischen Sprachhandlungen*, Frankfurt (Main), 304–310.
- Bommes, Michael, 1999: *Migration und nationaler Wohlfahrtsstaat. Ein differenzierungstheoretischer Entwurf*, Wiesbaden.
- Bommes, Michael, 2003: Migration in der modernen Gesellschaft. In: *Geographische Revue* 2, 41–58.
- Brons, Lajos L., 2015: Othering, an analysis. In: *Transcience* 6, 69–90.
- Brubaker, Rogers / Cooper, Frederick, 2000: Beyond 'identity'. In: *Theory and Society* 29, 1–47.
- Carens, Joseph H., 1987: Aliens and Citizens. The Case for Open Borders. In: *Review of Politics* 49, 251–273.
- Carens, Joseph H., 2013: *The Ethics of Immigration*, Oxford.
- Castles, Stephen, 2002: Migration and Community Formation under Conditions of Globalization. In: *International Migration Review* 36, 1143–1168.
- Council of Europe, 1997: *Measurement and Indicators of Integration*, Strasbourg.
- Delitz, Heike, 2018: *Kollektive Identitäten*, Bielefeld.
- Dietrich, Frank, 2017 (Hg.): *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*, Frankfurt (Main).
- Dixon, John / Durrheim, Kevin / Tredoux, Colin / Tropp, Linda / Clack, Beverley / Eaton, Liberty, 2010: A Paradox of Integration? Interracial Contact, Prejudice Reduction, and Perceptions of Racial Discrimination. In: *Journal of Social Issues* 66, 401–416.
- El-Mafaalani, Aladin, 2018: *Das Integrationsparadox. Warum gelungene Integration zu mehr Konflikten führt*, Köln.

- Esser, Hartmut, 2001: Integration und ethnische Schichtung, Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung – Working Papers Nr. 40.
- Esser, Hartmut, 2003: Ist das Konzept der Assimilation Überholt? In: *Geographische Revue* 5, 5–22.
- Faist, Thomas, 2000: *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*, Oxford.
- Favell, Adrian, 2005: Assimilation/Integration. In: Matthew J. Gibney / Randall Hansen (Hg.), *Immigration and Asylum. From 1900 to the Present*, Santa Barbara, CA.
- Fincke, Gunilla, 2009: Abgehängt, chancenlos, unwillig? Eine empirische Reorientierung von Integrationstheorien zu MigrantInnen der zweiten Generation in Deutschland, Wiesbaden.
- Fine, Sarah / Ypi, Lea, 2016 (Hg.): *Migration in Political Theory. The Ethics of Movement and Membership*, Oxford.
- Foroutan, Naika, 2015: Die Einheit der Verschiedenen. Integration in der postmigrantischen Gesellschaft. In: *Focus Migration* 28, 1-8.
- Foroutan, Naika, 2019: *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*, Bielefeld.
- Frankenberg, Ruth, 1997 (Hg.): *Displacing Whiteness. Essays in Social and Cultural Criticism*, Durham.
- Fukuyama, Francis, 2018: *Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, New York.
- Gagnon, Jason / Khoudour-Castéras, David, 2012: South-South Migration in West Africa. Addressing the Challenge of Immigrant Integration, OECD Development Centre Working Paper Nr. 312.
- Glazer, Nathan, 1997: We are all multiculturalists now, Cambridge, MA.
- Glick Schiller, Nina, 1997: The Situation of Transnational Studies. In: *Identities* 4, 155–166.
- Glick Schiller, Nina, 2010: A global perspective on transnational migration. Theorising migration without methodological nationalism. In: Rainer Bauböck / Thomas Faist (Hg.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, 109–129.
- Glick Schiller, Nina / Basch, Linda G. / Szanton Blanc, Cristina, 1992: *Towards a Transnational Perspective on Migration*, New York.
- Gordon, Milton M., 1964: *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origins*, New York.
- Hahn, Alois, 1994: Die soziale Konstruktion des Fremden. In: Walter M. Sprondel (Hg.), *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Für Thomas Luckmann*, Frankfurt (Main), 140–163.
- Heckmann, Friedrich, 2003: From Ethnic Nation to Universalistic Immigrant Integration. In: Friedrich Heckmann / Dominique Schnapper (Hg.), *The Integration of Immigrants in European Societies. National Differences and Trends of Convergence*, Stuttgart, 45–78.
- Hess, Sabine / Binder, Jana / Moser, Johannes (Hg.), 2009: *No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*, Bielefeld.
- Hill, Marc / Yildiz, Erol, 2018 (Hg.): *Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen*, Bielefeld.
- Holzner, Burkart, 1967: The Concept “Integration” in Sociological Theory. In: *The Sociological Quarterly* 8, 51–62.
- Huntington, Samuel P., 2004: *Who Are We?*, New York.
- Imbusch, Peter / Rucht, Dieter, 2005: Integration und Desintegration in modernen Gesellschaften. In: Wilhelm Heitmeyer / Peter Imbusch (Hg.), *Integrationspotenziale einer modernen Gesellschaft. Analysen zu Gesellschaftlicher Integration und Desintegration*, Wiesbaden, 13–71.
- Joppke, Christian / Morawska, Ewa, 2003: Integrating Immigrants in Liberal Nation-States. Policies and Practices. In: Dies. (Hg.), *Toward Assimilation and Citizenship. Immigrants in Liberal Nation-States*, Basingstoke, 1–36.
- Karakayali, Serhat, 2009: Paranoic Integrationism. Die Integrationsformel als unmöglicher (Klassen-)Kompromiss. In: Sabine Hess / Jana Binder / Johannes Moser (Hg.), *No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*, Bielefeld, 95–103.
- Kivisto, Peter, 2002: *Multiculturalism in a global society*, Malden, MA.
- Kivisto, Peter / Faist, Thomas, 2010: *Beyond a Border. The Causes and Consequences of Contemporary Immigration*, Thousand Oaks.

- Kritnet, 2010: Demokratie statt Integration; <http://kritnet.org/2010/demokratie-statt-integration/>, 2.9.2018.
- Langenscheidt, 2020: Integration; <https://de.langenscheidt.com/fremdwörterbuch/integration#Integration>, 15.09.2020.
- Levitt, Peggy / Glick Schiller, Nina, 2004: Conceptualizing Simultaneity. A Transnational Social Field Perspective on Society. In: *International Migration Review* 38, 1002–1039.
- Lilla, Mark, 2018: The Once and Future Liberal. After Identity Politics, London.
- Lockwood, David, 1964: Social Integration and System Integration. In: George K. Zollschan / Walter Hirsch (Hg.), *Explorations in Social Change*, London, 244–257.
- Luhmann, Niklas, 1998: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt (Main).
- Mecheril, Paul, 2011: Wirklichkeit schaffen. Integration als Dispositiv. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 61, 49–54.
- Mendoza, Jose J., 2017: *The Moral and Political Philosophy of Immigration. Liberty, Security, and Equality*, London.
- Miller, David, 2007: *National Responsibility and Global Justice*, Oxford.
- Miller, David, 2014: Immigration. The Case for Limits. In: Andrew I. Cohen / Christopher H. Wellman (Hg.), *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Malden, MA, 363–375.
- Mons, Leo, 2001: Zuwanderungssteuerung und Arbeitsmarktintegration. In: Ursula Mehrländer / Günther Schultze (Hg.), *Einwanderungsland Deutschland*, Bonn, 161–173.
- Nassehi, Armin, 1995: Der Fremde als Vertrauter. Soziologische Betrachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 47, 443–463.
- Nassehi, Armin, 1997: Inklusion, Exklusion, Integration, Desintegration. Die Theorie funktionaler Differenzierung und die Desintegrationsthese. In: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Was hält die Gesellschaft zusammen?*, Frankfurt (Main), 113–148.
- Oberman, Kieran, 2011: Immigration, Global Poverty and the Right to Stay. In: *Political Studies* 59, 253–268.
- Parsons, Talcott, 1951: *The Social System*, London.
- Portes, Alejandro, 2001: Introduction. The debates and significance of immigrant transnationalism. In: *Global Networks* 1, 181–194.
- Portes, Alejandro / Guarnizo, Luis E. / Landolt, Patricia, 1999: The Study of Transnationalism. Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field. In: *Ethnic and Racial Studies* 22, 217–237.
- Povzanovic Frykman, Maja, 2001 (Hg.): *Beyond Integration. Challenges of Belonging in Diaspora and Exile*, Lund.
- Pries, Ludger, 2015: Teilhabe in der Migrationsgesellschaft. Zwischen Assimilation und Abschaffung des Integrationsbegriffs. In: *IMIS* 47, 7–35.
- Rattansi, Ali, 2004: *New Labour, New Assimilationism*; https://opendemocracy.net/arts-multiculturalism/article_2141.jsp, 6.7.2018.
- Rattansi, Ali, 2011: *Multiculturalism. A very short introduction*, Oxford.
- Rommelspacher, Birgit, 1995 (Hg.): *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*, Berlin.
- Sachverständigenrat für Zuwanderung und Integration, 2004: *Migration und Integration. Erfahrungen nutzen, Neues wagen*; <http://bamf.de/SharedDocs/Anlagen>, 6.7.2018.
- Sanders, Jimmy M., 2002: Ethnic Boundaries and Identity in Plural Societies. In: *Annual Review of Sociology* 28, 327–357.
- Schneider, Jens, 2001: *Deutsch sein. Das Eigene, das Fremde und die Vergangenheit im Selbstbild des vereinten Deutschland*, Frankfurt (Main).
- Schunck, Reinhard, 2014: *Transnational Activities and Immigrant Integration in Germany. Concurrent or Competitive Processes?*, Heidelberg.
- Simmel, Georg, 1908: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin.
- Spencer, Sarah, 2011: *The Migration Debate*, Bristol.
- Stichweh, Rudolf, 2005: *Inklusion und Exklusion*, Bielefeld.
- Stichweh, Rudolf, 2007: Evolutionary Theory and the Theory of World Society. In: *Soziale Systeme* 13, 528–542.
- Stichweh, Rudolf, 2010: *Der Fremde. Studien zu Soziologie und Sozialgeschichte*, Frankfurt (Main).

- Stichweh, Rudolf, 2011: Von der Soziologie des Fremden zur Soziologie der Indifferenz. Zur Zugehörigkeit des Fremden in Politik und Gesellschaft. In: Harald Bluhm / Karsten Fischer / Marcus Llanque (Hg.), *Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte*, Berlin, 421–432.
- Ten Teije, Irene / Coenders, Marcel / Verkuyten, Maykel, 2012: The Paradox of Integration. Immigrants and Their Attitude Toward the Native Population. In: *Social Psychology* 44, 278–288.
- Terkessidis, Mark, 2010: *Interkultur*, Berlin.
- Terkessidis, Mark, 2012: *Interkultur. Die Herausforderung der Einwanderungsgesellschaft*. In: Isolde Charim / Gertraud Auer Borea (Hg.), *Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden*, Bielefeld, 113–122.
- Tibi, Bassam, 1998: *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*, München.
- Tibi, Bassam, 2001: Leitkultur als Wertekonsens. Bilanz einer missglückten deutschen Debatte. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*;
<http://www.bpb.de/apuz/26535/leitkultur-als-wertekonsens?p=all>, 2.9.2018.
- Treibel, Annette, 2015: *Integriert Euch! Plädoyer für ein selbstbewusstes Einwanderungsland*, Frankfurt (Main).
- UNRISD (United Nations Research Institute for Social Development), 1994: *Social Integration. Approaches and Issues*, UNRISD Briefing Paper Nr. 1.
- Verkuyten, Maykel, 2016: The Integration Paradox. Empiric Evidence From the Netherlands. In: *American Behavioral Scientist* 60, 583–596.
- Waldinger, Roger, 2003: The Sociology of Immigration. Second Thoughts and Reconsiderations. In: Jeffrey G. Reitz (Hg.), *Host Societies and the Reception of Immigrants*, San Diego, 21–43.
- Wimmer, Andreas, 2008: The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries. A Multilevel Process Theory. In: *American Journal of Sociology* 113, 970–1022.
- Wimmer, Andreas / Glick Schiller, Nina, 2003: Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration. An Essay in Historical Epistemology. In: *International Migration Review* 37, 576–610.
- Wittgenstein, Ludwig, 2006: *Werkausgabe Band 1*, Frankfurt (Main).
- Yildiz, Erol / Hill, Marc, 2014 (Hg.): *Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*, Bielefeld.
- Ziemen, Kerstin / Langner, Anke, 2010: Inklusion – Integration. In: Oliver Musenberg / Judith Riegert (Hg.): *Bildung und geistige Behinderung. Bildungstheoretische Reflexionen und aktuelle Fragestellungen*, Oberhausen, 247–259.
- Zolberg, Aristide R. / Woon, Long Litt, 1999: Why Islam Is Like Spanish. Cultural Incorporation in Europe and the United States. In: *Politics and Society* 27, 5–38.

Das Werk von Otto Kirchheimer und seine Gegenwartsbedeutung

Ein Interview mit Hubertus Buchstein zum Stand der Kirchheimer-Edition

*Helmut König / Hubertus Buchstein**

(Notiz der Herausgeber:) Hubertus Buchstein ist der Herausgeber der beim Nomos-Verlag erscheinenden „Gesammelten Schriften“ von Otto Kirchheimer in sechs Bänden, von welchen bislang bereit fünf vorgelegt wurden. Zusammen mit den umfangreichen Bändeinleitungen wird dies nicht nur der Kirchheimer-Forschung einen erheblichen Schub verleihen, sondern u.a. auch der Forschung zum politischen Denken der Weimarer Republik und zur Parteienforschung. Helmut König führte hierzu mit Hubertus Buchstein im Theorieblog ein Gespräch, das die Zeitschrift für Politische Theorie hier abdruckt.

I. Die Kirchheimer Edition

1. Der Stand der Dinge

Welche Bände sind bislang erschienen? Wie weit ist die Arbeit an den noch ausstehenden und angekündigten Bänden und wann werden sie erscheinen?

Die Arbeit an der Kirchheimer-Edition hat 2014 begonnen und wird seit 2015 von der DFG gefördert. Mittlerweile sind 4 Bände erschienen: 2017 konnte der erste Band mit Kirchheimers Arbeiten zu Recht und Politik in der Weimarer Republik vorgelegt werden. Ein Jahr später erschien der zweite Band mit seinen wichtigsten Schriften aus der Zeit seines Pariser und New Yorker Exils zu den Themen Faschismus, Demokratie und Kapitalismus. 2019 schließlich kamen die Bände drei und vier mit den kriminologischen Arbeiten und Kirchheimers Schriften zur Politischen Justiz heraus. Mittlerweile ist auch der fünfte Band mit den Spätschriften zu den Wandlungen der politischen Systeme in Nachkriegseuropa soweit fertig gestellt, dass er im Frühjahr 2020 erscheinen kann. Lediglich Band sechs mit den Studien, die Kirchheimer zwischen 1944 und 1954 als Mitarbeiter des amerikanischen Office of Strategic Services (OSS) und State Department angefertigt hat, steht dann noch aus. Dieser Band wird wohl erst Ende 2020 oder 2021 erscheinen.

* Helmut König, RWTH Aachen
Kontakt: koenig@ipw-aachen.de
Hubertus Buchstein, Universität Greifswald
Kontakt: buchstei@uni-greifswald.de

Warum ‚Gesammelte Schriften‘ und keine ‚Kritische Gesamtausgabe‘? Warum keine hybride Edition, also ein Print-Ausgabe und Ergänzungen etc. in digitaler Form?

Bei allem Respekt gegenüber dem Werk von Otto Kirchheimer habe ich mich im Vorfeld der Editionsarbeit ganz bewusst dafür entschieden, diesbezüglich die Synagoge im Dorf zu lassen. Kirchheimer ist von seiner Bedeutung kein Hegel oder Kant und auch kein Max Weber oder Karl Marx; ich halte es auch für wenig wahrscheinlich, dass ihn zukünftige Rezipienten in den Rang der Liga dieser paradigmatischen Denker einreihen werden. Eher würde ich ihm eine ähnliche wirkungsgeschichtliche Bedeutung zumessen wie Hermann Heller oder Ernst Fraenkel.

Von daher hätte das Ansinnen einer ‚Kritischen Gesamtausgabe‘ mit ihrer Vollständigkeitsanforderung und der Notwendigkeit, alle aufgefundenen Textvarianten aufzunehmen, einen dem Autor und den Lesern gegenüber unangemessenen Aufwand bedeutet. Hinzu kommt, dass die Überlieferungslage vieler Texte von Kirchheimer aufgrund seines von Flucht und Emigration geprägten Lebensweges außerordentlich schwierig ist und in vielen Fällen lediglich die gedruckten Fassungen vorliegen.

Allerdings haben wir uns im Team der Projektbeteiligten früh darauf verständigt, den in den Einzelbänden abgedruckten Beiträgen Kirchheimers eine längere Einleitung voranzustellen, die auch die Funktion von Editionsberichten und kritischen Kommentierungen der Einzelbeiträge übernimmt.

2. Die Herausgeber und die Bedingungen

Du bist der Gesamtherausgeber der Kirchheimer-Edition. Wer ist beteiligt? Wie ist die Finanzierung? Wie lang war der Vorlauf?

Die erste Idee zu dieser Edition entstand 2013 während meines Jahres am Berliner Wissenschaftskolleg. Mehrfach hatte ich hier mit anderen Fellows über Theorien des Verhältnisses von Politik und Recht in Deutschland diskutiert und in diesem Zusammenhang immer wieder auf Kirchheimer als Kontrapunkt zu Carl Schmitt, der den internationalen Fellows weitaus bekannter war, verwiesen. Aus den Nachfragen und dem Interesse an Kirchheimer schälte sich nach und nach die Idee heraus, dessen Gesamtwerk für Interessierte leichter zugänglich zu machen. Zu diesem Zeitpunkt wusste ich noch gar nicht, welche weiteren Funde ich bei den Recherchen noch machen würde.

Mit Nomos ließ sich dann schnell ein Verlag finden, der Interesse an einer solchen Ausgabe hatte. So entstand schließlich ein Antrag bei der DFG auf Förderung der Arbeiten an der Edition mit 1,5 Mitarbeiterstellen. Nach der Bewilligung konnten wir hier in Greifswald im Sommer 2015 mit den Arbeiten beginnen. Bezüglich der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen im Projekt hatte ich großes Glück – mit dabei sind (bzw. waren) Lisa Klingsporn, Henning Hochstein, Moritz Langfeldt und Merete Peetz; alle vier haben sich so intensiv und gut in die Edition eingearbeitet, dass sie zu Co-Herausgebern verschiedener Einzelbände wurden. Des Weiteren sind bei der Herausgabe von Band vier Christiane Wilke (Ottawa) und von Band sechs Frank Schale (Chemnitz) als externe Experten beteiligt.

Wie aufwendig ist die Arbeit an der Edition? Wie sind die Arbeits- und Editionsbedingungen?

Obwohl ich aufgrund meiner Mitarbeit bei der Ausgabe der Gesammelten Schriften von Ernst Fraenkel schon einige Erfahrung mit derartigen Editionsprojekten hatte, habe ich den Arbeitsaufwand zu Beginn völlig unterschätzt. Denn uns fiel erst ganz allmählich auf, dass die bislang vorliegenden Kirchheimer-Bibliographien unvollständig waren. John H. Herz, Wolfgang Luthardt und Frank Schale hatten in der Vergangenheit diesbezüglich Tolles geleistet – allein, es gab noch Einiges zu entdecken. Zudem stieß ich im Nachlass von Kirchheimer, der im Archiv der State University of New York in Albany liegt, auf diverse kryptisch anmutende Manuskriptfragmente, die auf bislang nicht bekannte Arbeiten Kirchheimers hindeuteten.

Das erste Arbeitsjahr war also ganz wesentlich geprägt von Archivbesuchen in den USA (in Albany und New York) sowie an verschiedenen deutschen Standorten (u.a. in den Nachlässen von Theodor W. Adorno, Horst Ehmke, A.R.L. Gurland, Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Carl Schmitt und Rudolf Smend). Parallel dazu haben wir diverse Zeitschriften nach bislang nicht bibliografisch erfassten Arbeiten Kirchheimers systematisch durchgesehen.

Erst danach konnten wir uns schrittweise an die Textauswahl, die Texterfassung sowie die Vorbereitungen für die Kommentierungen in den Einleitungen zu den Einzelbänden machen. Das Vorhaben bereitete also deutlich mehr Arbeit, als ich zuvor veranschlagt hatte – nachdem ich dann jedoch meine eigenen Arbeitsprioritäten entsprechend umsortiert hatte, machte die Editionsarbeit deutlich mehr Freude, als die meisten anderen Tätigkeiten, die zu meinem Beruf gehören.

Gab es Überraschungen und Entdeckungen bei der Arbeit an der Edition? Gab es auch richtige Neufunde bei Eurer Arbeit?

Ja, und zwar einige für mich ganz große Überraschungen, verteilt über alle Werkeperioden von Kirchheimer. So war bislang – auch uns im Projekt – völlig unbekannt gewesen, dass Kirchheimer während der Weimarer Jahre für sozialistische Tageszeitungen journalistisch gearbeitet hatte. Einige seiner Artikel zeichnete er allerdings mit einem Pseudonym, um seine Anstellung im juristischen Referendariat in Erfurt und Berlin nicht zu gefährden. Nachdem wir in detektivischer Kleinarbeit sein Pseudonym herausgefunden hatten, verbrachte Henning Hochstein mehrere Wochen mit der händischen Durchsicht von mehreren in Frage kommenden Tageszeitungen aus dem Erfurter Raum. Der Aufwand lohnte, denn er fand tatsächlich mehrere Artikel aus den Jahren 1928 und 1929. Kirchheimer schlug darin einen scharfen justizkritischen Ton an und teilte auch bereits kräftig in Richtung seines Doktorvaters Carl Schmitt aus.

Andere Neufunde betreffen die Jahre zwischen 1933 und 1937 im Pariser Exil und die Zeit am Institut der Sozialforschung von 1937 bis 1944. Aus seinen fast vier Jahren in Paris, die er zusammen mit Walter Benjamin und anderen Flüchtlingen nur mit Hilfe des Horkheimer-Instituts finanziell überstand, gibt es vermutlich noch weitere von ihm geschriebene kleinere Arbeiten über NS-Deutschland, die wir allerdings nicht auffinden konnten; diese Vermutung legen zumindest die Erinnerungen seines Freundes John H. Herz an diese Jahre nahe.

Diverse Neufunde gab es dann auch aus seiner Zeit beim OSS und State Department zwischen 1944 und 1955; hier erwies es sich als richtig, dass Lisa Klingsporn und Hen-

ning Hochstein mehrere Wochen in den Kellern des National Archives in Washington D.C. recherchierten. Und schließlich konnten wir auch eine Reihe bislang in der Sekundärliteratur nicht bekannter Texte Kirchheimers aus seinen Jahren an der New School for Social Research und an der Columbia University 1955-65 aufstöbern. Darunter befinden sich längere Texte zur Entwicklung der politischen Verhältnisse in Nachkriegseuropa und zur vergleichenden Parteienforschung sowie mehr als hundert Rezensionen, die er für die ‚Washington Post‘ schrieb sowie verschiedene instruktive Memoranden und Stellungnahmen zur Politik in der DDR für den amerikanischen Kongreß. Eine wahre Fundgrube waren überdies die Briefwechsel, die in seinem und in den Nachlässen von einigen seiner Briefpartner zu finden sind.

Diese Neufunde haben auch ein neues Bild von Kirchheimer entstehen lassen und nicht nur das bestehende um einige Facetten abgerundet.

3. Warum brauchen wir eine Kirchheimer-Edition?

Warum benötigen wir eine Kirchheimer-Edition? Prinzipiell kann man bei solchen Editionsprojekten immer zwei Gründe aufführen: Zum einen die Bedeutung des Autors, zum zweiten, dass die Schriften nur sehr schwer zugänglich sind. Wie ist dies bei Kirchheimer? Worin liegt seine Bedeutung? Wie war es mit der Zugänglichkeit seiner Schriften vor dem Erscheinen der Edition?

Kirchheimer ist eine paradigmatische Figur der deutschen politischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts. Er gehört zu einer Gruppe junger deutsch-jüdischer Juristen, die aufgrund ihrer politischen Erlebnisse während der Weimarer Republik in der Emigration zu Politikwissenschaftlern wurden und nach 1945 die amerikanische wie auch die westdeutsche Politikwissenschaft prägten. In seinem Werk spiegeln sich meines Erachtens in nahezu einzigartiger Weise die politischen und wissenschaftlichen Erfahrungen und Konflikte der Weimarer Republik, des Nationalsozialismus, des französischen und amerikanischen Exils sowie der Gründungs- und Etablierungsphase der beiden nach 1945 neu entstehenden deutschen Teilstaaten wider.

Bis heute erweist sich das Werk von Kirchheimer als Bezugsrahmen und Anregung für vielfältige aktuelle Fragestellungen – besonders in Hinblick auf die Begründung und Ausgestaltung von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit. Nicht wenige seiner Beiträge, wie die Beschreibung der sozialen Kompromissstruktur des nationalsozialistischen Regimes, die Untersuchungen zur Krise der Weimarer Republik, seine Analysen der Politischen Justiz, seine Mitarbeit bei den Nürnberger Prozessen oder seine Thesen zur Entwicklung des Parteiensystems in modernen westlichen Demokratien sind mittlerweile sogar selbst zu zeitgeschichtlichen Dokumenten geworden.

Vor dem Erscheinen unserer Edition mussten die meisten der zuvor bereits bekannten Schriften Kirchheimers entweder aus alten Zeitschriften herausgesucht werden oder sie fanden sich in vergriffenen Ausgaben und waren nur noch antiquarisch erhältlich. Nun rechtfertigt das allein meines Erachtens aber noch keine aufwendige Neuedition, denn es gibt neben dem gut funktionierenden Bibliothekswesen bekanntlich heute auch einen ebenso gut funktionierenden Online-Antiquariatshandel. Ausgelöst wurde das Editionsprojekt erst durch die Feststellung von Frank Schale in seinem Buch über Kirchheimer, dass sich in einigen von dessen Beiträgen, welche posthum in die beiden 1967 und 1972 bei der edition suhrkamp erschienenen Bände aufgenommen worden sind, gravierende

Fehler finden. Erst einmal darauf aufmerksam geworden, fanden wir sinnentstellte Wiedergaben einzelner Sätze, einfache Übersetzungsirrtümer, falsche Namensschreibweisen, inkorrekte Quellenverweise sowie gar nicht vermerkte Weglassungen kleinerer Textpassagen. Auch in der seit 1965 mehrfach unverändert nachgedruckten Ausgabe seines berühmten Buches ‚Politische Justiz‘ finden sich Fehler, die von Kirchheimer damals moniert, aber verlagsseitig nie korrigiert wurden. Hier soll unsere Ausgabe nun textsichere Abhilfe bieten.

4. Die Ambivalenzen von Gesamtausgaben

Gesamtausgaben ziehen immer auch den Verdacht auf sich, dass sie das Ende der Beschäftigung mit dem Autor bedeuten und nicht den Beginn oder die Weiterführung einer produktiven Aneignung und Auseinandersetzung darstellen. Wie ist das bislang bei der Kirchheimer-Edition? Wie ist die Reaktion und Rezeption? Ist da etwas Neues in Gang gekommen? Gibt es ein neues Interesse? Was waren Deine eigenen Erwartungen und Perspektiven?

An dem Verdacht ist etwas dran. Hinzu kommt als weiterer Faktor, der vermutlich die Lust zur produktiven Rezeption bei einigen Leserinnen und Lesern in Zaum halten wird, eine der ungeschriebenen Eigengesetzlichkeiten unseres heutigen Wissenschaftssystems: der institutionalisierte Drang zur Originalität. Allen Bänden der Kirchheimer-Edition sind lange, teilweise den Umfang von kleinen Büchern entsprechende, Einleitungen vorangestellt. Das mag auf den ersten Blick durchaus einschüchternd wirken und davon abschrecken, es mit eigenen Interpretationen und Weiterführungen wagen zu wollen. Dies ist zumindest die Erfahrung, die Alexander von Brünneck, Gerhard Göhler und ich seinerzeit mit der Fraenkel-Edition (1999-2009) machen konnten. Zu dieser Erfahrung gehört allerdings auch, dass nach einer gewissen Inkubationszeit die Zahl der originellen Rezeptionen des Werkes von Fraenkel wieder zunahm. Heute sind es vor allem Forscherinnen und Forscher aus den USA und asiatischen Ländern, die dabei ohne große Mühe auf unsere Edition zurückgreifen können. Editionsprojekte sind also gewissermaßen eine Art Flaschenpost für bekannte Gewässer.

Etwas ähnliches erhoffe ich mir auch von der Kirchheimer-Ausgabe. Die bisherigen Rezensionen fielen recht positiv aus (auch in der ehemaligen Hauszeitschrift der Schmittianer, *Der Staat*), und ich höre von verschiedenen jüngeren Kolleginnen und Kollegen, dass ihnen Kirchheimer erst durch diese Ausgabe zu einem Begriff wird. Gleichzeitig lässt sich beobachten, dass Kirchheimer aus den aktuellen Debatten nie wirklich verschwunden war – ich denke dabei etwa an die rechtstheoretischen Überlegungen von Daniel Loick und Sonja Buckel oder an neuere Forschungen zur Kriminologie oder zu den Veränderungen von Parteitypen. International ist das Interesse an Kirchheimer nach meinem Dafürhalten in letzter Zeit sogar wieder stark angestiegen – wir bekommen interessierte Anfragen aus den USA, Kanada, Australien und dem asiatischen Raum. Zudem entspinnt sich momentan ein neues Interesse an der ‚Politischen Justiz‘ von Kirchheimer in Lateinamerika, was unschwer mit den aktuellen politischen Entwicklungen in Ländern wie Brasilien, Argentinien, Venezuela und Mexiko in Verbindung gebracht werden kann. Princeton University Press hat bereits auf dieses steigende Interesse reagiert und kürzlich eine Neuauflage von ‚Political Justice‘ auf den Weg gebracht.

II. Leben, Arbeit und Wissenschaft in der Emigration

1. Die lebensgeschichtliche Erfahrung der Emigration und des Exils bei Kirchheimer

Die einzelnen Bände enthalten lange und sehr informative Einleitungen, in denen nicht nur die Texte von Kirchheimer jeweils kommentiert und erläutert werden, sondern auch viele Informationen zur Biografie enthalten sind. Du hast zu diesem Zweck auch mit den Nachkommen von Kirchheimer gesprochen. Wie prägend ist die Erfahrung der Emigration für das Werk und das Denken von Otto Kirchheimer? Welche Erinnerungen und welchen Blick haben die Kinder von Kirchheimer auf ihren Vater, das Leben in der Emigration, seine Arbeit, sein Werk?

Die Frage, wie ausführlich die Einleitungen zu den Bänden ausfallen sollen, haben wir im Projektteam zu Beginn der Arbeit länger diskutiert. Das Argument, das für die nun gewählte Form der längeren theoriebiographischen Einleitungen den Ausschlag gab, lautete: Ich gehöre zur letzten Generation derer, die noch mit Zeitzeugen über Otto Kirchheimer sprechen konnten. Dazu gehören Gespräche, die teilweise mehr als 35 Jahre zurückliegen, u.a. mit seinen Emigrationsgefährten Leo Löwenthal, John H. Herz, David Kettler, Adolph Lowe, Henry Ehrmann, Richard Löwenthal und Ossip K. Flechtheim und in späteren Jahren mit den mittlerweile verstorbenen Politikwissenschaftlern Kurt Sontheimer, Peter von Oertzen, Karl Dietrich Bracher oder Wilhelm Hennis. Die Informationen, die ich von ihnen erhalten hatte, boten wichtige Anhaltspunkte für die Suche nach weiteren Materialien von und über Kirchheimer.

Die in Deiner Frage hervorgehobene persönliche Dimension gehört ebenfalls zu den großen Überraschungen für mich bei dieser Edition. Ich wusste von Leo Löwenthal und John H. Herz, dass Kirchheimer in den USA eine Familie hatte, unter anderem eine 1930 in Berlin geborene Tochter und einen Sohn in zweiter Ehe, der nach dem Krieg in den USA geboren wurde, ich hatte dies bei der Vorbereitung der Ausgabe aber nicht wirklich auf dem Schirm. Versuchsweise habe ich in der Anfangsphase der Projektarbeit dann im Netz nach seinem Sohn gesucht und diverse in Frage kommende Personen angeschrieben – und tatsächlich, unter ihnen war der 1947 geborene Sohn Peter. Ich habe ihn stante pede in Brooklyn, wo er als Pflichtverteidiger für sozial Schwache arbeitete, besucht und von unserem Editionsprojekt berichtet. Zuerst schien er mir etwas misstrauisch zu reagieren, was sich aber bald legte. Von Peter habe ich dann irgendwann erfahren, dass seine noch in Deutschland geborene große Schwester Hanna in Arlington lebt. Auch sie habe ich alsbald besuchen können.

Die Begegnungen mit Peter Kirchheimer, Hanna Kirchheimer-Grossmann und ihrem Mann David Grossmann gehören für mich zu den berührendsten Momenten bei der Arbeit an der Edition. Die kleine Hanna wurde 1933 illegal von ihrer Mutter in der Zugtoilette aus Nazi-Deutschland heraus geschmuggelt und verbrachte als Flüchtlingskind unter zum Teil schwierigsten Bedingungen mehrere Jahre in Paris, der Schweiz, auf dem Lande in Frankreich, in Mexiko, in New York und in Washington. Die bei mir im Kopf entstandenen Bilder zu Hannas lebhaften Schilderungen über ihre Überfahrt in die USA, die sie als achtjähriges Kind aufgrund der Zeitumstände alleine machen musste, oder ihre Berichte aus ihrer Jugendzeit in der Exilantenkolonie in Mexiko zusammen mit Anna Seghers ge-

hen mir seitdem nicht mehr aus dem Sinn. Ein Teil ihrer Biographie lässt sich in den Einleitungen zu den ersten beiden Bänden der Edition nachlesen.

Über Peter und Hanna konnte ich viel bislang ansonsten unbekanntes Material über die Biografie ihres Vaters erhalten. Sie konnten uns auch wertvolle Recherchehinweise für die Emigrationsjahre in Frankreich und zur Bespitzelung Kirchheimers durch das F.B.I. in den 1940er und 1950er Jahren geben. Im Gegenzug konnte ich Peter von einer ihm emotional tatsächlich bedrückenden Familienlegende erlösen: Er erinnerte sich ganz fest daran, dass er bei den Deutschland-Besuchen mit seinem Vater oft und gern als Kind auf dem Schoß von Carl Schmitt gesessen hatte, wie sympathisch ihm dieser ältere Herr gewesen war und vor allem wie eng und freundschaftlich sein Vater mit ihm verkehrt hatte. Er gestand mir irgendwann, dass er ein Gemälde, das der Sohn Schmitts für Otto Kirchheimer gemalt hatte, nach dessen Tod in die hinterste Ecke der Garage verbannt habe. Das fand ich nun allerdings merkwürdig – wusste ich doch, dass Schmitt keinen Sohn, sondern eine Tochter hatte. Ich konnte das Rätsel schließlich aufklären und Peter berichten, dass er in seinen Erinnerungen Carl Schmitt mit Carlo Schmid verwechselt hatte. So viel zum Thema Zeitzeugen. Für Peter war diese Korrektur jedoch wichtig, denn er hat mir seitdem mehrfach berichtet, dass er sich nach all den Jahren, in denen er mehr über Schmitts Agieren im Dritten Reich wusste, von einer nachdrücklichen Irritation über das Verhalten seines Vaters befreit fühlte.

Aus den Gesprächen mit seinen Familienangehörigen – wie auch aus den brieflichen Dokumenten im Nachlaß – wird ersichtlich, wie sehr Otto Kirchheimer durch die Erfahrung von Flucht und Exil geprägt worden ist. Er hatte wohl schon als junger Mensch eine leichte Neigung zum Sarkasmus. Diese Neigung hat sich nach den schwierigen Jahren im Pariser Exil, den anfänglichen Komplikationen in New York, nach der von ihm vielfach kritisierten Politik der amerikanischen Regierung für Nachkriegsdeutschland sowie den jahrelangen Nachstellungen in der McCarthy-Ära weiter verstärkt und mit einer Skepsis verbunden, die ihn zuweilen in seinen Äußerungen zwischen ostentativ lakonischen Bemerkungen und purem Zynismus pendeln ließ.

Aus den geschilderten Familienkontakten ist über die vergangenen Jahre eine Art Familienfreundschaft auch mit deren Kindern und Kindeskindern von Otto Kirchheimer geworden. Einige der jüngeren Kirchheimers haben kürzlich die deutsche Staatsbürgerschaft als ihr Entrée für den Arbeitsmarkt in der EU angenommen. Das Werk ihres bekanntesten Familienmitglieds allerdings kennen sie immer noch nicht oder nur kaum. Und bis auf Hanna beschränkt sich der deutschsprachige Wortschatz von ihnen auf einige Wendungen aus dem Jiddischen. Das hatte im Übrigen auch gewisse Vorteile für die Editionsarbeit. Denn keiner aus der Familie wollte oder konnte sich in unser Vorhaben einmischen. Die gesamte Familie ist politisch sehr aktiv und sympathisiert mit dem linken Flügel der Demokraten in den USA. Hanna und Peter scheinen aber besonders von der späten Skepsis ihres Vaters geprägt zu sein, denn sie plädieren für einen Kandidaten aus der Mitte der Partei wie Joe Biden, weil sie weniger Zuversicht im Hinblick auf die Erfolgchancen linker Politik in den USA haben. Zuletzt haben meine Frau und ich im Sommer 2019 mit der mittlerweile 89jährigen Hanna einen Tag auf Rügen verbracht und über die Ostseeeurlaube ihres Vaters in den 1920er Jahren gesprochen.

2. Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika

Warum blieb Kirchheimer in den USA? Der Gegenstand und das Material seiner Arbeiten liegen doch eigentlich in Europa (so in seiner Monografie über Politische Justiz, so bei den Arbeiten zum Wandel des Parteiensystems). Eine Reihe seiner Generations- und Schicksalsgenossen, Bekannten, Kollegen und Freunde kehrte nach 1945 nach Deutschland zurück (Adorno, Horkheimer, Fraenkel, Neumann plante die Rückkehr, bevor er 1954 durch einen Verkehrsunfall starb). Gab es Pläne für die Rückkehr bei Kirchheimer? Welche wissenschaftlichen Erfahrungen machte Kirchheimer in Amerika?

Otto Kirchheimer war vom NS-Regime 1938 gegen seinen Willen die deutsche Staatsbürgerschaft entzogen worden. Mehrere Jahre galt er als staatenlos, bis er 1943 die amerikanische Staatsbürgerschaft erhielt. Anders als viele andere Emigranten hat er nach 1949 keinen Antrag auf Wiedererlangung der deutschen Staatsangehörigkeit gestellt, da er die deutschen Behörden diesbezüglich in der Bringschuld sah. Die Adenauer-Regierung sah dies bekanntlich anders.

Doch der Grund, warum Kirchheimer in den Nachkriegsjahren (den wenigen) Offer-ten, an eine deutsche Universität zu wechseln nicht nachkam, war in erster Linie familiärer Natur. Er selbst liebäugelte sehr wohl mehrere Male mit dem Wechsel auf eine deutsche Professur, da ihm die Arbeit im State Department sauer geworden war. Doch seine (zweite) Frau Anne, die fast ihre gesamte Familie im Holocaust verloren hatte, wollte auf keinen Fall in das Land der Mörder zurückkehren und wollte auch nicht, dass der gemeinsame Sohn Peter als Deutscher aufwächst. Anders als seine erste Frau, Hilde Neumann, die nach der Befreiung vom Nationalsozialismus in die damalige Ostzone ging und dort zu Hilde Benjamins Stellvertreterin in der Staatsanwaltschaft der DDR aufstieg, kam für Kirchheimer der Wechsel nach Ostdeutschland zu keinem Zeitpunkt in Frage. Anfang der 1960er Jahre spielte er eine Zeitlang mit der Idee, ähnlich wie Carl J. Friedrich eine doppelte Professur – ein Semester USA, ein Semester Frankfurt am Main – anzunehmen. Gegen eine solche Pendelei sprachen dann aber schwerwiegende gesundheitliche Gründe. Und als Kirchheimer schließlich auf Drängen seiner deutschen Freunde Wilhelm Hennis und Horst Ehmke 1965 soweit war, eine Professur für Politikwissenschaft in Freiburg anzutreten, verhinderte sein früher Tod diesen beruflichen Neuanfang.

In den USA orientierte sich Kirchheimer ähnlich wie sein Freund Franz L. Neumann am dortigen Wissenschaftssystem und publizierte einen Großteil seiner Arbeiten in englischer Sprache. Auf diese Weise machte er sich in kurzer Zeit einen gewissen Namen in der amerikanischen Political Science und wurde sogar zu einem der Mitherausgeber der *American Political Science Review* ernannt. Institutionell blieb er ab 1955 zunächst der deutschsprachigen Enklave im amerikanischen Wissenschaftsbetrieb an der New School for Social Reseach verhaftet. Erst mit seinem Wechsel 1961 an die prestigeträchtigere Columbia University fühlte er sich ganz dem amerikanischen Wissenschaftsestablishment zugehörig. Was er dort besonders schätzte, war das vergleichsweise geringe Lehrdeputat sowie die großzügigen Möglichkeiten, um für Forschungssemester beurlaubt zu werden (das macht ihn mir ausgesprochen sympathisch).

Für viele seiner amerikanischen Kolleginnen und Kollegen hegte Kirchheimer ein gewisses Maß an stiller Verachtung. Er hielt sie für fachlich zu spezialisiert und deswegen nicht umfassend genug gebildet und für langweilig. Dieses Überlegenheitsgefühl spielte er insbesondere dann gern aus, wenn er in einem Aufsatz Quellenmaterial aus vier oder fünf

verschiedenen Sprachen rezipieren oder wenn er gegen neu aufkommende Theoriemoden wie die soziologische Rollentheorie oder den systemtheoretischen Funktionalismus sticheln konnte. Kirchheimer kam mit seiner Doppelexistenz offenbar gut zurecht: In den USA sah er sich als gebildeter und erfolgreicher Europäer, während er sich bei Vorträgen in Deutschland, Frankreich und Italien als amerikanischer Politikwissenschaftler vorstellen ließ.

III. Werk und Bedeutung von Otto Kirchheimer

1. Kirchheimer und die Fachwissenschaften

Mein Eindruck ist, dass Kirchheimer, was die fachwissenschaftliche und thematische Zugehörigkeit angeht, oft zwischen den Stühlen sitzt und dadurch immer etwas am Rande steht. Das muss nicht von vornherein eine schlechte Position sein, sondern kann auch ein Ort sein, von dem man mehr sieht als andere, die im Zentrum zu stehen meinen. Wie würdest Du den Ort und die spezifischen Qualitäten und Eigenschaften des Denkens und der Schriften von Kirchheimer im Blick auf die Fachwissenschaften und Denkrichtungen charakterisieren?

Ich würde – wenn dies erlaubt ist, lieber Helmut – Deine Metapher aus der Welt des Mobiliars gern etwas variieren und seine Position stattdessen mit dem Bild einer Sitzecke oder eines in alle Richtungen beweglichen Rollstuhl veranschaulichen wollen.

Je länger ich mich in die Arbeiten Kirchheimers vertieft habe, desto mehr hat mich beeindruckt, wie gut er sich in der Verfassungstheorie, verschiedenen Spezialgebieten der deutschen, französischen und amerikanischen Rechtswissenschaft, der Politikwissenschaft, der Ökonomie, der Geschichtswissenschaft, dem Völkerrecht, der Kriminologie und der Soziologie auskannte. Bereits während seines Studiums in Münster bei Max Scheler, in Berlin bei Rudolf Smend und in Bonn bei Carl Schmitt fiel er mit seinen vielfältigen fachlichen Interessen auf. Heute würden wir dies vermutlich als gelebte Transdisziplinarität bezeichnen.

Für Kirchheimers akademischen Weg erwies sich diese Kompetenz letztlich als Motor bei der Themenfindung und als Erfolgsgarant. Denn diese Fähigkeit ermöglichte es ihm erstens, fachlich hochgradig spezialisierte Studien etwa zur Eigentumstheorie der Weimarer Verfassung, zum Recht auf Unterlassung im amerikanischen Rechtssystem oder zum Wandel der Parteiensysteme in Nachkriegseuropa vorzulegen. Zweitens ermöglichte sie es ihm, in kürzester Zeit den disziplinären Platz zu wechseln und sich in neue Sachgebiete einzuarbeiten und hier größere Arbeiten vorzulegen, wie beispielsweise das Buch über Sozialstruktur und Strafvollzug, seine Studie zum Antisemitismus der Katholischen Kirche oder seine ökonomischen Analysen des NS-Regimes. Drittens konnte er auf diese Weise immer wieder die unterschiedlichen disziplinären Positionen miteinander ins Gespräch bringen, wie beispielsweise in seinem opus magnum über die Politische Justiz oder seinen Arbeiten über die Spiegel-Affäre in Deutschland, über das Frankreich de Gaulles oder über aktuelle Veränderungen im Völkerrecht.

Sicherlich gehört auch eine gewisse diskursive Kompetenz zu den Stärken Kirchheimers. Immer wieder suchte er den kritischen Meinungs austausch, sei es mit Hannah

Arendt über ihr Buch über den Eichmann-Prozess, mit seinem engen Freund Herbert Marcuse über die aufkeimende studentische Protestbewegung und vor allem mit jüngeren Kollegen wie Wilhelm Hennis, Horst Ehmke oder Jürgen Habermas über rechts- und demokratietheoretische Fragen. Einer solchen Gesprächskultur verdankt sich manche Formulierung, die Eingang in seine Schriften gefunden hat – am bekanntesten ist der Terminus ‚catch-all party‘, der vermutlich in den Cafeteria-Diskussionen während seiner Zeit im State Department kreiert worden ist.

2. Kirchheimer und die Kritische Theorie

Ich selber bin während meines Studiums auf den Namen Kirchheimer zum ersten Mal gestoßen im Rahmen meines Interesses an der Kritischen Theorie, also der Frankfurter Schule um Adorno und Horkheimer. Da stand Kirchheimer, wie z.B. auch Franz L. Neumann, nun unzweifelhaft am Rand. Warum eigentlich? Schließlich war Max Horkheimer doch expressis verbis brennend interessiert an interdisziplinärer Forschung. Und Kirchheimer hatte zu bieten, was die Kernmannschaft des Instituts für Sozialforschung nicht zu bieten hatte: juristische Kompetenzen, staats- und verfassungsrechtliche Kompetenzen, er passte von der Generationszugehörigkeit in die Gruppe der Frankfurter Schule, er war Jude, er hatte sich politisch und publizistisch sehr deutlich auf der linken Seite des politischen Spektrums in die Konflikte und Debatten am Ende der Weimarer Republik eingemischt – anders herum gefragt: Wie war der Blick von Kirchheimer auf das Institut für Sozialforschung?

Auch ich gehöre einer Generation an, die in ihrem Studium auf Kirchheimer das erste Mal im Zusammenhang mit der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule aufmerksam geworden ist. Ich entsinne mich noch gut an die Anfang der 1980er Jahre erschienenen Arbeiten von Alfons Söllner, in denen er Kirchheimers und Neumanns Spätwerken eine Art politiktheoretische Verlängerung der *Dialektik der Aufklärung* attestierte. Oder an Axel Honneths gegenläufige Charakterisierung der Schriften der ‚Peripherie‘-Autoren Neumann, Benjamin und Kirchheimer als sozialtheoretische Alternativen zu Adornos hermmetischem Ansatz. Als ich mit dem Editionsprojekt begann, hatte ich mich von derartigen Zuordnungen jedoch längst verabschiedet und verortete Kirchheimer eher im Mainstream der Politikwissenschaft und der sozialdemokratischen Rechtstheorie. Erst jetzt, nach Abschluss der Arbeiten zu Band zwei, drei und fünf der Edition, muss ich zugeben, dass sowohl Söllner als auch Honneth mit ihren Interpretationen auf etwas hingewiesen hatten, das ich lange nicht wahrhaben wollte.

Kirchheimer wurde offiziell von 1938 bis 1944 als Mitarbeiter des in New York ansässigen Instituts für Sozialforschung geführt, auch wenn er die meiste Zeit aus anderen Finanztöpfen bezahlt wurde. Er hat unter seiner subalternen Rolle am Institut gelitten, sah zunächst aber keine beruflichen Alternativen. Seine spätere Abneigung gegenüber dem Frankfurter Institut speist sich aus den Erfahrungen des Umgangs mit Horkheimer, Adorno und Pollock in den New Yorker Jahren. Sehr viel besser verstand er sich hingegen mit Neumann und Marcuse.

In der reichhaltigen Sekundärliteratur zur Frankfurter Schule ist diese Konstellation bislang vor allem im Hinblick auf die Auseinandersetzung zwischen dem engeren Kreis

um Horkheimer mit seiner Theorie des Staatskapitalismus auf der einen und der von Franz L. Neumann in seinem Buch *Behemoth* formulierten Theorie des totalitären Monopolkapitalismus auf der anderen Seite analysiert worden. Ihren Höhepunkt erreichte diese institutsinterne Debatte 1941 und 1942. Sie hatte allerdings einen Vorlauf, der bis zum Beginn der Zusammenarbeit mit den neuen Institutsangehörigen zurückreicht, und spätere Ausläufer, die zum Zerfall der Gruppe führten und damit auch das Ende der angestrebten interdisziplinären Beschäftigung der Frankfurter Schule im amerikanischen Exil mit Fragen der Politik markierten. In Band zwei der Edition findet sich bislang unbekanntes Material zu diesen Debatten. Die biografische Episode von Otto Kirchheimer am Institut steht nach meiner Meinung in besonderer Weise sowohl für das Scheitern der interdisziplinären Zusammenarbeit der Gruppe um Horkheimer wie auch für die Unfähigkeit der damaligen Institutsangehörigen, eine gemeinsame theoretische Perspektive auf Phänomene der Politik zu entwickeln.

An dieser Stelle kommt Kirchheimer jedoch auch noch einmal auf eine andere und konstruktive Weise ins Spiel. Denn seine Arbeiten zur Politik entstanden in bewusster kritischer Absetzung von Horkheimers Überlegungen. Während Horkheimer sich sukzessive von der interdisziplinären Forschungsarbeit am Institut verabschiedete, um mit Adorno an der ‚Dialektik der Aufklärung‘ zu arbeiten, hielt ausgerechnet Kirchheimer weiter an der ursprünglichen Institutsidee fest, theoretische Arbeiten und empirische Studien eng aufeinander zu beziehen. Ihren besonderen Stellenwert in der Wissenschaftsgeschichte der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule erlangen Kirchheimers Arbeiten dann, wenn man sie als einen politiktheoretischen Gegenentwurf zur Deutung der modernen Massendemokratie als ein sämtliche Bürgerinnen und Bürger integrierendes Regime der instrumentellen Vernunft liest. Gegen derartige, gesellschaftstheoretisch inspirierte Globaldeutungen wehrte sich Kirchheimer und akzentuierte in seinen Arbeiten am Institut stattdessen die empirisch zu identifizierenden unterschiedlich verteilten Machtpotenziale der miteinander in Konflikt liegenden gesellschaftlichen Gruppen. Damit legen sie zugleich den Finger auf das eklatante institutionentheoretische Defizit der traditionellen Kritischen Theorie der Frankfurter Schule. In ihrer Konsequenz stehen sie für eine heute erneut einzufordernde institutionalistische Wende in der Kritischen Theorie der Politik. Ich habe zu diesem Thema im vergangenen Jahr im *Leviathan* einen Aufsatz publiziert.

3. Kirchheimer und Carl Schmitt

Kirchheimer hat bei Carl Schmitt studiert und bei ihm promoviert. Schmitt äußert sich in Tagebuchaufzeichnungen ausgesprochen positiv über ihn. Am Ende der Weimarer Republik und dann im französischen Exil formuliert Kirchheimer eine massive und fundierte Kritik an Schmitt. Wie ist das Verhältnis zu Schmitt? Ist was dran an der Charakterisierung, Kirchheimer gehöre in den ‚linken Schmittianismus‘?

Auch in Hinsicht auf dieses Thema habe ich im Zuge der Editionsarbeiten viel hinzugelehrt und meine bisherigen Ansichten über Bord werfen dürfen. Zunächst jedoch zwei kleine, aber meines Erachtens wichtige Modifikationen zu Deiner Frageformulierung. Zum einen zu Deiner Aussage über Schmitts Tagebuchaufzeichnungen (von denen Kirchheimer selbstredend keine Kenntnis hatte). Einerseits schätzte Schmitt die Intellektualität seines einundzwanzigjährigen Promotionsstudenten und feierte ihn geradezu als ‚Wunder-

kind'. Andererseits finden sich in diesen Aufzeichnungen fast von Beginn an auch heftige antisemitische Invektiven gegen Kirchheimer („scheußlich, dieser Jude“) – und zwar häufig dann, wenn ihm Kirchheimer in Gesprächen deutlich widersprochen oder sich in Publikationen kritisch über ihn geäußert hatte. Zum anderen setzte die Kritik von Kirchheimer an Schmitt sehr früh ein. Schmitt war bereits in seinen Weimarer Jahren auf fast schon pathologische Weise kritikunfähig.

Wie dem auch sei. Ich würde mittlerweile soweit gehen zu behaupten, dass Kirchheimer nie ein Anhänger der Theorie von Schmitt war, sondern sich in seinen jungen Jahren sein eigenes eklektisch zusammengesuchtes Amalgam aus Versatzstücken ganz unterschiedlicher Theoriestränge schuf. Dazu gehören die sozialistische Staats- und Demokratietheorie von Max Adler, einige Elemente aus Schriften von Schmitt, die Theorie der sozialen Demokratie von Herrmann Heller sowie die Integrationstheorie von Rudolf Smend. Insbesondere der Einfluss von Smend wuchs mit den Jahren, und Kirchheimer plante 1932, bei Smend in Berlin habilitieren zu wollen. Um es etwas überpointiert zu formulieren: Statt ‚Links-Schmittianer‘ trifft die Bezeichnung ‚Links-Smendianer‘ für Kirchheimer vermutlich besser zu.

Nach 1933 setzte Kirchheimer die während der Weimarer Jahre eingeschlagenen Linien seiner Kritik an Schmitt fort. Er versuchte von Paris aus, Schmitt mit einer illegal im Reich verteilten Broschüre zu desavouieren und verfolgte dessen Werke und Wirken auch vom New Yorker Exil aus genau. Es bedürfte sehr viel mehr Platz, um das Verhältnis der beiden zueinander in den Jahren 1947 bis 1965 zu schildern. In den verschiedenen Nachlässen habe ich diverses bislang nicht bekanntes Material dazu gefunden. Einiges davon wird in der Einleitung zu Band fünf der Edition präsentiert. Das Material hat mich so sehr beeindruckt, dass ich kürzlich damit begonnen habe, ein englischsprachiges Buch über die verschiedenen biografischen, politischen und theoretischen Facetten im Verhältnis von Kirchheimer zu Schmitt zu schreiben. Ich hoffe, das Buch Mitte 2021 abzuschließen und damit der Legende von Kirchheimer als ‚father of left-Schmittianism‘ ein Ende zu bereiten.

4. Kirchheimers Beitrag zur Analyse des Nationalsozialismus

Seit Ende der 1930er Jahre wendet sich das IfS der Analyse des Nationalsozialismus und des Antisemitismus zu. Es gibt am Institut heftige Debatten über die Natur des Nationalsozialismus, an denen auch Kirchheimer beteiligt war. 1940/41 erscheint der ‚Doppelstaat‘ von Ernst Fraenkel, 1942 der ‚Behemoth‘ von Franz L. Neumann, – beides sind vielbeachtete Studien und Klassiker der Analyse des Nationalsozialismus, mit beiden Autoren war Kirchheimer gut bekannt und befreundet. Wo ist in diesem Spannungsfeld von Kritischer Theorie, ‚Behemoth‘ und ‚Doppelstaat‘ der Beitrag von Kirchheimer zur Analyse des Nationalsozialismus?

Kirchheimer hat mehr zu den Debatten beigetragen, als bislang aufgrund seiner einschlägig bekannten Arbeiten zum Rechtssystem des NS-Regimes zu vermuten war. Er hat sehr eng mit Neumann zusammengearbeitet. Im Kern ging es bei der Kontroverse am Institut ja um die unterschiedliche Beantwortung von zwei sowohl in politiktheoretischer wie auch in politikpraktischer Hinsicht zentralen Fragen: erstens, inwieweit der Nationalsozialismus als eine im Vergleich zum traditionellen Kapitalismus neue gesellschaftliche Ordnung angesehen werden muss, und zweitens, als wie stabil das politische System des Nationalsozialismus einzuschätzen ist.

Kirchheimer schlug sich nicht einfach auf die Seite von Neumann, sondern war eine Art Motor in der Absetzbewegung von Pollocks Theorie des Staatskapitalismus. Denn bereits 1935 hatte er in einer noch in Paris geschriebenen Analyse des NS-Regimes ein analytisches Konzept formuliert, das dann später von Neumann im ‚Behemoth‘ zum berühmten Polykratie-Theorem ausgebaut werden sollte. Neumann war dieser Beitrag Kirchheimers sehr bewusst. Zeitlebens hielt Kirchheimer Neumanns großangelegte Analyse in Ehren. Nach der Rückkehr nach Frankfurt verwarfen Horkheimer, Pollock und Adorno die Idee einer Übersetzung des ‚Behemoth‘ ins Deutsche. Kirchheimer glaubte im Sommer 1965 endlich die nötigen finanziellen Mittel aufzutreiben zu können, um das Buch zusammen mit Helge Pross auf Deutsch herauszubringen. Sein plötzlicher Tod vereitelte dieses Vorhaben.

Demgegenüber hielt er deutlich weniger von dem Buch seines anderen ehemaligen Berliner Anwaltskollegen. Er besprach Ernst Fraenkels Buch für das *Political Science Quarterly*. Wenn Fraenkel aufgrund der ehemaligen Kollegenschaft auf eine wohlwollend-freundschaftliche Besprechung gehofft haben sollte, sah er sich bitter getäuscht. Sein Buch erhielt mehr als 20 lobende Besprechungen in den USA – die einzig ungünstige stammt von Kirchheimer. Ihm leuchtete schon der Beschreibungswert der analytischen Unterscheidung zwischen einem Normen- und einem Maßnahmenstaat nicht ein. Auch hielt er Fraenkels Argument, der Kapitalismus sei auf einen kalkulierbaren Normenkatalog angewiesen, für irrig. Des Weiteren rügte er, Fraenkel hätte bei einem gründlicheren Studium der Rechtsprechung des Reichswirtschaftsgerichts in Deutschland erkennen müssen, dass es keinen Einfluss der Judikative auf wirtschaftliche Vorgänge mehr gab. Anstatt den Nationalsozialismus über die funktionale Aufspaltung zwischen Normen- und Maßnahmenstaat zu verstehen, hielt er es für angebrachter, dessen „technical rationality“ im Staats- und Justizapparat hervorzuheben, die es ermögliche, die Entscheidungen der herrschenden sozialen Gruppen schnell und ohne Widerstände durchzusetzen. Kurzum: Ein klassischer Verriss. Die Rezension trug nicht dazu bei, dass sich das Verhältnis zwischen den beiden in den folgenden 25 Jahren noch einmal verbessern sollte.

5. Kirchheimers Beiträge im Office of Strategic Services (OSS) und im State Department über die deutsche Nachkriegsordnung, auch zur Vorbereitung der Nürnberger Prozesse

Im letzten Band der Kirchheimer-Edition werden die Beiträge publiziert, die Kirchheimer im OSS und im State Department verfasst hat. Darunter werden vermutlich viele Texte sein, die noch nie veröffentlicht wurden. Wird es da Überraschungen geben? Kannst Du einen Vorblick geben, was die Leser erwartet? Wird das auch für Kirchheimer-Experten neue Einsichten geben?

Kirchheimer war von 1944 bis 1955 beim OSS bzw. dem State Department. Der sechste Band mit den Arbeiten aus dieser Phase wird von Henning Hochstein und Frank Schale herausgegeben werden; ich werde damit nur noch am Rande zu tun haben.

Momentan stecken die zwei in der Auswertung der in Washington recherchierten Archivbestände. Denn es hat sich als Schwierigkeit herausgestellt, dass es bei einer Reihe von Texten aus diesen Beständen kaum oder gar nicht möglich ist, den oder die Verfasser einwandfrei zu identifizieren. Nun gibt es allerdings verschiedene indirekte Methoden der Identifizierung und daran arbeiten Hochstein und Schale bislang noch unter Hochdruck, bevor sie ihre endgültige Textauswahl treffen können.

Zum jetzigen Zeitpunkt lässt sich aber bereits feststellen, dass Kirchheimer eine größere Anzahl an Memoranden mitzuverantworten hatte als bislang angenommen. Auf der anderen Seite hat sich aber auch herausgestellt, dass einige der in den Editionen von Alfons Söllner¹ (1986) und Raffaele Laudani² (2016) Kirchheimer zugeordneten Texte gar nicht von ihm stammen.

Inhaltlich legen die bislang eindeutig zugeordneten Texte eine größere Rolle von Kirchheimer als bislang bekannt bei der Vorbereitung der Nürnberger Prozesse nahe – was auch erklären mag, warum er auf diesen Prozess in seinem Buch über Politische Justiz so detailliert und informiert eingehen kann. Des Weiteren finden sich in diesen Dokumenten verschiedene ‚Vorgriffe‘ auf spätere Arbeiten – ich hatte bereits das Theorem der ‚catch-all party‘ erwähnt. Ein anderes Beispiel dafür sind seine Frankreich-Analysen.

Zu Beginn seiner Tätigkeit beim OSS, als es darum ging, Nazi-Deutschland zu besiegen, die Kriegsverbrecher zur Rechenschaft zu ziehen und wichtige Pfähle für die Neuordnung Deutschlands einzuschlagen, war Kirchheimer engagiert und optimistisch. Auf diese Hoffnungen folgte in den ersten Nachkriegsjahren eine Phase bitterer politischer Enttäuschung – die erst in seinen letzten Lebensjahren von einer wachsenden Anerkennung der bundesdeutschen Politik, und hier insbesondere der oppositionellen Neigungen unter der jüngeren Generation, abgelöst wurde.

Erst im Zuge der biografischen Recherchen zu Kirchheimer ist mir klar geworden, wie sehr ihn in den 1950er Jahren seine Tätigkeit im Außenministerium regelrecht verhasst war. Er blieb dort nur mangels beruflicher Alternativen. Die meisten seiner Freunde wie Neumann, Marcuse oder Herz hatten die Behörde längst verlassen, der praktische Einfluss der mühsam erarbeiteten Memoranden schwand unter der republikanischen Präsidentschaft Eisenhowers immer mehr, die Bürokratie im Apparat wurde immer ausufernder, und Kirchheimer sah sich zudem einer Atmosphäre dauerhaften Misstrauens ausgesetzt, da allen seinen Vorgesetzten und Kollegen bekannt geworden war, dass er unter Beobachtung des F.B.I. wegen des Verdachts der Illoyalität stand.

6. Kirchheimers Beiträge nach dem Ende des Krieges zu den Fragen der Verfassung, Demokratie, Rechtsstaat, Parteiensystem, der Rolle der Opposition, zur politischen Justiz.

Worin liegen die spezifischen und originellen Beiträge und Analysen von Kirchheimer zu den Fragen der Nachkriegsdemokratien? Das sind ja die Texte, die dann vor allem im vierten und fünften Band der Gesammelten Schriften erscheinen werden.

Über die inhaltliche Originalität einiger der von Dir aufgelisteten Themen habe ich ja bereits Einiges gesagt. Ich verstehe diese Frage von Dir deshalb hier in zweierlei Hinsicht. Einmal im Hinblick auf ihre Bedeutung im damaligen zeitgeschichtlichen Kontext und zum anderen aus heutiger zeit- und wissenschaftshistorischer Perspektive. Bei der Lektüre

1 Söllner, Alfons, 1986: Zur Archäologie der Demokratie in Deutschland. Analysen von politischen Emigranten im amerikanischen Außenministerium 1946–1949, Frankfurt (Main).

2 Neumann, Franz / Marcuse, Herbert / Kirchheimer, Otto, 2016: Im Kampf gegen Nazideutschland. Die Berichte der Frankfurter Schule für den amerikanischen Geheimdienst 1943–1949, hrsg. von Raffaele Laudani, Frankfurt (Main).

vieler Arbeiten von Kirchheimer aus den Jahren 1950-65 ging es mir so, als würde ich mich auf eine Zeitreise in diese Nachkriegsjahre begeben. Wir Nachgeborenen wissen, wie es weiter ging – Kirchheimer gehörte zu denen, die es nicht nur gern wissen wollten, sondern die es auch mit den geringen Mitteln, die der akademische Betrieb dafür zur Verfügung stellen kann, beeinflussen wollten.

Besonders frappierend finde ich bei der Lektüre der Texte aus dem Spätwerk Kirchheimers seine notorische Angewohnheit, sich mit allen möglichen Autoren anzulegen und seine eigene Position erst über die Auseinandersetzung mit ihnen zu gewinnen. Liest man beispielsweise seine Texte über die politische Entwicklung der Bundesrepublik in der Ära Adenauer, so stößt man auf das gesamte Kaleidoskop der damaligen westdeutschen Politikwissenschaft – von Dolf Sternberger über Theodor Eschenburg, von Eugen Kogon über Otto Stammer, von Wolfgang Abendroth über Wilhelm Hennis, von A.R.L. Gurland bis zu Rudolf Wildenmann. An allen hat er etwas auszusetzen und von allen nimmt er etwas Produktives für seine eigene Thesenbildung mit. Ein gutes Beispiel dafür sind seine Studien zur Parteientheorie und zu den Wandlungen der politischen Opposition in westlichen Demokratien. Dieser konstruktive und synergetische Gestus ist etwas, womit er aus der damaligen westdeutschen Politikwissenschaft mit ihrem oft betulichen Ton oder ihren ideologischen Abschottungen hervorsticht.

Kirchheimers Arbeiten seiner letzten Jahre stechen aber zudem durch den Mut zur apodiktischen Thesenbildung aus dem sonstigen Schrifttum seiner Zeit hervor. Nicht immer hat er damit recht behalten; mit seiner Prognose über die Etablierung einer Großen Koalition in der Bundesrepublik lag er richtig, ebenso mit seinen Überlegungen zur künftigen Entspannungspolitik in Richtung DDR – weniger zutreffend waren seine Befürchtungen über den Niedergang der politischen Opposition oder der Dominanz von Allerweltparteien.

Schließlich sind es auch der Ton, oder besser: die verschiedenen Töne, die Kirchheimer in seinen späten Schriften anschlägt, die seine Texte auszeichnen. Immer wieder gießt er bitteren Spott über die SPD, seiner eigenen Partei, aus. Scharfzüngig attackiert er das Treiben von Adenauer und Franz-Josef Strauß in der sog. SPIEGEL-Affäre. Sarkastisch äußert er sich zu den Haftbedingungen in der sowjetischen Besatzungszone. Mit feiner Ironie begegnet er dem Ansinnen de Gaulles, das präsidiale Frankreich als höhere Form der Demokratie zu feiern. Im Stakkatostil kanzelt er in wenigen Worten Carl Schmitts gesamte Theorie ab. Wutentbrannt wendet er sich in Leserbriefen gegen den Krieg seiner Regierung in Vietnam. Im amüsierten Ton gibt er die Verfassung der DDR der Lächerlichkeit preis. Langeweile kommt jedenfalls bei der Lektüre solcher Schriften selten auf.

7. Kirchheimer und die Gegenwartskrise liberaler Demokratien

Gegenwärtig sind wir konfrontiert mit einer massiven Krise der liberalen Demokratien, mit einer Welle populistischer und nationalistischer Bewegungen, in Europa wie in den USA, zu schweigen von der neoimperialen, anti-westlichen Autokratie in Russland unter Putin. Helfen uns die Analysen von Kirchheimer zum Untergang der Weimarer Republik, zum Nationalsozialismus und zu den Nachkriegsdemokratien dabei, die gegenwärtigen Krisenerscheinungen zu erfassen, zu analysieren und zu überwinden?

Puh – das ist ein Set an ganz großen Fragen! Gibt es momentan überhaupt irgendwelche Politikwissenschaftler oder Politikwissenschaftlerinnen, die uns bei der Beantwortung von Fragen solchen Kalibers helfen können?

Meines Erachtens sind die Arbeiten Kirchheimers aus heutiger Sicht nicht aus dem Grund lesenswert, weil ihre damaligen Zeitdiagnosen und Analysen heute wieder unmittelbar instruktiv wären. Das sind sie ganz sicherlich nicht, hingewiesen sei nur auf die gravierenden Veränderungen in den Parteiensystemen liberaler Demokratien, die Verschärfung der „sozialen Frage“, den neuen Strukturwandel der digitalen Öffentlichkeit oder das Aufkommen neuer Themen wie der Klimapolitik. So gesehen können Kirchheimers Arbeiten eher dazu beitragen, vorschnell vorgenommene historische Analogien zu vermeiden.

Für anschlussfähiger halte ich hingegen die von Kirchheimer in seinen Arbeiten eingenommene Analyseperspektive: Denn sie schärft den Blick für die Bedeutung von konkreten institutionellen Arrangements für die Ergebnisse von politischen Vorgängen. Das gilt speziell für solche institutionellen Strukturen, die das politische Ringen in der modernen liberalen Demokratie zu einem Spiel machen, bei dem die Trümpfe zwischen den gesellschaftlichen Gruppen ungleich verteilt sind. Kirchheimer hat dies mit seinen Hinweisen auf die Funktion von autonomen Zentralbanken, auf die organisatorische Übermacht von Wirtschaftsverbänden, auf den Wandel der Gewerkschaften oder die Schwächung der Rolle von gewählten Parlamenten immer wieder in Einzelstudien aufzuzeigen versucht. Die heute vielfach wahrgenommene Unfairness in den politischen Prozeduren liberaler Demokratien bildet eine zentrale Komponente im Nährboden der gegenwärtigen Demokratieskepsis.

Im Zusammenhang mit Deiner Frage nach der Kritischen Theorie hatte ich den besonderen Stellenwert der Arbeiten von Kirchheimer im Kontext der Frankfurter Schule darin gesehen, sie als einen politiktheoretischen Gegenentwurf zur Deutung der modernen Massendemokratie als ein sämtliche Bürgerinnen und Bürger integrierendes Regime der instrumentellen Vernunft zu lesen. Allgemeiner gesprochen heißt das, gegenüber jeglichen gesellschaftstheoretisch inspirierten Globaldeutungen von politischen Vorgängen skeptisch zu bleiben. Dadurch gibt die Kritische Theorie allerdings ihren traditionellen Anspruch, eine großangelegte Theorie der Gesellschaft vorzulegen, auf. Darin sehe ich allerdings weniger einen Verlust als einen Gewinn für heutiges kritisches Denken. Denn vermutlich gibt es für jede der von Dir aufgelisteten Teilfragen andere, und zum Teil einander widersprechende Antworten, die sich mit keiner noch so eleganten Theorie der Gesellschaft harmonisieren lassen.

Und während Kirchheimer heute vermutlich für eine gehöriges Maß an Gelassenheit im Umgang mit der politischen ‚Opposition aus Prinzip‘ des Höcke-Flügels der AfD plädieren würde, ist dies für mich noch lange kein Grund, mich nicht im Namen der ‚Streitbaren Demokratie‘ für verstärkte staatliche Maßnahmen gegenüber rechtsradikalen Akteuren in der Bundesrepublik des Jahres 2020 einzusetzen. Von Kirchheimer zu lernen heißt häufig, einer Übertragung seiner Überlegungen in die heutige Zeit zu widersprechen.

Die Renaissance der Mauern

Benjamin Schmid*

Brown, Wendy, 2018: Mauern. Die neue Abschottung und der Niedergang der Souveränität, aus dem Amerikanischen von Frank Lachmann, Berlin.

Prüwer, Tobias, 2018: Welt aus Mauern. Eine Kulturgeschichte, Berlin.

Wacquant, Loïc, 2018: Die Verdammten der Stadt. Eine vergleichende Soziologie fortgeschrittener Marginalität, Übersetzung von Alexander Frings, Wiesbaden.

Als bestimmende Achsen des Politischen sind nicht zuletzt Zeit und Raum anzusehen. Jedoch erweist sich Zeit als eine oftmals zu unbestimmte Größe. Vergangenes ist gewesen, Künftigem ist man nicht gewiss und stets ist die Gegenwart flüchtig. Im Raum hingegen wähnt man Gewissheit und eine Konstante. Das Vertrauen in die Konstanz des Raums scheint gegenwärtig allerdings einem Erosionsprozess zu unterliegen. Auch um sich der Dimensionen des politischen Raumes wieder zu vergewissern, entstehen vielerorts Mauern, Zäune und Einhegungen. Mit ihnen werden neue Demarkationslinien errichtet, ebenso wie mit ihnen alte auf ein Neues hervorgehoben werden. Als Ausdruck einer psychopolitischen Reaktion auf schwindendes Vertrauen sei gegenwärtigen Gesellschaften ein Polizeifetischismus zu eigen, so attestiert dies der französische Soziologe Loïc Wacquant (2018: XXIX f.). Ein Fetisch, der sich im segregierenden Werk von Mauern manifestiert.

Bereits 1952 beziehungsweise 1966 wiesen Karolina Zobel in *Polizei: Geschichte und Bedeutungswandel des Wortes und seiner Zusammensetzungen* und Hans Maier in *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre* auf den etymologischen Zusammenhang von Polizei und Mauern hin (vgl. Zobel 1952: I,1 ff.; Maier 1966: 123 f.). Nun notieren Tobias Prüwer und Wendy Brown, dass wir in Reaktion auf eine global gewordene Welt ohne Horizonte und mit liberalisierten Grenzen eine Renaissance der Mauern erlebten (vgl. Prüwer 2018: 10, 117; Brown 2018: 26, 177 f. und 185), die sich in zahlreichen Unternehmungen zum (Neu-) Bau von Grenzmauern niederschläge. Seien dies Bauten an den Grenzen der Festung Europa, zwischen den USA und Mexiko, Israel und den Palästi-

* Benjamin Schmid, Universität der Bundeswehr München.
Kontakt: Benjamin.Schmid@unibw.de

nensergebieten, Indien und Pakistan beziehungsweise Indien und Bangladesch oder Sperranlagen an den Grenzen Saudi-Arabiens. Dabei mutet es kurios an, wie man im Anschluss an Thomas Oles' *Walls. Enclosure and Ethics in the Modern Landscape* feststellen kann, dass, nachdem Michel Foucault Ausformungen von Macht in der Moderne als überwiegend unsichtbar und nur schwer greifbar beschrieben hat, physische Mauern, Einhegungen und Grenzen eine Renaissance im politischen Denken wie in der politischen Praxis erleben (vgl. Oles 2015: 160 f.). Anknüpfend an den *spatial turn* in den Geistes- und Sozialwissenschaften findet diese kuriose Renaissance der Mauern ihren Niederschlag in zahlreichen Publikationen zum Thema. Tim Marshalls Monographie *Abschottung* ist beispielsweise mit *Die neue Macht der Mauern* untertitelt und Marc Engelhardt eröffnet den von ihm herausgegebenen Sammelband *Ausgeschlossen. Eine Weltreise entlang Mauern, Zäunen und Abgründen* unter der einleitenden Überschrift „Willkommen in der Ära der Mauern“. Neu ist die Ära der Mauern indes nicht. Noch über Adam und Eva geht die politische Bedeutung von Mauern hinaus. Hierauf weist Tobias Prüwer in *Welt aus Mauern. Eine Kulturgeschichte* hin.

Der Autor legt eine rasch lesbare und zugleich dichte Darstellung kulturhistorischer Ausformungen des Phänomens Mauer vor. Als zu den ältesten Hinterlassenschaften der Menschheit gehörend (vgl. Prüwer 2018: 11) und als Stütze der Gemeinschaft wird die Mauer ausgewiesen (vgl. ebd.: 9), die dem Bedürfnis des Fluchtwesens Mensch nach Sicherheit Rechnung trage (vgl. ebd.: 15). Mit ihr, so die dem Buch zugrunde gelegten Thesen, habe sich der Mensch zunächst ein Instrument geschaffen, um sich gegen die Natur behaupten zu können (vgl. ebd.: 12). Mit dem schwindenden Bedürfnis, Schutz vor der Natur zu suchen, werden Mauern zu einem Steuerungselement, das die Bewegung von Waren, Verkehr und Menschen lenken soll (vgl. ebd.: 100, 109). Für eine solche Steuerung seien Mauern heutzutage indes obsolet geworden. Die Wiederkehr der Mauern ergebe sich daher aus einem anderen Grund: dem sich aus Unübersichtlichkeit und Identitätskrisen speisenden Verlangen, Komplexität auszusperren. Paradoxerweise hätten Mauern dieses Versprechen in der Geschichte indes noch nie eingelöst. Stets werde die Eigenmächtigkeit menschlicher Mobilität vergessen, der Mauern nicht gewachsen seien (vgl. ebd.: 12).

Die mit der heutigen Grenzarchitektur verbundene Motivation sei daher im Bestreben zu sehen, ein Gefühl von Sicherheit zu erzeugen. In dieser theatralischen Funktion bediene sie sich Zitate mittelalterlicher Architektur (vgl. ebd.: 25). Von Seiten moderner Zitierender übersehen oder als gering zu gewichten gewertet werden dabei allerdings die nicht intendierten Nebenfolgen von Befestigungsbauten. Damalige wie auch heutige Fortifikationen erzeugen nicht selten erst jene Unsicherheiten, vor denen sie schützen sollen (vgl. Fischer-Kattner 2019: 436). Während Tobias Prüwer diese Nebenfolgen nicht eingehender thematisiert, greift Wendy Brown sie in ihrer Untersuchung der Mauern auf, weist auf die Problematik steigender organisierter Kriminalität und Gewalt in mit Mauern versehenen Grenzregionen hin, so dass Grenzmauern nicht für ein Mehr an Sicherheit sorgen, sondern neue Sicherheitsdilemmata erzeugten (vgl. Brown 2018: 11, 159 f., 175). Vor diesem Hintergrund erscheinen Grenzmauern als Ausdruck einer postfaktischen Zeit, in der gefühlte Wahrheit mehr zählt als die Faktenlage. Weil Grenzen nicht sichtbar seien, müssten sie ästhetisch und materiell realisiert werden, um so als Symbol bewehrter Souveränität fungieren zu können (vgl. Prüwer 2018: 31 f.). Diese Symbolik nehmen Mauern gerade in jenen Gesellschaften ein, die sich ihrer Identität nicht mehr sicher wähnen und sie daher durch Ab- und Ausgrenzung zu bewahren versuchen (vgl. ebd.: 130).

In seiner facettenreichen Analyse hebt Prüwer zahlreiche weitere Aspekte hervor. Er behandelt die Mauern zoologischer Gärten, Sprachbarrieren oder Mietpreise als subtile Formen von ehemals durch Mauern vollzogener Ausgrenzung. Die Mauern des zoologischen Gartens werden zum Spiegelbild eigener Zivilisiertheit. Insbesondere einstige Völkerschauen stellten „andere Ethnien als lebendige Distanzierungsobjekte hinter Absperungen aus.“ (ebd.: 63) Ergänzen ließe sich, dass heutige Grenzmauern Distanz zu anderen Ethnien nicht in Form des Einschlusses herstellen, sondern mittels ihres Ausschlusses. Grenzmauern bieten Schutz vor der äußeren Gefahr, Unerwünschtes sehen zu müssen (vgl. Brown 2018: 190 f.). Im Inneren wird der Mangel an Bereitschaft, Unerwünschtes zu erblicken, vor allem anhand von drei Phänomenen deutlich, die Ausdruck (vermeintlich oder tatsächlich) freiwilliger oder aufgenötigter Segregation sind. Eine sich scheinbar von selbst vollziehende Separation finde etwa in jenen Vierteln statt, in denen bereits Mitglieder einer bestimmten Gruppe wohnhaft sind. Für Zuwanderer beispielsweise sinke so die Hürde der Sprachbarriere (vgl. Prüwer 2018: 79 f.). Die Anziehungskraft dieser Viertel resultiere ferner aus den oftmals dort vorzufindenden günstigeren Mieten. Längst nicht mehr allein physische Barrieren segregieren Städte, sondern auch unterschiedliche Miethöhen (vgl. ebd.: 80, 122). Schließlich äußere sich die fortschreitende soziale Fragmentierung auch im Phänomen der *gated communities* (vgl. ebd.: 80). Umzäunte Gemeinschaften, die nichts mit anderen Gruppen der Gesellschaft zu tun haben wollen, sich vom städtischen Leben isolieren und ganze Stadtviertel, so der Autor, zu hermetisch geschlossenen Panikräumen gestalten (vgl. ebd.: 82).

Der Vielzahl der zusammengetragenen Aspekte zum Trotz erweist sich in Anbetracht etwa des Prager Fenstersturzes das dem Buch vorangestellte Eingangszitat Michel Foucaults, wonach im Kampf des Menschen nie etwas Großes aufgrund eines Fensters geschehen sei, sondern stets nur aufgrund des triumphierenden Einsturzes von Mauern (vgl. ebd.: 7), als der historischen Bedeutung von Mauern gegenüber womöglich zu affirmativ. Prüwer verweist, anders als das Foucault-Zitat vermuten lässt, darum auch auf die produktiven Potentiale der Errichtung von Mauern. Es gelingt ihm den Bogen von biblischen und ur- beziehungsweise frühgeschichtlichen Quellen bis zur gegenwärtigen Wiederkehr der Mauern zu spannen. In seinem kulturhistorischen Abriss irrt er jedoch in der Annahme, dass die Gestaltung etwa der Wiener Ringstraße in den Kontext urbaner Entfestigung gehöre (vgl. ebd.: 57). Nicht Entfestigung, sondern Befestigung neuer Art war mit ihr, wie auch mit anderen Prachtstraßen europäischer Metropolen, intendiert. Bei der Planung der Wiener Ringstraße war das Militär beratend und Einfluss nehmend beteiligt, um nach der Revolution von 1848 Möglichkeiten zu schaffen im Falle künftiger Volksaufstände gegen die inneren Feinde vorzugehen. So entsprach die Breite der Ringstraße „der Breite [...] eines geordnet aufmarschierenden Bataillons. Die beidseitig parallel geführten Reitalleen sollten das Vordringen der Kavallerie erleichtern.“ (Zinganel 2010: 36)

Zu kurz kommt darüber hinaus, die konstatierten politiktheoretischen Befunde miteinander in Beziehung zu setzen. Der Hinweis insbesondere auf den Niedergang staatlicher Souveränität einerseits, der mit der Errichtung von Sperranlagen an den Außengrenzen verbunden wird, die staatliche Souveränitätsausweitung andererseits, die sich aus der Perforation des schützenden Mauerwerks der eigenen vier Wände ergibt, eröffnet die Möglichkeit zu weitergehenden Reflexionen über diese gegenstrebigenden Souveränitätsbefunde. Die Mauern des Staates als das Ergebnis eines Ausweitungsprozesses zu deuten, der in den Mauern des eigenen Zuhauses seinen Anfang nimmt (vgl. Prüwer 2018: 15), über-

deckt das Wesensandere der Mauern der eigenen vier Wände auf der einen und der Mauern des Gemeinwesens auf der anderen Seite – zumindest insofern es sich um ein liberales Gemeinwesen handelt. Das liberale Potential von Mauern gerät dadurch aus dem Blick. Wenn der Staat mit dem Haus identisch wird, verliert das Individuum seinen Rückzugsraum und wird mit einem Gemeinwesen konfrontiert, das sich als homogen, als „ein organisches und integriertes Ganzes“ begreift (Walzer 1992: 38). In diesem Kontext verfängt Prüwers Hinweis auf Platons ablehnende Haltung zu privaten Mauern, da die so geschaffenen intimen Sphären Untugenden befördern würden, nicht (vgl. Prüwer 2018: 21). Somit bleibt die Gefahr bestehen, dass solch ein Transparenzwunsch zu einem Diktat des als tugendhaft Verstandenen ausartet. Exemplarisch hierzu notierte Jean-Jacques Rousseau, dass er „stets jenen Römer als den hochachtungswürdigsten Mann betrachtet [habe], der wünschte, sein Haus werde so gebaut, dass man alles, was darin vorgehe, sehen könne.“ (Rousseau 1978: 444) Zu Recht merkte Michael Walzer in diesem Zusammenhang daher an, dass „der Liberalismus [...] eine Welt von Mauern [sei], und jede [Mauer] erzeugt eine neue Freiheit.“ (Walzer 1992: 38) Wolfgang Sofsky sekundiert mit dem Satz: „Die Mauer sichert die persönliche Freiheit.“ (Sofsky 2007: 31) Dieses liberale Wesensmerkmal von Mauern kommt durch den Fokus auf den Staat als zentralen Bezugspunkt der erzählten Kulturgeschichte zu kurz.

Den Staat als Bezugspunkt wählt auch Wendy Brown, auf deren Arbeit Prüwer mehrfach verweist. In der nun vorliegenden deutschen Übersetzung der Neuauflage des ursprünglich bereits 2009 erschienenen Buches stützt sich auch Brown auf den Aspekt des mit Grenzmauern verbundenen Souveränitätsniedergangs. Der Ineffizienz von Mauern zum Trotz sei das Verlangen nach ihnen ungebrochen. Den Bau beständig neuer Mauern deutet Brown als Ausdruck der Inszenierung von Souveränität und Identität, die durch Globalisierungsprozesse entzogen werden (vgl. Brown 2018: 9 ff.). Mauern würden demgemäß nicht zum Schutz vor anderen Staaten oder vor zwischenstaatlichen Konflikten errichtet, sondern seien vermeintliche Schutzschilde vor „Individuen, Gruppen, Bewegungen, Organisationen und Wirtschaftszweige[n].“ (ebd.: 41) Mauern zeigten den Prozess schwindender Souveränität nicht nur an, sondern beschleunigten ihn darüber hinaus auch, weil sie jene Sicherheitsdilemmata erst erzeugten, vor denen sie vorgeblich schützen sollten (vgl. ebd.: 11, 159 f., 175). Der Staat begeben sich in eine Situation, in der er zunehmend an Handlungsfähigkeit verliere. Staat und Souveränität würden voneinander entkoppelt. Als nichtsoveräne Akteure blieben Staaten erhalten, während zahlreiche Merkmale von Souveränität etwa die politische Ökonomie und die religiös legitimierte Gewalt übernommen hätten (vgl. ebd.: 44 f.).

Mauern, so einer der Schlüsselsätze in Browns Buch, seien zu Ikonen des Untergangs des Nationalstaats geworden (vgl. ebd.: 46). Als solchen sei den neuen Mauern eine sakrale Bedeutung eigen. Carl Schmitts Diktum, wonach alle Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe seien, weiterführend, lasse das Schwenden nationalstaatlicher Souveränität ihre Inszenierung zunehmen, die immer unverhohlener in religiösem Ornat daherkomme (vgl. Schmitt 1996: 43; Brown 2018: 103 f.). Dass es sich bei der beschriebenen sakralen Bedeutungsschwere neuer Grenzmauern um eine kulturgeschichtlich verkürzte Lesart der religiösen Wertung von Mauern handelt, hätte hierbei ergänzt werden können. Gerade das biblische Herkommen des Mauerwerks weist eine ambivalente und keineswegs gewisse Bewertung von Architektur im Allgemeinen und Mauern im Speziellen auf. Während das Paradies, der Garten Eden, etymologisch wie auch in seinen bildlichen Darstellungen mit Mauern verbunden ist (vgl. Prüwer 2018: 61 f.), wä-

ren gleichzeitig aber auch die mit Ortlosigkeit verbundenen Ursprünge des Christentums sowie die teils ablehnende Haltung gegenüber Architektur zu erwägen gewesen (vgl. Schmid 2020: 34 ff.).

Im Anschluss an Sigmund Freuds religionskritischen Ausführungen konstatiert Brown, dass die religiös aufgeladene Bedeutung der neuen Mauern nicht einfach dadurch verschwinde, dass ihre reale Wirksamkeit mittels Vernunftgründen widerlegt würde. Motiviert sei der Bau neuer Mauern vielmehr durch die Wunschvorstellung nach intakter souveräner Gewalt und Schutz. Optisch erfüllen Mauern diesen Wunsch (vgl. Brown 2018: 205). Sie stellen eine Reaktion auf die schwindende Schutzfunktion des Staates und die zunehmende Verwundbarkeit seiner Subjekte gegenüber transnationaler Gewalt und globaler ökonomischer Prozesse dar, die eine Verwässerung nationaler Identität zur Folge hätten (vgl. ebd.: 177 f.). Indem sie das nationale Selbstbild störende Bilder aussperrten, sollen sie das nationale Ich schützen und dadurch der psychischen Sehnsucht nach Mauern in einer allzu global gewordenen Welt Rechnung tragen (vgl. ebd.: 185, 200 f.). Beizupflichten ist Brown, dass hierbei übersehen beziehungsweise unterstellt werde, dass Kulturen unwandelbar und zeitlich unveränderlich seien (vgl. ebd.: 182). Vor diesem Hintergrund stellen Mauern somit auch einen Versuch dar, dem Wandel der Zeit durch räumliche Fixierung Konstanz beizugeben. Da dies in Anbetracht der nicht gegebenen Wirksamkeit von Mauern ein Trugschluss sei, vermutet Brown, dass Einmauerung nicht nur am Beginn, sondern auch am Ende des Staates stehe (vgl. ebd.: 75 f.).

Die Perspektive auf das Ende des Staates hätte erweitert werden können. So verheißen die neuen Mauern den Eingemauerten Schutz vor allem vor äußeren und künftigen Bedrohungen. In dieser Form erfüllen sie eine präventive Funktion. Im Zuge dieser Präventionsabsicht baut der Staat seine Souveränität im Inneren beständig aus und dringt in bisher privat gebliebene Räume ein (vgl. Sofsky 2007: 27 f.), so dass auch bei Brown der Befund gegenstrebigere Souveränitätsbescheide Bestand hat. Zugleich fügen sich die Bürger diesem Souveränitätsausbau, indem die schützenden Mauern des Hauses auf die Nation übertragen werden, um so eine nationale Identität zu erzeugen (vgl. Brown 2018: 183). In Anbetracht dessen wäre es diskussionswürdig gewesen, ob der Staat zu einem reinen Nachtwächter herabsinkt, der konstatierte Souveränitätsniedergang von seinen Bürgern selbstverschuldet, vor allem aber eindimensional ist. Gegenüber globalen Herausforderungen schwinden die Möglichkeiten des Staates, während er im Inneren seine Möglichkeiten erweitert.

Vor diesem Hintergrund und das Vorgegangene ergänzend lässt sich schließlich die Arbeit von Loïc Wacquant lesen. Am Beispiel von Ghetto und Banlieue befasst sich auch Wacquant mit Fragen staatlicher Souveränität. Während prägend für das amerikanische Ghetto der fast vollständige Zusammenbruch staatlicher Institutionen sei, litten die Banlieues an einem übermäßigen Eindringen staatlicher Institutionen (vgl. Wacquant 2018: 229). Gleichsam resultiere sowohl die Über- wie auch die Unterrepräsentation staatlicher Institutionen in territorialer Stigmatisierung und einem Gefühl der Isolation und Unzufriedenheit (vgl. ebd.: 234). Während Prüwer und Brown anhand von neuen Grenzmauern den Versuch der Festigung nationaler Identität vor Äußerem betonen, richtet Wacquant den Blick auf innere Erosionsprozesse. Er betont, dass territoriale Stigmatisierung eine Entidentifizierung und einen Rückzug in das Private auslöse (vgl. ebd.: XX).

Trotz ihrer Unterschiede eine, so Wacquant, amerikanisches Ghetto und französisches Banlieue ihre Bestimmbarkeit als eingegrenzte, segregierte Räume des Exils (vgl. ebd.: 180). Gerade das US-amerikanische Ghetto sei „das politische Geschöpf des Staates“

(ebd.: 78), da sich die USA mit der „Einschließung von Schwarzen aus den unteren sozialen Rängen in überfüllte städtische Enklaven“ oder in Gefängnissen zufriedengäben (ebd.: 37). So sei das Ghetto vorrangig „ein Mechanismus *rassistischen Wegsperrrens*.“ (ebd.: 162) Derart verstanden kann dieses Wegsperrren als Parallele zum Aussperren von Unerwünschtem und Fremdem gesehen werden, das von den neuen Grenzmauern bewirkt werden soll (vgl. Brown 2018: 190 f., 195). Mauern an den Außengrenzen eines Gemeinwesens beziehungsweise territoriale Stigmatisierung in seinem Binnenraum erwiesen sich dabei als Resultat insbesondere ökonomischer Globalisierung. So erführen die fortgeschrittenen Staaten in dem Moment, in dem ihre Wirtschaftssysteme Deindustrialisierung und Globalisierung durchlebten, einen Zustrom von Immigranten aus der Dritten Welt, der in der Regel überdies in jene Viertel gelenkt würde, in denen wirtschaftliche Chancen und kollektive Ressourcen beständig abnahmen (vgl. Wacquant 2018: 18), wodurch sich eine kosmopolitische Bourgeoisie und die Verdammten der Städte gegenüberstünden (vgl. ebd.: 248).

Die zu beantwortende Frage für die Länder der Ersten Welt laute für Wacquant daher, ob ihre Politik dazu in der Lage ist, die Schrumpfung und Fragmentierung der Sphäre der Staatsbürgerschaft zu verhindern und wie gewährt werden könne, dass der volle Zugang und die aktive Teilnahme an der Stadt (als städtisches Umfeld wie auch als *polis*) gewährleistet werde (vgl. ebd.: 30). Es ist ein Verdienst von Wacquants Arbeit, dass er versucht eine Antwort auf die von ihm – wie auch von Prüwer und Brown – skizzierten Probleme zu geben. In der Einführung eines bedingungslosen Mindesteinkommens sieht Wacquant die Möglichkeit gegeben, den umschriebenen Problemen zu begegnen und von der akuten Form von Marginalität abzuweichen (vgl. ebd.: 276).

Mancherorts missglückt ist die Wortwahl Wacquants. Wiederholt spricht er vom Ghetto als sozialem Fegefeuer (vgl. u. a. ebd.: 88). Diese Bezeichnung übersieht erstens, dass das Fegefeuer, etwa bei Dante Alighieri, einen Ort der Hoffnung auf Erlösung darstellt. Nicht umsonst befindet sich in der *Commedia* auf dem Gipfel des Läuterungsberges das irdische Paradies. Sie übersieht zweitens, dass das Fegefeuer ein Ort ist, der dafür gedacht ist, den Christen zu läutern. Wacquant wird indes nicht intendiert haben, das Ghetto als Ort des der Läuterung Bedürftigen auszuweisen. Als unglücklich erweist sich ferner die Analogie des Ghettos mit Hobbes' Naturzustand (vgl. ebd.: 136). Nicht zuletzt, weil das Ghetto ein Phänomen des Staates sei, das gemäß Wacquant nur im Staat entstehen konnte, wohingegen Hobbes' Naturzustand ein vorstaatlicher ist. Anzumerken ist schließlich, dass das verwendete Zitationsschema dem Leser erhebliche Hürden in den Weg stellt. Die im Text gebrauchten Kurzbelege werden im Literaturverzeichnis längst nicht vollständig aufgelöst, so dass die Identifizierung mancher Texte schlicht ausgeschlossen ist. Als unnötig kompliziert erweist sich auch das gewählte Zitationsschema in Browns Buch, das es erheblich erschwert, das Buch als Arbeitsmittel zu nutzen. In den Endnoten werden die konsultierten Werke lediglich bei ihrer ersten Nennung ausführlich angegeben. Bei jeder weiteren Nennung jedoch nur mittels eines Kurzbelegs, ohne aber einen Querverweis auf die erste Nennung des zitierten Werks anzugeben. Dies erschwert die Identifikation der Titel massiv, da dem Buch überdies auch kein Literaturverzeichnis beigegeben ist.

Aus kulturhistorischer, politiktheoretischer und soziologischer Sichtweise demonstrieren die drei behandelten Bücher, dass die Gegenwart eben nicht nur durch die Abwesenheit physischer Grenzen, durch Offenheit und Freiheit gekennzeichnet ist; dass darüber hinaus das Aufkommen neuer Formen der Exklusion kein Zeichen der Stärke des

Staates ist, sondern für dessen politische Handlungsunfähigkeit stehe, auf die eine Antwort zu geben noch aussteht.

Literatur

- Fischer-Kattner, Anke, 2019: Kriegstheater oder „Gebiet der Ungewißheit“? Von Un-/Sicherheiten des frühneuzeitlichen Belagerungskriegs. In: Helga Pelizäus / Ludwig Nieder (Hg.), *Das Risiko – Gedanken übers und ins Ungewisse. Interdisziplinäre Aushandlungen des Risikophänomens im Lichte der Reflexiven Moderne*, Wiesbaden, 427–440.
- Maier, Hans, 1966: *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft)*. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Wissenschaft in Deutschland, Neuwied am Rhein / Berlin.
- Oles, Thomas, 2015: *Walls. Enclosure and Ethics in the Modern Landscape*, Chicago / London.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1978: *Julie oder die neue Héloïse. Briefe zweier Liebenden aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen*, München.
- Schmid, Benjamin, 2020: *Politisches Denken und Architektur im Mittelalter*, Paderborn.
- Schmitt, Carl, 1996: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 7. Auflage, Berlin.
- Sofsky, Wolfgang, 2007: *Die Verteidigung des Privaten. Eine Streitschrift*, Bonn.
- Walzer, Michael, 1992: *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, hg. und mit einer Einleitung von Otto Kallscheuer, Berlin.
- Zinganel, Michael, 2010: *Auf Angst gebaut*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 17, 33–38.
- Zobel, Karolina, 1952: *Polizei. Geschichte und Bedeutungswandel des Wortes und seiner Zusammensetzungen*, München.

Nachruf auf Yves Bizeul

*Dennis Bastian Rudolf**

„Die Universität ist ein Spiel. Sie müssen mitspielen!“
 Yves Bizeul (* 23. Februar 1956 in Paris; † 8. August 2019 in Rostock)

Der Tod von Yves Bizeul im August 2019 hat das Rostocker Institut für Politik- und Verwaltungswissenschaften unerwartet getroffen und zutiefst erschüttert. Wir mussten Abschied nehmen von einem verdienstvollen Kollegen, einem kreativen Geist, einem hochgeschätzten Freund und akademischen Mentor, der uns sowie das Institut seit seiner Berufung an den Lehrstuhl für Politische Theorie und Ideengeschichte der Universität Rostock 1995 nachhaltig geprägt und sich immer als fairer Spieler erwiesen hat.

Nach seinem *Baccalauréat* am Lycée Fabert in Metz begann Yves Bizeul 1977 zunächst ein Studium der Politik- und Rechtswissenschaften am Centre Universitaire d'Études Politiques der Université Nancy, welches er 1980 an der Université de Droit, d'Économie et de Sciences Sociales de Paris (Panthéon-Assas) mit der *Licence en Droit* sowie 1981 am Institut d'Études Politiques de Paris (SciencesPo) mit dem *Diplôme* abschloss. Es folgte ein Studium der Evangelischen Theologie an der Université Strasbourg II (Marc Bloch) und der Eberhard Karls Universität Tübingen, für welches ihm mit dem Abschluss 1987 das *Diplôme d'Études approfondies* verliehen wurde.

Seine akademische Laufbahn startete er von 1988-1990 als Forschungsstipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung am Arnold-Bergstraesser-Institut in Freiburg im Breisgau. Unter seinem wissenschaftlichen Gastgeber Theodor Hanf machte er dort nicht nur die Bekanntschaft mit Dieter Oberndörfer, der seine Forschungen im Gebiet der Integration und Migration anregte und dessen Plädoyer für eine offene Republik in seinen Schriften stets eindrücklichen Nachhall finden sollte, sondern lernte dort, mit Jakob Rösel und Nikolaus Werz, auch Kollegen kennen, die später am Institut für Politik- und Verwaltungswissenschaften der Universität Rostock zu langjährigen Wegbegleitern werden sollten. Noch während seiner Zeit in Freiburg erlangte Yves Bizeul das *Doctorat Nouveau Régime* mit einer Arbeit zur protestantischen Identität in Frankreich, in welcher er die Bedeutung von Kollektividentitäten für den gesellschaftlichen Zusammenhalt betonte. Ein Forschungsschwerpunkt, dem zu dieser Zeit noch relativ wenig Beachtung geschenkt wurde, den Yves Bizeul in seinen Schriften aber kontinuierlich weiterentwickelte. So habilitierte er sich 1993 während seiner Tätigkeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Deutschen Institut für Internationale Pädagogik in Frankfurt am Main, mit einer Schrift zu *Gemeinschaften mit Eigenschaf-*

* Dennis Bastian Rudolf, Universität Rostock
 Kontakt: dennis.rudolf@uni-rostock.de

ten?. In Abgrenzung zu den gescheiterten Unterfangen der Großideologien des 19. und 20. Jahrhunderts erarbeitete seine vergleichende Studie, am Beispiel der Identität deutscher und französischer Gemeinschaften und ihrer Sozialisationspraktiken, ein komplexes Modell der Kollektividentität innerhalb spätmoderner Gesellschaften.

Einer Vertretung des Lehrstuhls für Politische Theorie und Ideengeschichte an der neu gegründeten Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Rostock folgte im Wintersemester 1995/96, unter dem Vorsitzenden des Gründungsausschusses Dieter Oberndörfer, der entsprechende Ruf. Hier prägte er als Professor für mehr als zwei Jahrzehnte die politikwissenschaftliche Forschung, Lehre und Nachwuchsförderung. Er hatte entscheidenden Anteil an der Entwicklung des in Deutschland einzigartigen Rostocker Masterstudiengangs „Kollektive Identität und Area Studies“, welcher die Analyse spezifischer Regionen (Asien, Lateinamerika, Osteuropa und Ostseeraum) mit der Untersuchung der Prozesse kollektiver Identitätsbildung verschränkt und der 2007 am Institut an den Start ging. Die anhaltende thematische Auseinandersetzung mit dem Thema in Forschung und Lehre fand ihren Niederschlag 2016 zudem in einer Rostocker Tagung, welche – angesichts rechtspopulistischer und illiberaler Tendenzen in nahezu allen westlichen Demokratien – Yves Bizeuls These einer neuen gesellschaftlichen Konfliktlinie diskutierte, die zwischen offener und geschlossener Kollektividentität öffentliche Debatten bestimmt, dadurch Gesellschaften polarisiert und den Parteienwettbewerb neu strukturiert. Auf dem Spiel stand für ihn nicht weniger als die zukünftige Gestalt der Demokratie in Europa, denn damit verbunden sind grundlegende Alternativen zwischen der offenen und politisch integrierten Gesellschaft einer liberal-pluralistischen Demokratie oder der geschlossenen, ethnisch-kulturellen (Abstammungs-)Gemeinschaft einer illiberal-plebiszitären Demokratie. Eine Einschätzung, die von vielen Seiten Zuspruch erfahren hat und in der gegenwärtigen Debatte über Begriffe wie Kosmopolitismus und Kommunitarismus oder Hyperkultur und Kulturessentialismus mitschwingt. Aber nicht nur angesichts aktueller Diskussionen über einen möglichen Identitätswahn bzw. eine Identitätsfalle ist Yves Bizeuls zentrales Forschungsthema und sein damit verbundenes akademisches Wirken heute nicht mehr aus der (politik-)wissenschaftlichen Debatte wegzudenken, sondern vor allem wegen seines normativen Bekenntnisses zur Notwendigkeit einer offenen Wir-Identität für die Demokratie, welche die Integration von heterogenen Menschen und Interessen überhaupt erst möglich macht, weil sie die politische Gemeinschaft als Assoziation von Freien und Gleichen versteht. Stets im Ohr bleibt mir in diesem Zusammenhang seine wiederholte Mahnung und Analyse, dass letztendlich der Umgang mit dem „Fremden“ nur allzu viel über den Umgang mit sich selbst aussagt und sich gerade Anhänger einer geschlossenen Gesellschaft hier immer wieder selbst entlarven, wenn sie Feindschaft aus Fremdheit ableiten – nicht zuletzt deshalb, weil Yves Bizeul dies stets mit einem Zitat Erich Fromms zur Funktion neurotischer Symptome zu verbinden wusste.

Yves Bizeul formte aber nicht nur das Rostocker Institut für Politik- und Verwaltungswissenschaften inhaltlich und strukturell, sondern setzte darüber hinaus auch interdisziplinär Akzente an der Universität Rostock. Als Antragssteller und Gründungsmitglied des DFG Graduiertenkollegs „Deutungsmacht – Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten“ lieferte er mit seiner Expertise zum Verhältnis von Religion und Politik bzw. zur Transformation der Religiosität sowie zur politischen Symbolik – vor allem zur Theorie politischer Mythen und Rituale – eine zentrale Perspektive auf das Phänomen und bestimmte darüber das begriffliche, konzeptuelle, theoretische und normative Profil des Graduiertenkollegs über die letzten sechs Jahre entscheidend mit. Auch hierbei

handelte es sich um Problemfelder, die Yves Bizeul über sein gesamtes wissenschaftliches Wirken beforschte und die nun, im interdisziplinären Austausch, ihre fächerübergreifende Relevanz weiter entfalten konnten. Eine wesentliche Arbeit stellte in diesem Kontext seine Studie zu *Glaube und Politik* dar, in welcher er die Geistes- und Sozialwissenschaften darauf hinwies, dass diese oft vorschnell dazu neigen, die Kategorie des Glaubens in den Bereich des Religiösen zu verbannen. Da Glaube aber überall dort erwächst, wo Unwissenheit oder zumindest Unsicherheit bezüglich bestimmter Entscheidungs- und Handlungsgrundlagen besteht, lässt er sich gerade nicht auf die Religion, als Umgang mit dem Sakralen und Fragen der Transzendenz, beschränken. Er durchzieht sämtliche, soziale wie politische, Bereiche des menschlichen Zusammenlebens und verlangt politischen Akteuren stets bestimmte Glaubensannahmen bzw. -vorstellungen über ihre Umwelt sowie zukünftige Entwicklungen ab. Mitunter deshalb erkannte es Yves Bizeul auch als unerlässlich an, die Erzählung politischer Mythen, ihr Verhältnis zu Ideologien und Utopien sowie ihre Rolle bei der Gründung und Begründung politischer Ordnungen in die politikwissenschaftliche Analyse miteinzubeziehen. Für ihn war klar, dass der Mythos zum Leben der Menschen gehört und dass auch die pejorative Abwertung als fiktive oder irrationale Erzählung bzw. der Versuch der kritischen Dekonstruktion sie nicht vom Glauben abhält. Umso wichtiger war ihm ein tiefgründiges Verständnis der Funktionen politischer Mythen, mit welchen sich sowohl der demokratische Selbstbestimmungscharakter von Freien und Gleichen begründen, als auch die autoritäre Manipulation der Massen bewerkstelligen lässt.

Impulse hat Yves Bizeul für das Graduiertenkolleg aber nicht nur inhaltlich, durch die Gestaltung des Forschungsprogramms in Form von Seminaren, Kolloquien, Workshops, Konferenzen und Fellowaufenthalten gesetzt, sondern vor allem auch im privaten wie wissenschaftlichen Alltag eines solch systematisch angelegten Studien- und Forschungsprogramms. Die Arbeit an den politischen Mythen in der Spätmoderne, der Kampf um ihre Deutungsmacht sowie die damit verbundenen Strategien bildeten ein breites Fundament für diverse Promotionsprojekte, die er gewissenhaft begleitet, kritisch hinterfragt, vor allem aber wohlwollend, mit viel Freiraum und Vertrauen, gefördert hat. Nicht zuletzt war es daher auch seinem Engagement, seiner Reflexion und seiner unbedingten Verlässlichkeit geschuldet, dass das Graduiertenkolleg, welches eigentlich unter theologischer Federführung steht, einen nicht unbedeutenden *political turn* mitgemacht hat, indem er politikwissenschaftlichen Nachwuchs aus Freiburg, Heidelberg, Regensburg oder Hamburg an die Ostsee gelotst hat. Nicht zuletzt hat es Yves Bizeul selbstverständlich auch mir ermöglicht – einmal quer durch die Republik – von Tübingen nach Rostock zu kommen, um hier zunächst als Kollegiat und später als wissenschaftlicher Mitarbeiter an seinem Lehrstuhl tätig zu sein. Anfangs eine Chance, später ein Vertrauensbeweis, für den ich ihm auf immer unendlich dankbar sein werde. Dass wir uns in Rostock, als teilweise weit Gereiste, alle so gut aufgenommen gefühlt und schnell eingelebt haben, hatten wir aber nicht nur unserem Doktorvater zu verdanken, sondern auch seiner Frau Cornelia, mit der man in Rostock auf ein Stück schwäbische, baden-württembergische oder zumindest süd-deutsche Heimat traf und der nach wie vor unser tief empfundenes Mitgefühl gilt.

Als wir Ende des Jahres 2017 mit der Planung unserer Tagung „Gibt es eine kulturelle Identität?“ begannen, die später vom 12.-14. Juli 2018 im Rahmen des Arbeitskreises „Politik und Kultur“ der Deutschen Vereinigung für Politikwissenschaft in Rostock stattfand, lag unser Fokus zunächst auf der Auseinandersetzung mit dem französischen Philosophen und Sinologen François Jullien sowie dem theoretischen Sinn und Unsinn des Konzepts der kul-

turellen Identität. Wie auf Grundlage der eingereichten Paper jedoch alsbald klar wurde, sollte die Diskussion deutlich darüber hinausgehen und vielmehr alle Forschungsthemen Yves Bizeuls zusammen und miteinander ins Gespräch bringen. Vor dem Hintergrund unterschiedlicher theoretischer Deutungen des Konzepts aus Sicht der Politikwissenschaft, Soziologie und (Rechts-)Philosophie diskutierten wir die kulturelle Identität im Spannungsverhältnis (spät-)moderner Demokratien zwischen Offenheit und Schließung, Kohäsion und Entfremdung, Freiheit und Kultur, Migration und Integration sowie in Form von empirischen Konstruktionen über Diskurse, Erzählungen, Denkmäler oder Rap. Wie die schmerzliche aber notwendige Zeit der Reflexion mittlerweile deutlich gemacht hat, scheint diese Tagung nun rückblickend jedoch für mehr zu stehen als das reine akademische Wirken Yves Bizeuls. Zeit seines Lebens wandelte er selbst zwischen den Welten und Gesellschaften, ihren mythischen Erzählungen und kollektiven Identitäten. Und wenig könnte diesen Umstand wohl besser beschreiben als eine kleine Anekdote, die er bereits 2009 in einer Gastkolumne des Rostocker Stadt- und Kulturmagazins 0381 zu berichten hatte.

Dort lässt ihn ein Besuch bei seinem Stammfriseur, „einem echten Mecklenburger“, darüber reflektieren, dass er selbst ein Entwurzelter sei, „eine Mischung aus Schwabe und (Süd-)Bretone, geboren in Paris, lange in Metz gelebt“, der nun endlich in Rostock heimisch geworden ist. Seine mit Sicherheit schelmische Feststellung, dass er mittlerweile ja selbst ein echter Rostocker sei, wollte sein Gegenüber so jedoch nicht gelten lassen. „Die Frage stellt sich, ab wie vielen Jahren bzw. Generationen man hier als ebenbürtig betrachtet wird?“ Auch wenn aus dieser Formulierung durchaus eine gewisse Betroffenheit herauszuhören ist, wirklich übel genommen hat Yves Bizeul ihm die Zurückweisung wohl kaum. Er erkannte darin eher eine der vielen grundlegenden Gemeinsamkeiten zwischen den Mentalitäten der mecklenburgischen „Großstadt“ und der französischen Provinz am Ende der Welt (dem *Finistère*): „Das Meer scheint eher den Horizont zu verschließen als zu erweitern“. Diese Feststellung war für ihn allerdings kein Grund zur Resignation. Ganz im Gegenteil: Für Yves Bizeul lag die Aufgabe des Hochschullehrers und des *citoyen* ohnehin nie allein in der Vermittlung von Wissen an den akademischen Nachwuchs, sondern in der gesamtgesellschaftlichen Herausforderung, „im Anregen zum kritischen Denken“ und eben jenem „Werben für die offene Gesellschaft und für den damit verbundenen Kosmopolitismus“, für den er sich selbst stets stark gemacht hat.

Es war also kein Zufall, dass wir mit François Jullien und seinem Essay „Es gibt keine kulturelle Identität!“, einen Autor zum Stichwortgeber dieser Tagung gemacht hatten, der die Vorstellung und das Vorhandensein einer statischen und essentialistischen kollektiven bzw. kulturellen Identität prinzipiell zurückweist. Gemeinsam mit Yves Bizeul waren und sind wir daher auf der Suche nach den dynamischen und transformativen Aspekten, die es uns – gerade in Zeiten des Rechtspopulismus, des aufkeimenden Nationalismus sowie neuer kultureller und identitärer Konfliktlinien – erlauben, aufeinander zuzugehen. Damit das Meer den Horizont erweitern kann, sind wir alle dazu aufgerufen, uns nicht zu verschließen und im Bestehenden und Bekannten einzukapseln, sondern für das Neue, das Unbekannte und das Fremde stets offen zu bleiben.

In großer Achtung und Dankbarkeit werden wir Yves Bizeul, der uns als Professor, Lehrer, Förderer, Humorist und Mensch am Rostocker Institut für Politik- und Verwaltungswissenschaften begleitet und unseren akademischen wie privaten Alltag bereichert hat, stets ein ehrenvolles Andenken bewahren.

Gute Reise, bon vent, Yves Bizeul!

Ausgewählte Schriften

- 2020 (Hg.), Gibt es eine kulturelle Identität? Baden-Baden, gemeinsam mit Dennis Bastian Rudolf.
- 2019 (Hg.), Offene oder geschlossene Kollektividentität. Von der Entstehung einer neuen politischen Konfliktlinie, Wiesbaden, gemeinsam mit Ludmila Lutz-Auras und Jan Rohgalf.
- 2018 (Hg.), Mythos und Tabula rasa. Narrationen und Denkformen der totalen Auslöschung und des absoluten Neuanfangs, Bielefeld, gemeinsam mit Stephanie Wodianka.
- 2013 (Hg.), Rekonstruktion des Nationalmythos? Deutschland, Frankreich und die Ukraine im Vergleich, Göttingen.
- 2009, Glaube und Politik, Wiesbaden.
- 2004, Integration von Migranten. Französische und deutsche Konzepte im Vergleich, Wiesbaden.
- 2000 (Hg.), Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen, Berlin.
- 1997 (Hg.), Vom Umgang mit dem Fremden. Hintergrund, Definitionen, Vorschläge, Weinheim, gemeinsam mit Ulrich Bliesener und Marek Prawda.
- 1993, Gemeinschaft mit Eigenschaften? Die Identität der deutschen und französischen Gemeinschaften und ihre Sozialisationspraktiken – ein Vergleich, Baden-Baden.
- 1991, L'Identité protestante, Paris.

Berichtigung

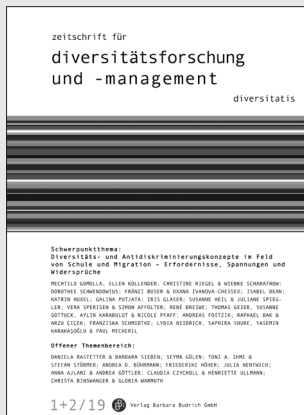
Vervollständigung der bibliographischen Angaben zur Rezension „Ein Auftakt aus zwei Auftakten“ von Anna-Sophie Schönfelder (ZPTh 1/2019):

Hannah Arendt: Kritische Gesamtausgabe, hg. von Barbara Hahn, Hermann Kappelhoff, Patchen Markell, Ingeborg Nordmann und Thomas Wild, Wallstein Verlag, Göttingen, 2018 ff.

Bd. 3: Sechs Essays. Die verborgene Tradition, hg. von Barbara Hahn, unter Mitarbeit von Barbara Breysach und Christian Pischl, 2019.

Bd. 6: The Modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buches, hg. von Barbara Hahn und James McFarland, unter Mitarbeit von Ingo Kieslich und Ingeborg Nordmann, 2018.

Fachzeitschriften im Verlag Barbara Budrich



Verlag Barbara Budrich 
Stauffenbergstr. 7
D-51379 Leverkusen
Tel.: (+49) (0)2171 79491 50
info@budrich.de
www.budrich.de
www.budrich-journals.de
www.shop.budrich.de

Alle Fachzeitschriften des Verlags
Barbara Budrich finden Sie online
auf Budrich Journals unter:
www.budrich-journals.de

Sie können sich online auch zu un-
seren Zeitschriften-Alerts anmelden:
budrich.de/zeitschriften-alerts



Uwe Prell

Die Stadt

Eine Einführung für die
Sozialwissenschaften

utb S

2020 • ca. 150 Seiten • Kart. • ca. 13,00 € (D) • ca. 13,40 € (A)

ISBN 978-3-8252-5466-7 • auch als eBook

In dieser Einführung präsentiert Uwe Prell nicht nur klassische sozialwissenschaftliche Forschungsergebnisse, sondern auch Erkenntnisse aus anderen Disziplinen zur Stadt. Ein theoretischer Teil bietet Überblick über Theorien und Begriffsgeschichte, ein praktischer über unterschiedliche Stadttypen und aktuelle Debatten. Der Band versetzt Leser und Leserinnen in die Lage, ein vermeintlich vertrautes Thema aus neuen Perspektiven zu sehen.

Der Autor:

Dr. phil. habil. Uwe Prell, Politikwissenschaftler, freier Autor, Privatdozent, Berlin

www.shop.budrich.de