

Die Nötigung zur Öffnung

„Demokratische Iteration“, Öffentlichkeit und praktische Notwendigkeit

The Necessitation to Open Up

“Democratic Iteration”, the Public Sphere, and Practical Necessity

VICTOR KEMPF, BERLIN

Zusammenfassung: Seyla Benhabib vermag es mithilfe ihres Konzepts der „demokratischen Iteration“ das Prinzip der Volkssouveränität mit den moralischen Ansprüchen von Migrierenden auf Augenhöhe zu vermitteln. Dies gelingt ihr, weil sie „demokratische Iterationen“ als diskursive Aushandlungsprozesse unter Bedingungen der Öffentlichkeit versteht. Der Begriff der Öffentlichkeit bezeichnet, wohl verstanden, nämlich einen konstitutiv offenen Kommunikationsraum, in dem sich die diskursive Klärung des demokratischen „Wir“ immer schon unter prinzipiellem Einbezug „des Anderen“ vollzieht. Bereits John Dewey, Hannah Arendt und Jürgen Habermas haben diese konstitutive Offenheit der Öffentlichkeit herausgestellt und damit die migrationsgesellschaftliche Struktur des Begriffs der Öffentlichkeit theoretisch entfaltet. Angesichts gegenwärtiger Abschottungsversuche westlicher Demokratien gegenüber Migrationsbewegungen stellt sich allerdings die Frage, ob der Begriff der Öffentlichkeit mehr darstellt, als ein normatives Ideal, das realen Tendenzen einer anti-migrantischen Abschließung politischer Kommunikationsräume bloß ohnmächtig gegenübersteht. Dieser Aufsatz argumentiert, dass dem nicht so ist: Dem Begriff der Öffentlichkeit lässt sich auch als einer Idee im Sinne Hegels habhaft werden. Er lässt sich als eine Logik der Öffnung rekonstruieren, die sich aufgrund einer immanenten Nötigung der Praxis selbst aufdrängt und nur durch eine destruktive Spirale aus Widerstand, Repression, Regression und Nihilismus unterdrückt werden kann. Ich werde auf dem Wege einer sozialphilosophischen Integration kommunikationstheoretischer (Habermas) und radikaldemokratischer (Rancière) Erkenntnisse abschließend zeigen, dass migrantische oder postmigrantische „Gegenöffentlichkeiten“

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



diese immanente Nötigung hervorrufen. Die Nötigung objektiviert sich wiederum daran, dass der fortgesetzte Ausschluss von „Gegenöffentlichkeiten“ zu einer krisenhaften Struktur „systematisch verzerrter Kommunikation“ (Habermas) führt.

Schlagwörter: Öffentlichkeit – Migrationsgesellschaft – Neo- und Postnationalismus – immanente Kritik – systematisch verzerrte Kommunikation

Abstract: Seyla Benhabib’s concept of “democratic iteration” is able to truly reconcile the principle of popular sovereignty with moral claims of migrants. She is successful in philosophically doing this work of reconciliation inasmuch as “democratic iteration” is understood by her as an ongoing process of deliberation and contestation within the public sphere. The concept of the public sphere is crucial here, because, understood properly, the latter denotes a constitutively open realm of communication in which discourses about the democratic “we” of “the people” always already involve the voice of “the other”. The constitutive openness of the public sphere has already been theorized by John Dewey, Hannah Arendt, and Jürgen Habermas, who thereby begin to expose the transnational dimension that is from the beginning implied and aspired by the concept of the public sphere. Against the backdrop of recent attempts to reinforce borders of all kind against migration, the question emerges whether the concept of the public sphere is more than just a normative ideal that is ultimately powerless vis-à-vis those developments. This article argues that this is not the case, because the concept of the public sphere can be reconstructed as an idea in a Hegelian sense. That means that one can reconstruct a necessitation to open up that is immanent to social praxis itself and that can only be suppressed by causing disintegrating effects. By bringing together insights from communication theory (Habermas) and radical democracy (Rancière), I am going to demonstrate that the practical necessity to open up is caused by (post-)migrant counterpublics. This necessitation in turn is objectified by the crisis-prone structure of “systematically distorted communication” (Habermas) that is brought about by attempts of maintaining the exclusion of those counterpublics.

Keywords: Public Sphere – Transnationalization – Neo- and Post-Nationalism – Immanent Critique – Systematically Distorted Communication

Migration ist eine soziale Tatsache. Aus unterschiedlichsten Gründen verlassen Menschen fast überall auf der Welt den Ort ihrer „Heimat“. Angetrieben durch Not, Vertreibung, Hoffnung, sowie politische und ökonomische Erwartungen bringen sie existierende kulturelle Zugehörigkeiten und lokale Grenzziehungen in Bewegung. In den letzten Jahren begann man auch in Deutschland zögerlich anzuerkennen, was immer schon der Realität entsprach: Moderne Gesellschaften sind „Migrationsgesellschaften“ (Foroutan/

Ikiz 2016; Mercheril 2004). Dieser gut erhärtete soziologische Befund koinzidiert jedoch mit einer anderen, politischen Bestimmung desselben Gegenstands: Moderne Gesellschaften sind auch Demokratien. Zumindest verstehen sie sich als Kollektivsubjekte, die souverän ihren Lebenszusammenhang definieren und dadurch autonom gestalten. Migration mag ein Fakt sein. Aber dieser steht *erstmal* in einer gewissen Spannung zum Anspruch der Volkssouveränität.

Innerhalb der Politischen Philosophie gibt es verschiedene Versuche mit dieser Spannung umzugehen. Kosmopolitische Vertreter des Liberalismus erkennen das Prinzip der Volkssouveränität grundlegend an. Sie unterwerfen dieses Prinzip jedoch im Konfliktfall der als unbedingt erachteten Geltung der Menschenrechte und gelangen so zur Forderung nach „offenen Grenzen“ (Carens 2013: 225ff). Kommunitaristische Ansätze verfahren gerade umgekehrt: Volkssouveränität wird als primäres ethisches Gut angesehen, dem die Menschenrechte praktisch nachgeordnet und *im Zweifelsfall* ganz geopfert werden, entsprechend eines unverbindlichen Humanitarismus (Miller 2016: 163). Migration unterliegt in diesem Modell dem Vorrang kollektiver Selbstbestimmung und der mit ihr verbundenen „landsmännischen Parteilichkeit“ (ebd.: 21).

Die deliberative Demokratietheorie Seyla Benhabibs hingegen führt aus den spiegelbildlichen Einseitigkeiten der beiden zuvor genannten Ansätze heraus. Dies gelingt ihr, indem sie den Anspruch der Volkssouveränität ernst nimmt, aber gleichzeitig als *von sich aus* verortet sieht im diskursiven Raum der Öffentlichkeit, der nationale Grenzen transzendiert. Insofern sich demokratische Gemeinschaften nämlich selbst als Öffentlichkeiten begreifen, versagen sie sich zugleich volle Souveränität. Sie binden ihre kollektive Autonomie mindestens implizit an das Urteil eines Auditoriums, das ihre Grenzen übersteigt. Öffentlichkeit ist kein geschlossener, sondern ein konstitutiv offener Raum. Er ist nicht klar definiert, sondern bezieht „die Anderen“ in die Aushandlung des eigenen „Wir“ tendenziell mit ein. Der Begriff der Öffentlichkeit, auf den Benhabib in ihrer diskusethischen Konzeption „demokratischer Iteration“ rekurriert, gestattet es ihr, die Wirklichkeit der Migrationsgesellschaft mit dem Anspruch der Demokratie auf Augenhöhe zu vermitteln (vgl. Benhabib 2008).

Der folgende Beitrag möchte diese philosophische Leistung des Begriffs der Öffentlichkeit rekonstruieren (1.) und davon ausgehend die konstitutive Offenheit der Öffentlichkeit analytisch und theoriegeschichtlich konturieren. Es soll nachvollzogen werden, dass bereits John Dewey, Jürgen

Habermas und, wenn auch weniger offensichtlich, Hannah Arendt Öffentlichkeit konsequent von privatistischen Vorstellungen eines „großen Clubs“ abgrenzen und in ihrer radikalen Offenheit, also transnational und durchaus „migrationsgesellschaftlich“ zu denken beginnen (2.).

Im Anschluss an diese Klärung stellt sich die Frage nach dem metaethischen Status des Begriffs der Öffentlichkeit. Handelt es sich bei ihm um eine normative Idee im Modus des bloßen Apells, die verschiedenen Tendenzen einer neo- oder postnationalen Verhinderung von Öffentlichkeit zum Zweck der Ausgrenzung migrantischer Bewegungen (3.) nur ohnmächtig von außen begegnet? Oder lässt sich der Begriff der Öffentlichkeit als eine Idee im Sinne Hegels rekonstruieren, d. h. als eine Logik der Öffnung, die sich aufgrund einer immanenten Nötigung der Praxis selbst aufdrängt? Ich werde auf dem Wege einer sozialphilosophischen Integration kommunikationstheoretischer (Habermas) und radikaldemokratischer (Rancière) Ansätze argumentieren, dass migrantische oder postmigrantische „Gegenöffentlichkeiten“ diese immanente Nötigung hervorrufen. Die Nötigung objektiviert sich wiederum daran, dass ihr fortgesetzter Ausschluss zu einer krisenhaften Struktur „systematisch verzerrter Kommunikation“ (Habermas) führt (4.).

1 „Demokratische Iteration“ und Öffentlichkeit

Ich möchte im ersten Schritt zeigen, wie es Benhabib durch Bezugnahme auf den Begriff der Öffentlichkeit gelingt, die diametralen Einseitigkeiten kosmopolitisch-liberaler und kommunitaristischer Migrationsethiken zu überwinden. Die beiden genannten Ansätze fragen jeweils nach dem Verhältnis des Prinzips der Volkssouveränität zu den moralischen Ansprüchen von Menschen, die noch nicht anerkannter Teil der Bürgerschaft jenes Landes sind, in das sie migrieren möchten oder bereits migriert sind. In Einseitigkeiten manövrieren sie sich, weil sie jene Frage unter Annahme eines jeweiligen normativen Vorrangs beantworten. David Miller verfolgt eine „teleologische Theorie“ (Rawls 1979: 48) der Gerechtigkeit. Er geht in *Strangers in Our Midst* von einem sozialontologisch begründeten „Vorrang des Guten vor dem Rechten“ aus. Das Rechte bzw. Gerechte ist in diesem aristotelischen Modell das, was der Entfaltung und Bewahrung jenes gemeinschaftsstiftenden ethischen Gutes dient, welches uns zuallererst zu politischen und damit auch moralischen Tieren macht. Dieses Gut ist für Miller das kulturelle Beziehungs- und Anerkennungsgefüge der Nation, das korrespondierende Verpflichtungen unter „Landsleuten“ erzeugt (Miller 2016: 21, 25–30). Über

diese besonderen, historisch gewachsenen Verpflichtungen hinaus, haben die national definierten Bürgerschaften auch Pflichten gegenüber bedürftigen „Fremden“, die aus den Menschenrechten fließen. Miller erkennt zwar diese Pflichten im Sinne eines „moralischen Fundaments“ (ebd.: 33) an. Doch diese Formulierung trägt, denn für Miller haben die Menschenrechte gerade keine unbedingte Geltung. Vielmehr unterliegen sie im Konfliktfall ausdrücklich dem moralphilosophischen Primat einer „gerechtfertigt[en] [...] landsmännischen Parteilichkeit“ (ebd.: 21). Folgen wir Miller, so handelt es sich bei ihnen um rudimentäre Schutzpflichten gegenüber den „basalen Bedürfnissen“ (ebd.: 31) des individuellen Lebens. Diese dürfen wir jedoch hintanstellen, wenn es die Erhaltung unseres kollektiv geformten, politischen Lebens verlangt (vgl. ebd.: 36, 163), dem wir überhaupt unsere Moralität verdanken (vgl. McIntyre 1993: 90–94)¹.

Joseph Carens, Millers Widerpart in der aktuellen migrationsethischen Debatte, vertritt hingegen eine „deontische Theorie“ (Rawls 1979: 48) der Gerechtigkeit. In *Ethics of Immigration* unterstellt er, mit Rawls gesprochen, einen moralphilosophischen „Vorrang des Rechten vor dem Guten“. Ethische Güter, wie beispielsweise das Gut der Volkssouveränität oder der nationalen Selbstbestimmung, haben in dieser kantischen Betrachtungsweise nur soweit ihre Berechtigung, wie sie mit den unveräußerlichen Rechten jeder Einzelnen vereinbar sind (vgl. Carens 2013: 226f). Diese Rechte sind definiert als moralisch unverhandelbare Freiheits- und Gleichheitsrechte des Individuums, die dessen unparteiische Berücksichtigung in allen gerechtigkeitrelevanten Belangen erfordern. Jene Menschenrechte fungieren wie ein normativer Filter, der bestimmt, was politische Gemeinschaften überhaupt legitim wollen können (vgl. ebd.: 6f). Eine einseitige Schließung nationalstaatlicher Grenzen widerspricht nun dem Grundsatz der unparteiischen Berücksichtigung aller Betroffenen, der durch die Menschenrechte gesetzt ist, woraus Carens im Umkehrschluss seinen „case for open borders“ ableitet (vgl. ebd.: 225–228). Laut Carens sind die für seine Migrationsethik alles entscheidenden Menschenrechte zwar anerkannter Kernbestand des Moralbewusstseins moderner Gesellschaften. Der Ausübung kollektiver Selbstbestimmung müssen sie aber trotzdem wie Fesseln von außen auf-

1 Nationalstaaten sind laut Miller verpflichtet, ihren „fairen Anteil“ (ebd.: 36) zum Schutz der Menschenrechte zu leisten. Doch „fair“ sei nur ein solcher Anteil, der die soziale und kulturelle Kohäsion der eigenen politischen Gemeinschaft nicht gefährdet (vgl. ebd.: 163). Im Zweifelsfall sind Menschenrechte bei Miller also immer der „landsmännischen Parteilichkeit“ unterworfen.

erlegt werden. Zumindest denkt Carens sie nur als bloße konstitutionelle Beschränkung und noch nicht als inneres Konstitutionsmoment politischer Autonomie (vgl. ebd.: 7f).

Diesen zusätzlichen demokratietheoretischen Schritt vollzieht Benhabib in *Another Cosmopolitanism* (Benhabib 2008). Im Unterschied zu Carens und Miller setzt sie weniger bei konkreten Fragen der Einwanderung oder der Integration an, sondern untersucht noch allgemeiner das dahinterliegende Verhältnis von demokratischer Bürgerschaft und Migration. Benhabib verhandelt also auf abstrakterer Ebene denselben Grundkonflikt zwischen Demokratie und Menschenrechten, der hier bereits in der Konfrontation zwischen kommunitaristischen und kosmopolitisch-liberalen Ansätzen der Migrationsethik ausgetragen wurde. Auch sie schließt mit Verweis auf „kosmopolitische Gerechtigkeitsnormen“ (Benhabib 2008: 16) an Carens' Verteidigung der Menschenrechte von Migrierenden an. Sie verbindet dieses Anliegen jedoch direkt mit einer gleichwertigen Würdigung des Anspruchs der Volkssouveränität, um den es Miller aufgrund seiner „teleologischen Theorie“ (Rawls) der Gerechtigkeit vorrangig bestellt ist.

Benhabib lässt jede Vorstellung eines Vorrangs entweder der Demokratie oder der Menschenrechte konsequent hinter sich und ist so in der Lage ihren internen Zusammenhang zu rekonstruieren. Einerseits übt sie grundlegende Kritik an der modernen Naturrechtstradition, die auch in der kosmopolitischen Spielart des Liberalismus weiterlebt. In Anschluss an Hannah Arendt erinnert sie daran, dass Rechte solange ohne wirkliche Geltungskraft bleiben, wie sie nicht aus den Anerkennungsverhältnissen der politischen Gemeinschaft selbst erwachsen (vgl. ebd.: 21; Arendt 1991: 614–620). Vor diesem Hintergrund wendet sie sich auch gegen eine Unterordnung von Politik und Ethik unter Diskurse der Moral und des Rechts, denn jede juristische Durchsetzung eines normativen Universalismus ohne demokratische Rückendeckung muss sich letztlich als gleichzeitig autoritär und ohnmächtig erweisen (vgl. Benhabib 2008: 19f). Andererseits weist Benhabib die kommunitaristische Vorstellung einer Nachrangigkeit der Menschenrechte zurück (vgl. ebd.: 19). Aufbauend auf die vertragstheoretische Tradition und ihre diskursethische Reformulierung verweist sie darauf, dass der „volonté general“ (Rousseau) einer politischen Gemeinschaft nur dann als zwangloser Ausdruck kollektiver Autonomie gelten kann, wenn alle Rechtsunterworfenen ihm aus freien Stücken zustimmen können (vgl. ebd.: 31). Kollektive und individuelle Autonomie stehen in einem Verhältnis der „Gleichursprünglichkeit“ (Habermas 1996: 300) zueinander. Den kommunitaristischen Ansät-

zen entgeht, dass die republikanische „Freiheit der Alten“ (Constant 2020 [1816]), soll sie wirklich Freiheit sein, von Beginn an durch die liberale „Freiheit der Modernen“ (ebd.) erst ermöglicht wird. In der diskursiven Praxis demokratischer Willens- und Meinungsbildung sind beide Freiheiten bereits von sich aus per wechselseitiger Implikation miteinander verschränkt (vgl. Habermas 1996: 301–303).

Diese Grundeinsicht der Politischen Philosophie Habermas' bezieht Benhabib nun mit aller Konsequenz auf Fragen der Migration. Wenn Demokratie und Menschenrechte einen internen Zusammenhang bilden, dann kollidiert die Wirklichkeit der Migrationsgesellschaft nicht einfach und direkt mit dem Prinzip der Volkssouveränität, denn die Migrierenden führen einen Moral- und Rechtsanspruch mit sich, der diesem Prinzip selbst inneohnt (vgl. Benhabib 2008: 35). Doch dabei handelt es sich nicht um einen harmonischen Zusammenhang ohne Spannungen. Vielmehr ist der interne Verweis der Demokratie auf die Menschenrechte paradoxal und damit mehrdeutig und widersprüchlich (vgl. ebd.: 32f, 35). Benhabib trägt diesem Umstand Rechnung. Sie spricht von der „Paradoxie demokratischer Legitimität“ (ebd.: 32), die sie folgendermaßen umreißt:

„We, the people‘ refers to a particular human community, circumscribed in space and time, sharing a particular culture, history, and legacy; yet this people establishes itself as a democratic body by acting in the name of the ‚universal‘. The Tension between universal human rights claims and particularistic cultural and national identities is constitutive of democratic legitimacy. Modern democracies act in the name of universal principles, which are then circumscribed within a particular civic community“ (ebd.)

Demokratische Legitimität ist paradoxal, weil gerade ihr Rekurs auf die Menschenrechte konfligierende Implikationen zeitigt. Das wusste schon John Locke: Demokratie ist, zumindest in ihrer vertragstheoretischen Selbstbeschreibung, der zwanglose Zusammenschluss freier Menschen; in ihr artikuliert sich der Anspruch, nur solchen Gesetzen unterworfen zu sein, deren eigene Ko-Autorin man gleichzeitig ist (vgl. Locke 1977: 260–262). Indem die Menschenrechte² die normative Grundlage politischer Selbstbestim-

2 Mir ist bewusst, dass Locke selbst von natürlichen Rechten bzw. dem „Gesetz der Natur“ gesprochen hat und dass es mittlerweile umstritten ist, ob das, was wir heute als Menschenrechte verhandeln, mit der Konzeption des Na-

mung darstellen, liefern sie aber zugleich die Lizenz, ein kollektives Selbst gegen den Rest der Menschheit „durch positive Vereinbarung[]“ (ebd.: 280) abzugrenzen und so als einen autonomen Großakteur zu bestimmen und ins Werk zu setzen (vgl. ebd.; Benhabib 2008: 33). Demokratie verlangt beides: Die Mitbestimmung aller Rechtsunterworfenen und die Abgrenzung einer souveränen Bürgerschaft im Namen kollektiver Autonomie. Bleibt ersteres aus, ermangelt es dem betreffenden Gemeinwesen an der Teilhabe aller Betroffenen und damit an der erforderlichen demokratischen Legitimität. Bleibt letzteres aus, kommt kein konkretes kollektives Selbst zustande, das willens- und handlungsfähig wäre; wir hätten es mit einem Mangel an demokratischer Effektivität³ zu tun, auf die die normativ gebotene Teilhabe aller Betroffenen ja praktisch abzielt⁴.

Benhabib betont nun, dass sich diese „Paradoxie demokratischer Legitimität“ nicht auflösen, wohl aber immer wieder von Neuem austragen und so einem Entwicklungsprozess unterwerfen lässt, den sie als „demokratische Iteration“ (ebd.: 45) bezeichnet. In Anschluss an Jacques Derrida beschreibt dieses Konzept die Wiederholung des demokratischen Gründungsakt, die im selben Zuge dessen Bedeutung und Konsequenzen verschiebt und verändert

turrechts adäquat zu verstehen ist, oder eher im Sinne eines internationalen politischen Rechtskonsenses aufgefasst werden muss (vgl. Beitz 2009). Ich möchte hinsichtlich dieser vielsichtigen Diskussion an dieser Stelle keine Aussage treffen. Entscheidend ist hier nur eines: Ob man die Menschenrechte mit Naturrechten gleichsetzt, aus ihnen ableitet oder ganz anders begründet – immer geht es um unveräußerliche Freiheits- und Gleichheitsrechte menschlicher Individuen, die entweder als Grundlage oder als gleichursprüngliche Entsprechung demokratischer Willensbildung interpretiert werden.

- 3 Die Unterscheidung zwischen demokratischer Legitimität und demokratischer Effektivität übernehme ich von Fraser (2007).
- 4 Diese paradoxe Doppelbestimmung der Demokratie findet sich nicht nur bei Benhabib, sondern etwa auch bei Arash Abizadeh. Abizadeh argumentiert zwar, dass sich der Demos nie abschließend abgrenzen bzw. definieren kann, da demokratische Willensbildung immer wieder auch die Einbeziehung derer verlangt, die bisher noch nicht Teil der Bürgerschaft sind. Der Demos bleibt *letztlich* „unbounded“, d.h. er erweitert bzw. korrigiert immer wieder seinen Grenzen (vgl. Abizadeh 2008: 45–48). Abizadeh negiert jedoch nicht, dass es vorübergehend und bis auf Weiteres immer auch diese Grenzen braucht, um kollektive Autonomie auszuüben. Entscheidend ist für ihn (wie für Benhabib), dass diese Grenzen nicht statisch, sondern dynamisch zu verstehen sind (vgl. ebd.: 49).

(vgl. ebd.: 48). Dieser innovative Aspekt der iterativen Bewegung rührt daher, dass in ihr die Bürgerschaft sich erneut mit dem für sie konstitutiven kosmopolitischen Normhorizont der Menschenrechte in Beziehung setzt (vgl. ebd.: 32f, 35f, 56, 60). Im Lichte etwa migrationsgesellschaftlicher Erfahrungen kann die Bürgerschaft dabei ihr Selbst auch revidieren, d. h. die Kriterien sozialer und politischer Partizipation modifizieren, gegebenenfalls auch öffnen und dadurch Mensch und Bürger mehr und mehr zur Deckung bringen.

Doch wie stark muss man das Konzept der „demokratischen Iteration“ lesen? Auf den ersten Blick scheint es nur um eine interne Revision bzw. Selbstreflexion des demokratischen „Wir“ zu gehen, die nicht dazu angetan ist, Demokratie und Menschenrechte wirklich auf Augenhöhe zu vermitteln. Benhabib betont an mehreren Stellen, dass es in letzter Konsequenz die national verfassten und mit Souveränität ausgestatteten Bürgerschaften selbst sind, die politisch entscheiden, inwiefern sie Menschenrechten Genüge tun (vgl. ebd.: 31, 64, 66). Bedeutet „demokratische Iteration“ also lediglich, dass der Demos autark für sich ausmacht, wie er seinen eigenen universalistischen Legitimationsanforderungen adäquater gerecht wird? Eine solche kommunitaristische Entschärfung der „demokratischen Iteration“ manifestiert sich, wenn Benhabib behauptet, dass nur non-askriptive Merkmale wie Leistung oder berufliche Qualifikation darüber entscheiden dürfen, ob Migrierenden Einreise oder Einbürgerung gewährt wird (vgl. Benhabib 2007: 452–454). Benhabib unterstreicht zwar, dass hier nur universalisierbare Gründe einschlägig werden würden (vgl. ebd.: 446f). Vor dem Hintergrund globaler ökonomischer Ungerechtigkeiten muss die allgemeine Zustimmungsfähigkeit dieser Gründe jedoch bezweifelt werden. Was hier als „universalisierbar“ gilt, ergibt sich offenbar noch aus der höchst partikularen Perspektive einer wohldefinierten Gemeinschaft, die unverändert und ohne äußere Einmischung ihr moralisch aufgeklärtes Eigeninteresse verfolgt. Die Öffnung der Demokratie gegenüber der Wirklichkeit der Migrationsgesellschaft bliebe damit vollständig dem Urteil einer souveränen Bürgerschaft überantwortet.

Aber Benhabibs Konzept der „demokratischen Iteration“ kann und muss auch radikaler begriffen werden. Hier kommt nun der Begriff der Öffentlichkeit ins Spiel. Diesen tippt Benhabib nur in adjektivierter Form an. Er ist aber wesentlich für ihre diskusethische Vorstellung demokratischer Legitimität, die in der „demokratischen Iteration“ ja aktualisiert werden soll. Sie schreibt: „Democratic iterations are complex processes of *public* argu-

ment, deliberation, and learning through which universalist right claims are contested and contextualized, invoked and revoked [...].“ (Benhabib 2004: 19)

Entscheidend ist hierbei, dass die „demokratische Iteration“ „öffentlich“, d. h. unter Voraussetzung von Öffentlichkeit geschieht. An Ort und Stelle expliziert Benhabib nicht weiter, durch was sich Öffentlichkeit im Wesentlichen auszeichnet. Der diskursethische Kontext macht aber klar, um was es hier geht: Die Öffentlichkeit ist kein „großer Club“, nicht nur die übergreifende Gemeinschaft der Bürger. Der öffentliche bzw. offene Charakter der „demokratischen Iteration“ soll vielmehr gewährleisten, dass diese nicht die Befangenheit eines geschlossenen Kollektivs reproduziert, sondern sich öffnet und ihre Rationalität in diskursiven Auseinandersetzungen mit migran-tischen Perspektiven unter Beweis stellt (vgl. Benhabib 2008:18f). Diesen offenen Charakter hebt Benhabib hervor, wenn sie die „öffentliche Debatte“ über undokumentierte Migrierende in den USA 2007 bespricht und dabei affirmativ den Umstand betont, dass in dieser Debatte auch die undokumentierten Migrierenden selbst zu Wort gekommen sind und so, wie indirekt oder begrenzt auch immer, Einfluss auf die politische Meinungs- und Willensbildung nehmen konnten (vgl. Benhabib 2007: 450). Letztlich obliegt es zweifellos der definierten Bürgerschaft vermittelt über Wahlen legislativ zu entscheiden, welche Rechte den Migrierenden zugesprochen werden. Aber als Öffentlichkeit können die versammelten Bürger ihr *Urteil* darüber nicht abschließend und alleine unter ihresgleichen ausmachen, denn sie sind in ihrem kollektiven Ringen nach demokratischer Legitimität immer schon Einsprüchen „von außen“ ausgesetzt (vgl. Ahlhaus 2020: 163–196, welche den Effekt des „bloß diskursiven“ Einflusses m.E. allerdings unterschätzt).

Das „Wir“ der politischen Gemeinschaft bleibt in der „demokratischen Iteration“ also nicht unter sich. Vielmehr ist die politische Deliberation bereits gegenüber jenen offen und responsiv, die noch nicht Teil dieses „Wir“ sind (vgl. Benhabib 2007: 455). Das Konzept der „demokratischen Iteration“ meint richtig verstanden einen öffentlichen Reflexionsprozess, in dem nicht nur die Details der Staatsbürgerschaft oder der Einwanderung auf Basis einer ungebrochenen nationalstaatlichen Souveränität zur Diskussion stehen, sondern sich der gesamte nationale Rechts- und Diskursraum selbst noch einmal einem Publikum zur Diskussion stellt, das über die Nation hinausweist. Dieses Publikum ist nicht vorab schon abschließend bestimmt. Es kann ausländische Menschen mit Aufenthaltsgenehmigung, aber auch, wie Benhabib betont, undokumentierte Migrierende umfassen, oder solche, die

sich gerade in Richtung Grenze auf dem Weg gemacht haben. Entscheidend ist das Prinzip der Öffentlichkeit, das normativ unterbindet, das Konzept der „demokratischen Iteration“ auf diese oder jene Fragen und Gruppen nach nationalstaatlichem Gusto bereits im Voraus zuzuschneiden.

Insofern der Diskursraum der „demokratische Iteration“ als Öffentlichkeit zu verstehen ist, lässt er sich nicht abschließend definieren: Er ist zwar lokalisiert in Zeit und Raum. Sein Universalismus ist nicht abstrakt, sondern kulturell konkret verortet, wie etwa die „deutsche“, „US-amerikanische“ oder „europäische Öffentlichkeit“. Aber als Öffentlichkeit versagt er sich zugleich volle Souveränität. Er öffnet sich gegenüber „den Anderen“. Er bezieht „die Anderen“ in die argumentative Aushandlung seiner eigenen Grenze mit ein und transzendiert damit diese Grenze immer schon. Unter Voraussetzung der Öffentlichkeit – oder unter Bedingungen „poröser Grenzen“ (Benhabib 2007: 448) – setzt sich die diskursive Praxis „demokratischer Iteration“ auf Augenhöhe mit der Wirklichkeit der Migrationsgesellschaft und den normativen Ansprüchen von Migrierenden ins Benehmen.

2 Die Offenheit der Öffentlichkeit

Diese Vermittlungsleistung kann der Begriff der Öffentlichkeit jedoch nur soweit vollbringen, wie er durch eine letztlich unabschließbare Offenheit bestimmt wird. Durch die Offenheit ist gewährleistet, dass sich der Demos in seiner Beratschlagung nicht abkapselt, sondern die Möglichkeit eines Mit-Redens „der Anderen“ besteht. Das Adjektiv „unabschließbar“ unterstreicht diesen Umstand und macht deutlich, dass es keine übergeordnete Instanz wie etwa die Nation geben darf, die den Umfang der Offenheit präjudiziert und diese somit letztlich wieder zurücknimmt. Vielmehr ist die Offenheit der Öffentlichkeit in einem grundlegenden und tatsächlich uneingeschränkten Sinn zu verstehen.

Im zweiten Schritt meiner Überlegung möchte ich nun darlegen, dass es sich hierbei um keine kontingente theoretische Option handelt. Vielmehr müssen wir den Begriff der Öffentlichkeit so verstehen, wann immer wir ihn verwenden. Wenn wir die Beobachtung aufstellen, in „geschlossenen Gesellschaften“ existiere keine wirkliche Öffentlichkeit, dann verbirgt sich dahinter mehr als eine weltanschauliche Zuschneidung des Begriffs. Wir drücken damit vielmehr den begrifflich zwingenden Umstand aus, dass wir uns noch nicht unbedingt in einer Öffentlichkeit bewegen, wenn wir den Haushalt bzw. den engeren Kreis persönlicher Belange verlassen haben und

als Bürgerin innerhalb der gesellschaftlichen und politischen Sphäre in Erscheinung treten. Wenn wir den Begriff der Öffentlichkeit konsequent gebrauchen wollen, dann bezeichnet er mehr als einen „großen Club“. Doch oft ist auch in philosophischen Debatten eine inkonsequente Begriffsverwendung anzutreffen. Dies zeigt sich etwa in der vieldiskutierten Tanner Lecture von Elizabeth Anderson. Hier stellt sie der Willkür „privater Regierung“, die in kapitalistischen Unternehmen vorherrscht, folgende Vorstellung von Öffentlichkeit entgegen: „If something is public, that means it is the business of a more or less well-defined group of people (members of the public), so that no one is entitled to exclude any member of the group from making it their business“ (Anderson 2017: 43)

Doch dadurch wird die Club-Logik, die das Private, also das Exklusive und von äußerer Einmischung Abgesonderte auszeichnet, reproduziert und lediglich auf eine höhere Stufe der Kollektivität gehoben. Dies mag dem republikanischen Anliegen einer Demokratisierung der Wirtschaft zumindest fürs Erste dienlich sein, doch gleichzeitig übersieht Anderson die weiterreichende Bedeutung, die wir sinnvollerweise mit dem Öffentlichkeitsbegriff verbinden⁵. Bereits etymologisch enthält der Begriff der Öffentlichkeit den zentralen Aspekt der Offenheit, der Unabschließbarkeit, des Tendenziell-für-alle-offen- bzw. geöffnet-Seins. Doch über die historische Kontingenz der Wortherkunft hinaus gibt es auch einen zwingenden systematischen Grund von einer konstitutiven Offenheit der Öffentlichkeit zu sprechen: Nur über diese Bestimmung lässt sich nämlich Öffentlichkeit von ihrem Gegenbegriff des Privaten durchgängig abgrenzen. Fehlt diese Bestimmung, wird unklar was Öffentlichkeit vom Privaten der sozialen Struktur nach unterscheidet. Alles würde sich in dieser Frage auf unscharfe, äußerliche und

5 Anderson hält an der Club-Logik fest, weil es ihr um die Herstellung kollektiver Autonomie im Bereich des Ökonomischen geht, und dies setzt eine gewisse Grenzziehung tatsächlich voraus. Wenn hier die Offenheit der Öffentlichkeit gegen Anderson hervorgehoben wird, dann soll dies nicht das Moment der Grenzziehung und seine Notwendigkeit vollkommen negieren, aber doch radikal relativieren. Begreift sich ein Kollektiv als öffentlich, so hat es eine gewisse Form und Kontur, Identität und Bestimmung. Es setzt diese aber nicht in souveräner Weise absolut, sondern stellt sie einem prinzipiell unabschließbaren, d. h. durch eine konstitutive Offenheit bestimmten Auditorium zur Disposition. In Bezug auf Andersons Fall demokratisierter Unternehmen hieße das, dass sich diese immer wieder auch gegenüber dem Einspruch Dritter offenhalten müssen, wollen sie ihrem Anspruch als Öffentlichkeit nachkommen.

letztlich irrelevante Unterschiede des Inhalts (persönlich vs. politisch) und der Reichweite (klein vs. groß) reduzieren.

Diese Begriffsbestimmung lässt sich auch theoriegeschichtlich gut stützen. John Dewey hat den Begriff der Öffentlichkeit freilich nicht entdeckt, aber ihn als erstes als Zentralkategorie der Demokratietheorie in den Fokus gerückt. In *The Public and its Problems* fasst Dewey Öffentlichkeit als eine spezifische und äußerst voraussetzungsreiche Weise mit dem häufigen Fall umzugehen, dass soziale Interaktionen bzw. Transaktionen nicht nur Konsequenzen für diejenigen haben, die unmittelbar an ihnen beteiligt sind, sondern auch über diesen abgesonderten, eben privaten Kreis hinaus Folgen zeitigen (vgl. Dewey 1946: 12f). Öffentlichkeit beschreibt bei Dewey keine umrissene Sphäre, wie politisch und ausgreifend sie auch sein mag, sondern in erster Linie diejenige Bewegung, die die Geschlossenheit des Privaten transzendiert. Dies wird in folgender Passage deutlich:

„The characteristic of the public as a state springs from the fact that all modes of associated behavior may have extensive and enduring consequences which involve others beyond those directly engaged in them. When these consequences are in turn realized in thought and sentiment, recognition of them reacts to remake the conditions out of which they arose. Consequences have to be taken care of, looked out for. This supervision and regulation cannot be effected by the primary groupings themselves. For the essence of the consequences which call a public into being is the fact that they expand beyond those directly engaged in producing them. Consequently special agencies and measures must be formed if they are to be attended to“ (ebd.: 27)

Die konstitutive Offenheit ist in Deweys Begriff der Öffentlichkeit schon angelegt: Öffentlichkeit entsteht immer dann, wenn eine soziale Diskrepanz bzw. Inkongruenz zwischen der Involviertheit des „inner circle“ und Betroffenheit existiert (wenn Handlungen also indirekte Konsequenzen haben), und wenn diese Diskrepanz „erkannt“, „anerkannt“ und durch Einbeziehung der bisher Ausgeschlossenen überwunden wird. Öffentlichkeit ist nicht die höherstufige Agentur, die nach Überwindung der Diskrepanz von Involviertheit und Betroffenheit final entsteht. Auf den ersten Blick scheint Deweys Rede vom staatlichen bzw. quasi-staatlichen Akteuren, die die „public capacity“ (ebd.: 13) ausführen (vgl. ebd.: 27), dies nahezulegen. Aber der Staat ist bei Dewey nicht als fixer politischer Verband zu verstehen, sondern vielmehr als gleichsam bloß kommissarische Agentur, die den Prozess der Ent-Privatisierung

bzw. Einbeziehung organisiert und sich im experimentellen Prozess dieser Öffnung selbst immer wieder transformativ entgrenzt (vgl. ebd.: 31–35). Der Staat ist für Dewey nichts weiter als die praktische Implementierung der Öffentlichkeit. Diese wiederum besteht, stets als Prozess und Suche gedacht, in der Transzendierung des Privaten, nicht (wie bei Anderson) in seiner Wiederholung im Großen. Kurzum: Öffentlichkeit ist schon bei Dewey das vorläufige Resultat einer Öffnung; sie folgt einer Logik der Öffnung⁶.

Auch Hannah Arendt bestimmt Öffentlichkeit letztlich auf diese Weise, obwohl der anti-modernistische Anschein des von ihr normativ favorisierten antiken Polis-Modells zuerst auf das Gegenteil hindeutet. Arendt begreift Öffentlichkeit nach dem Vorbild der athenischen Bürgerschaft als eine politische Sphäre des Handelns und der Freiheit, die sich klar gegenüber dem privaten Reich der Notwendigkeit, der Sklaverei und dem „natürlichen“ Zwangszusammenhang von Arbeit und Familie abgrenzt (vgl. Arendt 1958: 28–37). In ihr reüssieren die Heroen, die sich diesem Zwangszusammenhang qua Herrschaft entwinden konnten, um sich auf den Rücken derer, die sie beherrschen als gleichwertige Kontrahenten in einem Wettkampf um Ehre und Geltung zu messen (vgl. ebd.: 36f). In der zeitgenössischen politischen Theorie gibt es unterschiedliche Versuche, Arendts Konzeption der Öffentlichkeit anders zu lesen und von diesem Elitismus zu lösen. Benhabib setzt dem eben skizzierten agonistischen Polis-Modell eine „associational view“ (Benhabib 1992: 93) entgegen, die sich ebenso bei Arendt findet. Diese Sichtweise zeichnet das freie Handeln, dessen Stätte die Öffentlichkeit bei Arendt darstellt, als Zusammen-Handeln, als ein „act[ing] in concert“ (ebd.) aus. Ein derart radikal-intersubjektivistischer Handlungs- und dann auch Machtbegriff findet sich in der Tat bei Arendt (vgl. Arendt 1970). Doch bleibt unklar, weshalb hieraus, wie von Benhabib behauptet, die prinzipielle Offenheit der öffentlichen Deliberation folgt, die Arendt an einen diskursethischen Ansatz anschlussfähig machen würde. Zwar ist ein Konzert, das bei Arendt

6 Dies bedeutet nicht, dass Dewey die Notwendigkeit einer gewissen, vorübergehenden Schließung vollkommen negiert. Die „great community“ (ebd.: 147), als die Dewey Öffentlichkeit denkt, benötigt stets eine lokale Rückbindung und eine kommunitäre Kontur (vgl. ebd.: 216), nicht zuletzt, um sich als politische Subjektivität zu konkretisieren und wirksam zu machen. Aber diese Schließung bleibt in Deweys Konzeption transitorisch und dynamisch, also bloß ein immer wieder aufhebbares und korrigierbares Moment in jenem übergeordneten Such- und Öffnungsprozess, der mit dem Begriff der Öffentlichkeit verbunden ist (vgl. ebd.: iv–v, ix–x, 46, 65f, 74).

den konstitutiven Zusammenhang allen Handelns stiftet, zweifellos eine polyphone Praxis. Aber diese Pluralität ist, wenn die Metapher des Konzerts ihre erkenntnisleitende Funktion bewahren soll, nicht offen und durchweg dynamisch, sondern eben orchestriert und damit auch geschlossen. Sie fügt sich in den übergreifenden Ethos einer exklusiven Gemeinschaft ein, die sie wie ein Werk entfaltet, das bei aller eventuellen Dissonanz in sich stimmig bleibt.

Nicht die handlungstheoretische Metapher des Konzerts lässt uns bei Arendt die Offenheit der Öffentlichkeit entdecken, dafür aber ihr Begriff von Welt (vgl. Arendt 1958: 52), der die Geschlossenheit jeder Orchestrierung durchbricht. Am bündigsten und ohne den politischen Ballast eines latenten Elitismus erfasst Arendt Öffentlichkeit nämlich als gemeinsamen „Erscheinungsraum“ (Arendt 2012: 212), in dem die menschlichen Angelegenheiten *von allen Seiten* in Betracht genommen und erörtert werden können (vgl. Arendt 1958: 50, 57). Durch diese umfassende Triangulation erhalten die menschlichen Angelegenheiten erst ihren vollen Grad an Wirklichkeit (vgl. ebd.). Im Sinne einer radikal pluralistischen Ontologie spricht Arendt diese Wirklichkeit oder Welthaftigkeit im Gegenzug all den Dingen, Themen, Institutionen und Politiken ab, die sich dieser Öffnung gegenüber dem bisher ausgeschlossenen Blick in der bonierten Abgesondertheit des Privaten entziehen (vgl. ebd.: 50–52). Für Arendt besteht Öffentlichkeit in der Herstellung von Welt im Zuge einer Öffnung des gesellschaftlichen „Erscheinungsraums“⁷.

7 Wenn Arendt aber Öffentlichkeit derart begreift, muss auch ihre Klage über den unheilvollen „Aufstieg des Sozialen“ (ebd.: 38) neu interpretiert werden. Ihre Kritik zielt nicht reaktionär auf den Einbruch sozialer Themen und Belange in den öffentlichen Raum, die vormals wie die Frauen und Sklaven in der Dunkelheit des Privaten verborgen blieben. Arendts Sorge gilt meines Erachtens nicht dem Umstand, dass „soziale Fragen“ – also Fragen insbesondere der ökonomischen Produktion, Reproduktion und Verteilung – in der Moderne die Öffentlichkeit betreten (vgl. Habermas 1978: 113–115). Diese thematische und gesellschaftliche Öffnungsbewegung stellt den welthaften Erscheinungsraum der Öffentlichkeit ja erst her. Das Problem Arendts scheint vielmehr darin zu liegen, dass die vorherrschende technokratische Weise über soziale Fragen „öffentlich“ zu diskutieren, diesen Erfahrungsraum gleichzeitig zunichte macht, weil sie einseitig am Gesichtspunkt vermeintlicher oder wirklicher ökonomischer Notwendigkeiten orientiert ist (vgl. Arendt 1958: 40f, 46) und so gerade verhindert, dass sich die Dinge dem Blick von allen Seiten öffnen.

Die Bestimmung des Begriffs der Öffentlichkeit über das Moment der Offenheit findet sich schließlich ebenso bei Habermas. Habermas setzt historisch bei der Herausbildung einer spezifisch bürgerlichen Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert an. Diese zielt darauf, die staatliche Gewalt der privaten Willkür feudaler Herrschaft zu entziehen und im diskursiven Medium des „öffentlichen Rasonnements“ einer Rationalisierung zu unterwerfen (vgl. Habermas 1990: 86f). Gemäß dieser bürgerlichen Idee einer Rationalisierung von Herrschaft wird diese nun vor den „Gerichtshof der Vernunft“ gezerrt und hier dem grellen Licht der „öffentlichen Meinung“ exponiert (vgl. ebd. 161ff, 178ff). Habermas ist sich durchweg über die soziale Partikularität der bürgerlichen Öffentlichkeit im Klaren, die u. a. Frauen und Arbeiter ausschließt (vgl. ebd.: 93, 98). Doch gleichzeitig hegt die öffentliche Diskussionskultur, die sich in den bürgerlichen Salons und Tischgesellschaften ansatzweise herausbildet, aus sich heraus den Anspruch auf radikale Offenheit. Das Publikum der neu entstehenden Öffentlichkeit ist durch eine „prinzipielle[] Unabgeschlossenheit“ (ebd.: 98) charakterisiert, denn die Rationalität der „öffentlichen Meinung“ wird nur dadurch gewährleistet, dass diese sich der Prüfung aus allen unterschiedlichen Blickwinkeln aussetzt (vgl. ebd.: 95, 97f, 99, 119f). Aufgrund ihrer Orientierung an einer menschheitsumspannenden Vernünftigkeit, ist der bürgerlichen Öffentlichkeit von Anfang an eine Bewegung der Öffnung immanent, die sie über ihre exklusive historische Gestalt hinaustreibt (vgl. ebd.: 97, 111f).

Diese Öffnungsbewegung macht bei Habermas auch nicht Halt an den Grenzen des Nationalstaates. Es ist richtig, dass Habermas in seiner historischen Rekonstruktion stets von einem nationalstaatlichen Gepräge der bürgerlichen Öffentlichkeit ausgeht. Aber deshalb ist sein Begriff der Öffentlichkeit nicht in den „nationalen Container“ eingeschlossen, wie Nancy Fraser behauptet (Fraser 2007: 9–17). Das „öffentliche Rasonnement“ ist bei Habermas staatszentriert, denn es geht ihm um die Rationalisierung staatlicher Politik, die wiederum zumeist nationalstaatlich verfasst ist. Es ist somit auch konkret innerhalb eines nationalen Rechts-, Sprach- und Kulturraum verortet, findet also nicht auf einer abstrakt-kosmopolitischen Ebene statt. Doch dieser Umstand bedeutet nicht, dass die national lokalisierten Öffentlichkeiten mit nationalen Demoi deckungsgleich sind. Sie sind einerseits kulturell gebunden bzw. situiert, gleichzeitig aber, wie Habermas hervorhebt (vgl. Habermas 1990: 98), durch eine prinzipielle Offenheit ihres Publikums gekennzeichnet, denn nur auf diesem Wege können sie dem Anspruch diskursiver Rationalität gerecht werden, dem sie sich als Öffentlichkeiten selbst verpflichtet sehen.

3 Nationalistische Verhinderung der Öffentlichkeit

Dewey, Habermas und Arendt konvergieren über ihre theoretischen Differenzen hinweg in der Bestimmung dessen, was man in Anlehnung an Richard Bernstein den „normativen Kern der Öffentlichkeit“ (Bernstein 2012) nennen kann. Dieser besteht in dem Anspruch, gesellschaftliche Kommunikationszusammenhänge zu öffnen, also durch Konfrontation mit neuen, anderen und bisher ungehörten Stimmen jener „erweiterten Denkungsart“ (Kant 1974: 227) zu überführen, die alleine die Rationalität des Kommunizierten fundiert. Öffentlichkeiten haben damit immer schon eine transnationale und spezifisch auch eine migrationsgesellschaftliche Struktur: Sie sind in der Klärung ihres „Wir“ und seiner Grenzen den Einsprüchen migrantischer Bewegungen und Diskurse ausgesetzt, entsprechend Benhabibs Konzept der „demokratischen Iteration“.

Doch nach dieser begrifflichen und theoriegeschichtlichen Klärungsarbeit stellt sich die Frage, ob Öffentlichkeit und ihre Offenheit mehr darstellt als ein normatives Ideal der Aufklärung, das realen politischen Schließungstendenzen ohnmächtig gegenübersteht. Auch Benhabib ist sich dieser Tendenzen bewusst, die ihr diskursethisches Modell einer ebenbürtigen Vermittlung von Demokratie und Migrationsgesellschaft empirisch zu untergraben drohen (vgl. Benhabib 2020: 198f). Wies die übergeordnete politische Entwicklung der 1990er und 2000er Jahre vermutlich noch in die Richtung einer Liberalisierung und zunehmenden kosmopolitischen Öffnung westlicher Demokratien unter dem Eindruck von Globalisierung und Digitalisierung, so sind in den letzten Jahren vermehrt Gegenentwicklungen zu verzeichnen, die die Offenheit der Öffentlichkeit rückgängig machen, blockieren oder ausbremsen. Ich möchte diese Entwicklungen als Tendenzen einer nationalistischen Verhinderung der Öffentlichkeit diskutieren: In Abwehr migrantischer Bewegungen und Forderungen ziehen sich politische Gemeinschaften wieder in den Privatraum nationaler Selbstbestimmung zurück. Dies manifestiert sich in komplexen Grenz- und Kontrollregimen, die nicht nur die Bewegungsfreiheit und Existenz von Migrierenden einschränken, sondern auch dafür sorgen, dass diese aus der politischen Diskussion darüber ausgeschlossen bleiben. Diese Diskussion wird entsprechend in der Abgesondertheit eines „großen Clubs“, also privat, jenseits des eigentlichen Prinzips der Öffentlichkeit geführt.

Es gibt unterschiedliche Varianten dieser Entwicklung. Wendy Brown analysiert die neo-nationalistische Version einer gegenwärtigen Verhinderung der Öffentlichkeit. Ich beziehe mich auf ihre zeitdiagnostischen Un-

tersuchungen der „neoliberalen Gouvernamentalität“ und ihrer Folgen (vgl. Brown 2019, 2017). „Gouvernamentalität“ bezeichnet mit Michel Foucault eine historisch jeweils spezifische Weise des Regierens, wobei hier nicht alleine staatliche Herrschaftsausübung im Vordergrund steht, sondern genereller Formen der Modellierung, Steuerung, Disziplinierung und Kontrolle von gesellschaftlichen Zusammenhängen, die zudem auch immer einen subjektivierenden, d. h. nicht nur äußerlich-zwanghaften Effekt haben (vgl. Foucault 2005: 148–174). Neoliberale Gouvernamentalität, so lässt sich Browns Diagnose kondensieren, zeichnet sich nun durch eine Privatisierung des Regierens aus. Das zeigt sich zuerst dadurch, dass immer mehr gesellschaftliche Bereiche „dereguliert“ und damit der Privatautonomie bürgerlichen Eigentums und marktwirtschaftlichen Handelns zugeschlagen wurden. Die „personal, protected sphere“ des Marktes weitet sich aus und immunisiert sich gleichzeitig gegen äußere Einmischungen in Form politischer Mitbestimmung oder sozialer Steuerung (vgl. Brown 2018: 61–65).

Doch in Reaktion auf die sozioökonomische Krisen- und Konflikthaftigkeit dieser marktförmigen Privatisierung und somit Auflösung der Öffentlichkeit nimmt die wiedererstartete „personal, protected sphere“ noch eine zweite, kompensatorische Gestalt an. Sie bringt sich ebenso als geschlossener Solidarzusammenhang einer „Familie“ im Großformat zur Geltung, die durch ethnische Abstammungsbeziehungen definiert sei und sich gegen „fremde“ Einmischungen und Ansprüche zur Not auch aggressiv zur Wehr setzt (vgl. ebd.: 65–68). Die politische Gemeinschaft setzt sich nicht länger der Offenheit der Öffentlichkeit aus, sondern verwahrt sich als Nation im Sinne einer klar abgegrenzten, reinen und in sich vollkommen souveränen Familie gegen diese Zumutung (vgl. ebd.: 67). Durch militarisierte Grenzmauern, polizeiliche und kulturelle Repressionen, patriotische Bürgerbewegungen, Xenophobie und offenen Rassismus versucht die nationale Familie die Hoheit über ihren vermeintlich privaten Gestaltungsraum durchzusetzen und so jeden „von außen“ kommenden Widerspruch, jedes ebenbürtige Mitreden durch bspw. Migrierende von vorneherein zu blockieren.

Dieser neo-nationalistische Ansatz einer Verhinderung der Öffentlichkeit nach dem privatistischen Modell der Familie wird offensiv durch jene rechtspopulistischen Parteien und Regierungen vertreten, die in den letzten Jahren in vielen europäischen Gesellschaften, aber auch in den USA Aufwind erhielten und sich nicht selten auch festigen konnten. Es wäre allerdings verfehlt, diesen Ansatz auf den Rechtspopulismus zu reduzieren und somit noch für eine relative Randerscheinung zu halten. Er existiert näm-

lich auch in einer gleichsam „zivilisierten“, post-nationalen und viel weiter verbreiteten Fassung. Etienne Balibar hat am Beispiel Frankreichs einen republikanischen Nationalismus besprochen, der sich nicht zwingend auf ethnische Identitäten beruft. Stattdessen rechtfertigt dieser „Nationalrepublikanismus“ (Balibar 2003: 76) die repressive Kontrolle und Ausgrenzung von Migrierenden durch staatliche Institutionen auch mit Verweis auf die kommunitären Voraussetzungen von Demokratie, Rechtsstaat und Zivilgesellschaft bzw. mit Blick auf Bedingungen des Wohlstandes, der Sicherheit und des Friedens (vgl. ebd.: 76–89). Die Gemeinschaft, die hier gegenüber Migrationsbewegungen abgeschirmt werden soll, wird nicht als gleichsam reine biologische Familie gedacht, sondern eher als historisch gewachsene Patch-Work-Familie (vgl. ebd.: 91). Aber das ändert nichts an der wirksamen Fiktion einer eingeschworenen und darum souveränen „Schicksalsgemeinschaft“, die sich gegen äußere Einmischungen schützen muss, um ihr „Projekt“, ihre „Verfassung“ oder ihre „Werte“ (begriffen als das ihr vermeintlich genuin „Eigene“; vgl. kritisch hierzu Özmen 2015: 355–358) nicht in die Krise zu stürzen. Der postnationale Ansatz bildet sich insbesondere auf der Ebene der Europäischen Union aus, wo es darum geht, die einzelnen Nationalstaaten in einer erweiterten Nation aufzuheben, die durch stabile „Außengrenzen“ definiert und befestigt wird (vgl. Balibar 2003: 89–93).

Anders als die neo-nationalistische Variante macht dieser Ansatz nicht vollständig mit dem Anspruch der Öffentlichkeit Schluss. Einerseits ist die Europäische Union hinsichtlich vieler Belange gut vernetzt und auch für außereuropäische Diskurse durchaus offen. Langsam etabliert sich auf supranationaler Ebene ein Kommunikationsraum, der nicht nur die inner-europäischen Grenzen in Richtung eines zunehmend gesamteuropäischen, immer größer werdenden „großen Club“ übersteigt. Hinzu kommt auch der Anspruch, sich nach außen bzw. zur weiteren Welt hin offen zu halten, also als Öffentlichkeit im hier entwickelten vollen, ungeschützten Sinn zu präsentieren. Doch an einer wesentlichen Stelle wird dieser Anspruch andererseits systematisch verletzt: In der „Migrationsfrage“ wird das Zustandekommen einer wirklichen Öffentlichkeit wirksam verhindert. Das Vorliegen indirekter Konsequenzen, die die europäische Innen- und Außenpolitik für Migrierende zweifellos erzeugt, führt nicht zu deren Einbeziehung. Die europäische Grenzpolitik kann nicht von allen Seiten besprochen werden, da sie gerade dazu dient, die „andere Seite“, also Migrierende, aus der Diskussion auszuschließen. Entsprechend ist das europäische Publikum nicht durch eine „prinzipielle[] Unabgeschlossenheit“ (Habermas 1990: 98) charakterisiert.

Es stellt bei aller partiellen Offenheit einen letztlich verbarrikadierten Raum dar, in dem eine tatsächlich offene Deliberation durch Grenzregime, sowie verschiedene Kriminalisierungs- und Diskriminierungspraktiken unterdrückt wird. Europa geht damit der Status einer Öffentlichkeit im konsequenten Sinne ab. Diesen Status würde Europa erst dann erlangen, wenn es auch in der Migrationsfrage außereuropäische Perspektiven ebenbürtig in die Diskussion miteinbezieht.

4 Kritik der nationalistischen Verhinderung der Öffentlichkeit

Ich habe mit der Frage begonnen, wie sich eine ebenbürtige Vermittlung von Demokratie und Migrationsgesellschaft philosophisch denken lässt und bin hierbei auf den Begriff der Öffentlichkeit gelangt. Einerseits habe ich auf dem Wege einer theoriegeschichtlich fundierten Begriffsanalyse versucht zu demonstrieren, dass Öffentlichkeit das Ideal eines konstitutiv offenen Kommunikationsraums meint. Andererseits zeigt sich in der gegenwärtigen Wirklichkeit westlicher Gesellschaften die widerstrebende Tendenz einer neo- oder postnationalistischen Abschottung und Schließung der politischen Meinungs- und Willensbildung. Mit dieser Diskrepanz von Begriff und Wirklichkeit startet die eigentliche philosophische Arbeit (vgl. Horkheimer 1939: 331–337). Klaffen Begriff und Wirklichkeit nun mal auseinander? Muss man dieses Auseinanderklaffen schlicht konstatieren und achselzuckend hinnehmen? Oder lässt sich der besprochenen Schließungstendenz im Modus der Kritik begegnen? An der Möglichkeit der Kritik hängt die Welthaftigkeit der Philosophie, ihre Bewahrung vor reiner, wirklichkeitsferner Geistigkeit (vgl. ebd.: 334–337). Doch mit welcher Methode kann kritisiert werden? Wodurch erzeugt Kritik ihre Triftigkeit, die sie über willkürliche und „oberflächliche Nörgelei“ (ebd.: 331) heraushebt? Ich werde nun im vierten und letzten Teil zuerst den Vorzug einer immanent verfahrenen Kritik gegenüber externen und internen Kritikansätzen herausarbeiten (4.1.). Danach möchte ich den Versuch einer immanenten Kritik der genannten Schließungstendenz skizzieren, indem ich auf die Suche einer Nötigung zur Öffnung gehe, die der sozialen Praxis selbst innewohnt (4.2.).

4.1 Methode der Kritik

Der Ansatz einer externen Kritik findet sich exemplarisch in den migrationsethischen Interventionen von Anna Goppel. Ausgehend von einer dezidiert moralphilosophischen Perspektive kritisiert sie die im politischen Diskurs weithin geteilte Annahme, Nationalstaaten könnten die Entscheidung darüber, welche Rechte und welche Zugangsmöglichkeiten sie Migrierenden gewähren, vollkommen souverän, d.h. ohne deren Einbezug treffen (vgl. Goppel 2015: 340–343). Diese politische Souveränitätsannahme stünde in Konflikt mit dem moralischen Standpunkt, der als ein solcher der Unparteilichkeit verlangt, staatliches Handeln gegenüber allen davon Betroffenen zu rechtfertigen (vgl. ebd.: 343). Aber in Goppels Position (wie schon bei Carens) bleibt unklar, welche innerliche Verbindlichkeit einer derart universalistischen Moralkonzeption für den politischen Bereich zukommt. Die Forderung nach allseitiger Begründung mag aus moralischer Sicht philosophisch wohl überlegt sein. Doch sie tritt erst äußerlich an Politik heran, wie eine intellektuelle Mahnung oder eben ein abstraktes moralisches Gebot, das einer radikal abweichenden Realität gut begründet aber mit der Ohnmacht des „bloße[n] Sollen[s]“ (Hegel 2021: 124) gegenübersteht.

Das Problem der Ohnmacht versuchen andere Formen der Kritik zu überwinden, indem sie nicht länger extern, sondern intern am normativen Selbstverständnis der kritisierten Gesellschaft ansetzen (vgl. Walzer 1993). Balibar etwa verfolgt diese Methode, wenn er seine kritische Analyse eines auf Abschottung und Ausgrenzung setzenden „Nationalrepublikanismus“ (Balibar 2003: 76) mit dem Aufruf beendet: „Franzosen, strengt euch an, wenn ihr Republikaner sein wollt!“ (ebd.: 100). Aber auch Benhabib glaubt die gegenwärtigen Schließungstendenzen mit Rekurs auf moralische Maßstäbe und rationale Standards der Öffentlichkeit kritisieren zu können, die sich in liberalen Demokratien fest etabliert hätten (vgl. Benhabib 2020: 198f).

Doch die Annahmen der internen Kritik erweisen sich aus mehreren Gründen als unhaltbar. Westliche Gesellschaften rücken unter dem Vorzeichen der oben besprochenen neonationalistischen Tendenz mitunter ganz offen vom Anspruch der Öffentlichkeit ab, sodass es in dieser Hinsicht gar nichts mehr intern einzuklagen gibt. Postnationalistische Gesellschaften halten zwar ideell an diesem Anspruch fest. Ihre Abschottung gegenüber Migrationsbewegungen kann daher sicherlich als normative Inkohärenz bezeichnet werden. Aber der interne Ansatz kann selbst noch nicht erklären, warum eine solche Inkohärenz, wenn sie einmal doch schonungslos einge-

sehen wird, zwingend zur normativen Anpassung der Wirklichkeit führen muss. Eine realistische Revision der Norm scheint unter diesen Umständen ebenso wahrscheinlich (vgl. Jaeggi 2013: 272). Das gilt zumindest solange, wie nicht gezeigt werden konnte, dass diese Norm (in unserem Fall: der normative Anspruch der Öffentlichkeit) selbst konstitutiv für das Funktionieren sozialer Praxis ist.

Während die interne Kritik bei den expliziten Normen eines gesellschaftlichen Praxiszusammenhangs ansetzt, greift die immanente Kritik, die den methodologischen Kern des sog. „Linkshegelianismus“ bzw. der Kritischen Theorie bildet (vgl. Stahl 2013), tiefer. Ihr Ankerpunkt ist nicht das explizite Selbstverständnis einer Gesellschaft, sondern die „implizite Normativität sozialer Praktiken“ (Jaeggi 2013: 289), die konstitutiv für deren Funktionieren ist. Neonationale und postnationale Lebensformen mögen das Prinzip der Öffentlichkeit dezidiert verneinen oder mehr oder weniger verstohlen relativieren. Es ist aber trotzdem denkbar, dass sie als soziale Lebensformen (vgl. ebd.: 67–141) aus sozialtheoretischen Gründen doch genötigt sind, früher oder später die Offenheit herzustellen oder zuzulassen, von der sie hinsichtlich ihrer eigenen Reproduktionsbedingungen stets abhängig bleiben, auch wenn sie dies selbst verkennen. Das Ideal der Öffnung wäre somit eine Idee im Sinne Hegels, d. h. eine Norm, die wirklich ist (vgl. Hegel 2021: 29f), sofern sie sich in der Praxis selbst aufnötigt, auch wenn dies nach Kräften unterdrückt wird.

Die Vorstellung einer praktischen Notwendigkeit hinsichtlich der Realisierung emanzipatorischer Normen ist zu Recht kritisiert worden. Lange war mit ihr nämlich das Paradigma einer objektivistischen Geschichtsphilosophie assoziiert, die keinen Platz für historische Kontingenzen und dem Eigengewicht politischen Handelns lies und mit quasi-gesetzmäßiger Sicherheit einen Fortschritt prognostizierte, der sich in der realen Geschichte nicht einstellen wollte (vgl. Laclau/Mouffe 2006: 31–78). Allerdings kann man den Begriff der Notwendigkeit unterschiedlich stark lesen. In der starken Version behauptet er, dass sich diese oder jene Tendenz auf lange Sicht und weitestgehend akteursunabhängig durchsetzen muss, im Sinne einer triumphalen und als Automatismus missverstandenen „List der Vernunft“ (Hegel 1986: 49). Er kann aber auch in einer schwächeren Version auftreten und behaupten, dass besagte Tendenz sehr wohl und auch dauerhaft blockiert werden kann, dass dies aber stets um den Preis der Dysfunktionalität, der Krisenhaftigkeit bzw. des Pathologisch-Werdens sozialer Praxis geschieht (vgl. Zurn 2020: 276–282). In dieser bescheideneren Variante zeigt sich die

Notwendigkeit einer Tendenz indirekt im potenzierten Problemcharakter sozialer Praxis: Wenn etwa westliche Demokratien durch migrationsfeindliche Schließungsversuche zwar oberflächlich die ihnen selbst transparenten „Probleme“ (bspw. das oft debattiert Problem der „Flüchtlingskrise“) lösen, der selbe Prozess sie aber im Hinblick auf ihre grundlegenden praktischen Reproduktionsanforderungen immer tiefer, immer krisenhafter in Probleme führt, dann würde sich hieraus eine praktische Nötigung zur Öffnung für jene westlichen Demokratien selbst ergeben, auf die sich eine immanente Kritik besagter Schließung beziehen kann.

4.2 Was nötig zur Öffnung?

Doch wie lässt sich eine solche praktische Nötigung zur Öffnung sozialphilosophisch rekonstruieren? Ich möchte zum Abschluss den Versuch einer Beantwortung dieser Frage skizzieren. Mein Ziel ist es, der Fundierung des hier exponierten normativen Modells der Öffentlichkeit innerhalb notwendiger Strukturen sozialer Praxis nachzuspüren. Benhabibs Konzept der „demokratischen Iteration“, das vermöge seiner konstitutiven Offenheit theoretisch in der Lage ist, Volkssouveränität und Migrationsgesellschaft auf Augenhöhe zu vermitteln, soll mit seinen sozialphilosophischen Grundlagen rückvermittelt und so als eine praktisch selbst wirksame Idee im Sinne Hegels freigelegt werden. In diesem Zusammenhang ist insbesondere Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* von Interesse (a). Sie bedarf aber eines radikal-demokratischen Korrektivs (b), ohne das die Nötigung zur Öffnung, die in der kommunikativen Struktur der Vergesellschaftung strukturell bereits angelegt ist, nicht voll entfacht werden kann (c).

(a) *Die kommunikationstheoretische Antwort:* In seinem Vorwort zur 1990er Neuauflage des *Strukturwandel der Öffentlichkeit* versucht Habermas das Modell einer konstitutiv offenen Öffentlichkeit von historischen und politischen Kontingenzen und Einseitigkeiten zu lösen. Er verweist auf die basale Struktur „kommunikativen Handelns“, in der eine unausweichliche Nötigung zur Öffnung immer schon am Werk sei (vgl. Habermas 1990: 34). Habermas beschreibt mit dem Konzept des „kommunikativen Handelns“ jene fundamentale Form sozialer Praxis, in der die Akteure durch sprachlichen Rekurs auf anerkannte oder anerkennungswürdige Normen und Wahrheiten ihre Handlungspläne koordinieren und dadurch jene normative Integration aktiv zustandebringen, von der die Reproduktion des gesellschaftlichen Zusammenhangs *insgesamt* abhängt (vgl. Habermas 1995: 587–589). Als kommunikativ Handelnde sind die Akteure unweigerlich an der Erzielung ei-

nes wirklichen und d.h. „zwanglosen Konsenses“ orientiert (vgl. Habermas 1995a: 114–116). Normen oder Wahrheiten erhalten nämlich ihre volle handlungskordinierende Kraft innerhalb einer Kommunikationsgemeinschaft erst dann, wenn sie die Unterstellung des rationalen Einverständnisses für sich haben und es somit keiner zusätzlichen strategischen Einflussnahme bedarf, um ihre Nachachtung durchzusetzen (vgl. Habermas 1995: 272–275). Rationales Einverständnis bedeutet jedoch in letzter Konsequenz universelles Einverständnis, denn nur so kann ausgeschlossen werden, dass die Einigkeit bloß durch Borniertheit erzwungen ist. Das heißt: die Geltung einer Norm entscheidet sich an der rationalen Stellungnahme aller Betroffenen jenseits vorab fixierter lebensweltlicher Zugehörigkeiten (vgl. Habermas 1995a: 114–116; Habermas 1996: 46–50). Die Rationalitäts- bzw. Konsensorientierung einer Kommunikationsgemeinschaft nötige damit zu ihrer Öffnung.

Doch kann Habermas die gesuchte Nötigung zur Öffnung nicht vollständig rekonstruieren, denn der Universalismus der Kommunikationsgemeinschaft kann durch ihre Rationalitätsorientierung gerade auch begrenzt werden. Zur Aufrechterhaltung der Geltung einer Norm müssen nicht unbedingt alle Betroffenen in den Diskurs einbezogen werden, sondern nur solche, die als rationale, und daher legitime Sprecherinnen anerkannt werden (vgl. Habermas 1995a: 116f). Die Nötigung zur Öffnung kann also unterbunden werden, wenn man ganzen Bevölkerungsgruppen die volle Teilhabe an der „kommunikativen Vernunft“ abspricht. Etienne Balibar hat in diesem Zusammenhang auf die Ziehung „anthropologischer Differenzen“ (Balibar 2020: 4–7) hingewiesen, die „Frauen“, „Arbeiter“, „Perverse“ oder „Fremde“ für Menschen befinden, welche in ihrer Rationalität aus verschiedenen Gründen beschränkt seien und so aus der Kommunikationsgemeinschaft herausgehalten werden können, ohne dass deren Rationalitätsanspruch kollabiert. Vor diesem Hintergrund ist auch das mediale Bild des Migrierenden zu erklären, das in europäischen Gesellschaften oft dominiert: Sie werden nicht selten (und nicht alleine durch neo-nationalistische Parteien) in rassistischer und postkolonialer Manier mit Kriminalität, Bildungsarmut, archaischen Sitten und einer generellen kulturellen Unreife in Verbindung gebracht und so mehr oder weniger subtil als defizitäre Wesen figuriert, die vielleicht bedürftig und betroffen von europäischer Politik sein mögen, kognitiv und moralisch aber keinesfalls kompetent genug, um an deren kommunikativer Aushandlung selbst teilzuhaben.

(b) *Die radikaldemokratische Antwort:* Die nicht nur empirische, sondern auch normative Exklusivität der Kommunikationsgemeinschaft

und ihres Universalismus der Verständigung muss also erst von außen durchbrochen werden, wie Jacques Rancière in seiner Kritik an Habermas argumentiert (vgl. Rancière 2002: 55–72). Rancières Kritik setzt dezidiert intern an Habermas an. Er greift genau jenen Anspruch „kommunikativer Vernunft“ auf, der laut Habermas’ die prinzipielle Offenheit der Kommunikationsgemeinschaft erzwingt (vgl. ebd.:55f). Ähnlich wie Balibar verweist er aber darauf, wie bestimmte soziale Gruppen aus der „kommunikativen Vernunft“ historisch ausgeschlossen wurden und werden, weil sie nicht des Logos mächtig seien, sondern letztlich nur kreatürlichen Lärm produzieren würden (vgl. ebd.: 15, 33f). Konkret geht es auch Rancière um Arbeiterinnen, Frauen, aber auch um Migrierende. Man kann mit Rancière analysieren, wie Migrierenden seit der Antike in der abwertenden und ausgrenzenden Figur des „Barbaren“ eine Fremdheit gegenüber dem angemessenen Logos der vorherrschenden Kommunikationsgemeinschaft zugeschrieben wird. Ihre fehlenden Sprachkenntnisse fungieren aus hegemonialer Sicht gleichsam als der greifbarste Beweis für ihr gebrochenes Verhältnis zum Logos und damit für ihre „Anteillosigkeit“ (ebd.: 22) an den symbolisch und kulturell genormten Kompetenzen der Kommunikation, die ihren Ausschluss aus der Gemeinschaft der Kommunizierenden zu begründen scheint.

Entscheidend ist nun, dass besagte Ausschlüsse zu einer öffentlichen Sprachlosigkeit der Ausgeschlossenen führen, welche es verunmöglicht, dass diese einfach *unmittelbar* mitreden und sich so in den Universalismus der Verständigung einschreiben können. Erst indem sich die exkludierten Gruppen ihrer aufgezwungenen Sprachlosigkeit durch die demonstrative Erschaffung einer eigenen, „polemischen Bühne“ (vgl. ebd.: 52) widersetzen und sich auf diesem Wege aktiv als Gegenöffentlichkeiten konstituieren, können sie das Urteil eines Mangels an Rationalität, das bisher auf ihnen lastet, praktisch widerlegen (vgl. ebd.: 66–69). Die „anthropologische Differenz“ löse sich im Zuge dieser kollektiven Sprachergreifung auf. Im Lichte von Gegenöffentlichkeiten, in denen sich die rationale Kompetenz marginalisierter und exkludierter Gruppen unmissverständlich offenbart, können laut Rancière die bisherigen Zugangsbeschränkungen zur vorherrschenden Kommunikationsgemeinschaft nicht länger aufrechterhalten werden (vgl. ebd.: 65).

Die Gegenöffentlichkeiten, so die radikaldemokratische Beobachtung, nötigen zu ihrer Öffnung. Dies könne am Beispiel proletarischer (vgl. ebd.: 63–66) und feministischer (vgl. ebd.: 53f), aber auch migrantischer Bewegungen (vgl. Rancière 2004) nachvollzogen werden. So sei es den „Sans-pa-

piers“ in Frankreich zumindest partiell und momenthaft gelungen, sich durch ihre gegenöffentliche Inszenierung als „aktive Bürger“ in die Kommunikationsgemeinschaft der Republik einzuschreiben und diese dadurch gegenüber der migrationsgesellschaftlichen Realität zu öffnen (vgl. Balibar 2003: 94–100). Vergleichbare Manifestationen migrantischer Gegenöffentlichkeit konnte man auch in den anhaltenden Geflüchtetenprotesten am Berliner Oranienplatz oder bei „Hamburg Lampedusa“ erblicken. Ihnen allen ist die Konstruktion eines „polemischen“, antagonistisch gegen die hegemoniale Diskursordnung gerichteten Universalismus gemeinsam. Diesen demonstrieren sie alleine schon dadurch, dass sie als Wesen hervortreten, die nicht mehr nur Objekt einer Kommunikationsgemeinschaft sind, die über sie und ihre Rechte spricht, sondern selbst Subjekte, die über alle „anthropologische Differenzen“ hinweg sich trauen, öffentlich zu sprechen und so beginnen, ihre Rechte eigenständig einzufordern.

Doch auch mit Rancière kann die gesuchte praktische Nötigung zur Öffnung nicht in Gänze rekonstruiert werden. Dies liegt an seinen theoretischen Vorannahmen. Folgen wir seinem radikaldemokratischen Ansatz nämlich konsequent, so hebt die gegenhegemoniale Kontestation der Zugangbeschränkungen zur Kommunikationsgemeinschaft zwar die Dimension „des Politischen“ hervor (vgl. Mouffe 2005: 8–34). Sie mache also deutlich, dass unsere gesellschaftlichen Verhältnisse nicht auf festem normativem Grunde ruhen, sondern das immer nur temporäre Ergebnis von Kämpfen sind. Es ist unter diesen dezidiert postfundamentalistischen Voraussetzungen aber dann auch in keiner Weise ausgemacht, wer oder was sich in diesen „grundlosen“ Kämpfen durchsetzt. „Das Politische“ (bzw. die „Politik“ im Gegensatz zur Ordnung der „Polizei“ im Sinne Rancières) ist normativ eben vollkommen unterbestimmt. Es unterhält, anders als Rancière annimmt (vgl. Rancière 2002: 24, 29, 41), kein privilegiertes ontologisches Verhältnis zur „radikalen Demokratie“. Es birgt daher auch keine Nötigung zur Öffnung. Die forcierte, eventuell gewaltsame und kriegerische Abschottung gegen selbstbewusst gewordene „Minderheiten“ ist genauso möglich wie das Gegenteil einer demokratischen Transzendierung des bestehenden Universalismus.

(c) *Die kombinierte Antwort:* Eine Kommunikationsgemeinschaft öffnet sich nicht einfach aufgrund ihres konstitutiven Rationalitätsanspruch gegenüber „dem Anderen“, denn dieser Anspruch kann durch das Ziehen „anthropologischer Differenzen“ wirksam eingegrenzt werden. Deswegen beharrt der radikaldemokratische Ansatz zurecht auf die politische Herstel-

lung von Gegenöffentlichkeiten, die von außen diese Barriere erst kontestieren müssen. Das radikaldemokratische Moment der Gegenöffentlichkeit ist wichtig. Ohne dieses Moment gäbe es gar keinen äußeren Anlass und Druck zur Öffnung. Aber Rancière kann nicht benennen, was die sich verschließende Kommunikationsgemeinschaft nun selbst innerlich zur Öffnung nötigen soll. Gewiss, Gegenöffentlichkeiten „demonstrieren“ ihre Fähigkeit zur öffentlichen Artikulation und widerlegen damit jene „anthropologischen Differenzen“, die subalternen Gruppen genau diese Fähigkeit aberkannt haben. Doch unter Rancières postfundamentalistischer Prämisse, die jede konstitutive und dadurch zwingende Norm sozialer Praxis radikal ausschließt, wird nicht klar, warum sich die bisher verschließende Kommunikationsgemeinschaft eigentlich von dieser „Demonstration“ beindrucken lassen muss, statt ihre Borniertheit einfach zu bejahen und offensiv zur Geltung zu bringen.

Man muss Rancières postfundamentalistische Prämisse deshalb hinter sich lassen und wieder den Schritt zu Habermas zurück gehen, um tatsächlich zu verstehen, warum für eine Kommunikationsgemeinschaft eine Abschließung im Lichte artikulierter Gegenöffentlichkeiten keine wirkliche Option darstellt. Dann wird nämlich deutlich, dass die Erfahrung, es mit einer Gegenöffentlichkeit zu tun zu haben, die ausschließende Kommunikationsgemeinschaft in ihrem eigenen und für sie konstitutiven Selbstverständnis betrifft. Solange etwa Migrierende stumm bzw. desartikuliert jenseits der „anthropologischen Differenz“ verharren, schien ihr Ausschluss gut vereinbar mit dem eigenen Anspruch universeller Verständigung. Wenn aber nicht mehr zu verkennen ist, dass es sich bei den Ausgeschlossenen um rationale Wesen handelt, die eines öffentlichen Widerspruchs fähig sind, wird ihre eigentliche Zugehörigkeit zur Kommunikationsgemeinschaft offenkundig. Diese Erkenntnis, die den *eigenen* Anspruch universeller Verständigung berührt, nötigt letztlich zur Öffnung.

Sicherlich kann diese Erkenntnis auch kollektiv verdrängt und damit scheinbar unwirksam gemacht werden. Habermas hat für diesen Versuch der kollektiven Verdrängung in der Frühphase seines Werkes den Begriff der „systematisch verzerrten Kommunikation“ (Habermas 1985: 361f) geprägt. Er beschreibt all jene Bemühungen, bestimmte Themen und Inhalte systematisch aus der Kommunikation zu verbannen (vgl. Habermas 1971: 258f). Er umfasst aber auch Versuche der Aussonderung bestimmter Gruppen aus der öffentlichen Kommunikation, welche damit gleichzeitig den Charakter der Öffentlichkeit verliert:

„In allen Fällen ist die Geltung der Legitimation durch einen Mechanismus gesichert, der eine öffentliche Thematisierung des Geltungsanspruchs und eine kritische Erörterung der Inhalte der Legitimationen ausschließt oder einschränkt. Diese Sperre hat eine Funktion [...]: zu verhindern, daß ein Aufklärungsprozeß stattfindet.“ (ebd.: 259)

Jedoch geht die systematische Schließung der Kommunikation gegenüber Gegenöffentlichkeiten nicht ohne Weiteres und vollkommen geräuschlos von statten. Bereits öffentlich artikuliert Perspektiven und Sprechakte, die die „anthropologische Differenz“ demonstrativ überwunden haben, müssen erst wieder aus dem Horizont des symbolisch Verfügbaren geschafft werden. Protestcamps bspw. von Geflüchteten müssen geräumt, ihre Repräsentanten müssen erneut der atomisierenden Wirkung des Lagers und des Asyls unterworfen werden, um den irritierenden Nexus gegenöffentlicher Artikulation wieder aufzulösen. Schließlich müssen die gegenöffentlichen Sprechakte und ihre aufrüttelnde Vehemenz wieder beiseitegeschoben, die geäußerte politische Symbolik verfremdet, destruiert, oder, wie es Habermas psychoanalytisch ausdrückt, „desymbolisiert“ werden, damit die sich abschottenden Kommunikationsgemeinschaft ihre Ruhe und Selbstsicherheit zurückerhält. Dieser Prozess der „Desymbolisierung“ (ebd.: 255) geht mit der Anwendung physischer Gewalt, verbaler Aggressionen, sowie zwanghafter Vermeidungs- und Umdeutungsstrategien einher und ist damit auch „anstrengend“, strukturell analog zum individuellen Prozess der Verdrängung und Abspaltung.

Wie sich hierin bereits andeutet, ist die Verdrängung qua systematisch verzerrter Kommunikation strukturell krisenhaft. Sie ist krisenhaft zum einen in einem noch schwachen Sinne: Die „Desymbolisierung“ von Gegenöffentlichkeiten bleibt stets einstweilig, lückenhaft und damit prekär. Sofern sich Gegenöffentlichkeiten immer wieder erneuern und erweitern, muss auch die gewaltsame Anstrengung der „Desymbolisierung“ immer wieder erneuert und erweitert werden, um diese Erkenntnis auszutreiben. Zudem ist diese Anstrengung selbst in totalitären Kontexten mit unkontrollierbaren Lücken behaftet, durch die, metaphorisch gesprochen, das Ausgeschlossene in das Innere der Kommunikationsgemeinschaft hineinscheint.

Der Umstand der Lückenhaftigkeit führt dazu, dass systematisch verzerrte Kommunikation auch in einem starken und anspruchsvollen Sinne als krisenhaft zu begreifen ist. Insofern nämlich das Ausgeschlossene in Form einer verfemten, aber zur Öffentlichkeit fähigen Rede, in das Innere der Kommunikationsgemeinschaft hineinscheint, also durch ihre Grenzen hindurchsickert, kann „systematisch verzerrte Kommunikation“ nur in einer gespal-

tenen Struktur praktiziert werden. Sie verläuft dann im Modus des Als-Ob: Man unterstellt zwar innerhalb der Kommunikationsgemeinschaft weiterhin eine Orientierung an einem zwanglosen und somit wirklichen Konsens, da anders die nötige integrative Wirkung gar nicht erzielt werden kann; doch gleichzeitig weiß man mindestens insgeheim, dass es sich etwa in Bezug auf Migrations- und Grenzpolitik nur um einen „Pseudo-Konsens“ (Habermas 1995c: 265) handeln kann, da wesentliche Stimmen außen vor bleiben. Diese Gespaltenheit stellt indes nicht nur aus philosophischer Sicht ein Problem dar. Sie lässt sich auf Dauer nicht durchhalten: Die betreffende Kommunikationsgemeinschaft verliert selbst ihre integrative Kraft, wenn ihre Mitglieder verlegen einsehen müssen, dass die Normen und Wahrheiten, auf die sie sich stützen, ihre faktische Gültigkeit und Stabilität nur der Repression rationaler Gegenstimmen verdanken. Indem die sie leitenden Wahrheiten und Normen die Unterstellung diskursiver Einlösbarkeit verlieren, verlieren sie aber auch die Fähigkeit ihre Adressaten praktisch zu binden. An der gespaltenen und letztlich unhaltbaren Struktur systematisch verzerrter Kommunikation zeigt sich schließlich indirekt die gesuchte Nötigung zur Öffnung.

Diese Krisenhaftigkeit systematisch verzerrter Kommunikation lässt sich am gegenwärtigen Beispiel anti-feministischer Abwehrkämpfe aufzeigen. Es ist von initialer Bedeutung, dass sich der Feminismus in Form der Gegenöffentlichkeit artikuliert. Frauen kommen zusammen und verlassen gemeinsam ihren „angestammten“ Platz im Privaten, um die eingeschworenen „Männerrunden“ öffentlich anzusprechen und mit ihren Forderungen und Ansprüchen zu konfrontieren (vgl. Fraser 1990). Die einschneidende Erkenntnis des Öffentlich-Angesprochen-Werdens betrifft diese „Männerrunden“ in ihrem für sie konstitutiven Selbstverständnis, die eigenen Geltungsansprüche diskursiv gegen Widersprüche verteidigen zu können. Zweifellos versuchen „Männerrunden“ oft diese Erkenntnis aggressiv abzuwehren. Frauen, die sich öffentlich gegen patriarchale Strukturen stellen, werden regelmäßig zu Opfern von Hate Speech und sexualisierter Gewalt, mit dem Ziel, sie wieder zum Schweigen zu bringen. So drastisch diese Akte der „Desymbolisierung“ auch ausfallen, sie bleiben lückenhaft, insbesondere, wenn sich feministische Gegenöffentlichkeiten nicht unterkriegen lassen. Bei aller Vehemenz der Abschottung sickern feministische Stimmen trotzdem in die „Männerrunden“ ein und führen diese in einen gespaltenen Zustand: Die eigenen patriarchalen Wahrheiten und Normen können nur in dem Wissen beschworen werden, einer wirklich diskursive Auseinandersetzung nicht stand zu halten. Damit verlieren diese Wahrheiten und Normen aber auch

ihre integrative Kraft für die „Männerrunden“ selbst. Was einst als selbstverständlicher Konsens aller rationaler Wesen erschien, wird nun als partikularistischer Standpunkt durchsichtig, der keine normative Autorität für sich hat, sondern alleine von kontingenten und volatilen Interessenlagen abhängt. Im Stadium dieser Desillusionierung bekommen „Männerrunden“ etwa Zynisches und Desperates. Sie leben in Rekurs auf eine vergangene Geltung, deren Anspruch nicht mehr aufrechterhalten werden kann, und fallen dabei mehr und mehr auseinander.

Nach demselben Schema, so die These, lässt sich auch die Krisenhaftigkeit analysieren, die der Abwehr migrantischer Gegenöffentlichkeiten innewohnt. Auch in diesem Fall zeitigt sich aus Sicht der ausschließenden Kommunikationsgemeinschaft strukturell das gleiche Problem: In dem Maße, wie die bereits öffentlich artikulierten migrantischen Stimmen durch die zwar systematischen, aber lückenhaften Versuche der „Desymbolisierung“ immer wieder hindurchscheinen, bringen sie diese Kommunikationsgemeinschaft in eine Situation der Gespaltenheit: Die eigenen, universalistisch intendierten Geltungsansprüche einer aufgeklärten und gerechten Ordnung können nur noch im Bewusstsein ihrer Borniertheit konserviert werden. Der Begriff „Festung Europa“ signalisiert das Wissen, einen relativen Konsens über die viel beschworenen „europäischen Werte“ nur dadurch aufrechterhalten zu können, dass man migrantische Gegenöffentlichkeiten aus der Diskussion verbannt. Doch indem „systematisch verzerrte Kommunikation“ sich derart verrät, entwertet sie den Konsens, den sie qua Abschirmung bewahren will. Als bloßer „Pseudo-Konsens“ durchschaut, wird er zunehmend seine Integrationskraft verlieren. Wie partikularistisch man die „europäischen Werte“ der Freiheit, Gleichheit und Demokratie auch interpretiert, wie sehr man sie unter neo- und postnationalistischen Vorzeichen auch relativiert – die zentrale Unterstellung, diese Werte nicht nur kontingenterweise zu verfolgen, sondern mit ihnen auch „im Recht“ zu sein, weil man sie im Prinzip öffentlich, das heißt in radikaler Offenheit unter allen Vernunftwesen ausweisen könnte, schwindet dahin, und mit ihr auch die handlungsleitende Prämisse, die sie jenseits strategischer Kalküle und schwankender Präferenzen verbindlich macht. Das Bewusstsein, den eigenen Anspruch von Geltung, Größe und Berechtigung, nur durch Verhinderung jener konstitutiven Offenheit der Öffentlichkeit aufrechtzuerhalten, die ihn eigentlich erst beglaubigt, macht die „Festung Europa“ zu einem Ort, in dem Geltungsansprüche entweder generell den universalistischen Gehalt einbüßen, der ihre Bindekraft verbürgt, oder der Nötigung zur Öffnung doch nachgegeben wird.

5 Schluss

Meine Argumentation lässt sich in vier Thesen zusammenfassen. Der Begriff der Öffentlichkeit erlaubt es, Demokratie und Migrationsgesellschaft auf Augenhöhe zu vermitteln (vgl. 1.). Öffentlichkeit meint nämlich keinen „großen Club“, sondern eine konstitutiv offene Kommunikationsgemeinschaft, die „die Anderen“ in die Verhandlung ihres „Wir“ immer schon miteinbezieht (vgl. 2.). Neo- und postnationalistische Tendenzen innerhalb westlicher Demokratien führen jedoch zu einer Abkehr vom Prinzip der Öffentlichkeit, was sich konkret an der europäischen Abschottung gegenüber Migrationsbewegungen beobachten lässt (vgl. 3.). Aber man kann diese Tendenzen immanent kritisieren, denn sie führen die sich verschanzende Kommunikationsgemeinschaft in die Krisenhaftigkeit „systematisch verzerrter Kommunikation“, an der indirekt eine praktische Nötigung zur Öffnung deutlich wird (vgl. 4.).

Die Entwicklung steht hier noch am Anfang, wird aber in gleichem Maße weiter an Fahrt gewinnen, wie Migrationsbewegungen sich zunehmend als politische Bewegungen erweisen, die bspw. Europa von seinen „Außengrenzen“ her aufmischen, indem sie sich in die Diskussion über diese Grenzen lautstark und selbstbewusst einmischen. Bei der anvisierten Krise „systematisch verzerrter Kommunikation“ handelt es sich keinesfalls um einen Selbstläufer, da sie abhängig bleibt von der Entstehung und der hartnäckigen Präsenz migrantischer Gegenöffentlichkeiten. Das voluntaristische Moment, das zu dieser Entstehung und Präsenz führt, ist wichtig, aber es kann sozialphilosophisch eingeholt und dadurch objektiviert werden: Es bleibt nicht bei einem bloßen Voluntarismus, denn die Gegenöffentlichkeit bekundet nicht nur den Willen, gehört und einbezogen zu werden, sondern produziert gleichzeitig eine praktische Nötigung auf Seiten der ausschließenden Kommunikationsgemeinschaft, dies zu tun. Das subjektive Moment des Kampfes ist so mit dem objektivierenden Moment der Krise verknüpft (vgl. Jaeggi 2018: 239).

Auf das Moment der Gegenöffentlichkeit kommt es also an, es treibt in die Krise. Es ist zweifellos äußerst schwer und voraussetzungsvoll, migrantische Gegenöffentlichkeiten so groß und präsent zu machen, dass ihre fortgesetzte Ausgrenzung für die ausgrenzende Kommunikationsgemeinschaft selbst jene erosive Wirkung erzeugt, die oben grob umrissen wurde. Doch theoretisch kann man dieser Herausforderung entgegenkommen, indem man, gleichsam auf dem Weg zu dieser Größe und Präsenz, die Verhältnisse „systematisch verzerrter Kommunikation“ rekonstruiert und als Angriffs-

punkt analytisch exponiert, die an den europäischen „Außengrenzen“ Europas bereits vorzufinden sind und sich von hier aus in sein Inneres hinein ausweiten.

Literatur

- Abizadeh, A. (2008). Democratic Theory and Border Coercion. No Right to Unilaterally Control Your Own Borders. *Political Theory*, 36(1), 37–65. <https://doi.org/10.1177/0090591707310090>
- Ahlhaus, S. (2020). *Die Grenzen des Demos: Mitgliedschaftspolitik aus postsouveräner Perspektive*. Campus.
- Anderson, E. (2006). The Epistemology of Democracy. *Episteme*, 3(1–2), 8–22. <https://doi.org/10.3366/epi.2006.3.1-2.8>
- Anderson, E. (2017). *Private Government: How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk about It)*. Princeton University Press.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1970). *Macht und Gewalt*. Piper.
- Arendt, H. (1991). *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus. Imperialismus. Totale Herrschaft*. Piper.
- Arendt, H. (2012). *Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im politischen Denken I*. Piper.
- Balibar, É. (2003). *Sind wir Bürger Europas? Politische Integration, soziale Ausgrenzung und die Zukunft des Nationalen*. Hamburger Edition.
- Balibar, T. (2020). Ontological difference, anthropological difference, and equal liberty. *European Journal of Philosophy*, 28(1), 3–14. <https://doi.org/10.1111/ejop.12512>
- Beitz, C. R. (2009). *The Idea of Human Rights*. Oxford University Press.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Polity.
- Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge University Press.
- Benhabib, S. (2007). Democratic Exclusions and Democratic Iterations. *European Journal of Political Theory*, 6(4), 445–462. <https://doi.org/10.1177/1474885107080650>
- Benhabib, S. (2008). *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press.
- Benhabib, S. (2020). Hegel's Concept of the Person and International Human Rights. In J. Christ, K. Lepold, D. Loick & T. Stahl (Hrsg.), *Debating Critical Theory. Engagements with Axel Honneth* (S. 187–204). Rowman&Littelfield.

- Bernstein, R. (2012). The Normative Core of the Public Sphere. *Political Theory*, 40(6), 767–778. <https://doi.org/10.1177/0090591712457666>
- Brown, W. (2017). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution* (Reprint Aufl.). Princeton University Press.
- Brown, W. (2018). Neoliberalism's Frankenstein. Authoritarian Freedom in Twenty-First Century "Democracies". *Critical Times*, 1(1), 60–79. <https://doi.org/10.1215/26410478-1.1.60>
- Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. Columbia University Press.
- Carens, J. (2013). *The Ethics of Immigration*. Oxford University Press.
- Constant, B. (2020). *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*. Amsterdam University Press.
- Dewey, J. (1946). *The Public and Its Problems: An Essay in Political Inquiry*. Gateway Books.
- Foroutan, N. & Ikiz, D. (2016). Migrationsgesellschaft. In P. Mecheril (Hrsg.), *Handbuch Migrationspädagogik* (S. 138–151). Beitz.
- Foucault, M. (2005). *Analytik der Macht*. Suhrkamp.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, 25/26, 56. <https://doi.org/10.2307/466240>
- Fraser, N. (2007). Transnational Public Sphere: Transnationalizing the Public Sphere. *Theory, Culture & Society*, 24(4), 7–30. <https://doi.org/10.1177/0263276407080090>
- Goppel, A. (2015). Was derzeit falsch läuft: Zur öffentlichen Migrationsdebatte und einem möglichen Beitrag der politischen Philosophie. *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 2(2), 339–348. <https://doi.org/10.22613/zfpp/2.2.12>
- Habermas, J. (1971). Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann. In J. Habermas & N. Luhmann (Hrsg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (S. 142–290). Suhrkamp.
- Habermas, J. (1978). Hannah Arendts Begriff der Macht. In J. Habermas (Hrsg.), *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen* (S. 103–126). Reclam.
- Habermas, J. (1985). Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In J. Habermas (Hrsg.), *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (S. 321–366). Suhrkamp.
- Habermas, J. (1990). *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Suhrkamp.
- Habermas, J. (1995a). Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns. In J. Habermas (Hrsg.), *Vorstudien und Ergänzungen zum Begriff des kommunikativen Handelns* (S. 571–606). Suhrkamp.

- Habermas, J. (ca. 1995). Überlegungen zur Kommunikationspathologie. In J. Habermas (Hrsg.), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (S. 226–270). Suhrkamp.
- Habermas, J. (1995b). Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie. In J. Habermas (Hrsg.), *Vorstudien und Ergänzungen zum Begriff des kommunikativen Handelns* (S. 11–126). Suhrkamp.
- Habermas, J. (1996a). *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp.
- Habermas, J. (1996b). Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral. In J. Habermas (Hrsg.), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (S. 11–64). Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2021). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (1939). The Social Function of Philosophy. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 8(3), 322–337. <https://doi.org/10.5840/zfs19398373>
- Horkheimer, M. (1985). Die Rackets und der Geist. In M. Horkheimer (Hrsg.), *Gesammelte Schriften. Band 12: Nachgelassene Schriften 1931–1949* (S. 287–291). Fischer.
- Jaeggi, R. (2013). *Kritik von Lebensformen*. Suhrkamp.
- Jaeggi, R. (2018). „Widerstand gegen die immerwährende Gefahr des Rückfalls“: Moralischer Fortschritt und sozialer Wandel. In T. Gutmann, S. Laukötter, A. Pollmann & L. Siep (Hrsg.), *Genesis und Geltung. Historische Erfahrung und Normbegründung in Moral und Recht* (S. 223–242). Mohr Siebeck.
- Kant, I. (1974). *Kritik der Urteilskraft* (. Aufl.). Suhrkamp.
- Locke, J. (1977). *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Suhrkamp.
- McIntyre, A. (1993). Ist Patriotismus eine Tugend. In A. Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften* (S. 84–102). Campus.
- Mecheril, P. (2004). *Einführung in die Migrationspädagogik*. Beltz.
- Miller, D. (2016). *Strangers in Our Midst: The Political Philosophy of Immigration*. Harvard University Press.
- Mouffe, C. (2005). *On the Political (Thinking in Action)*. Routledge.
- Özmen, E. (2015). Warum eigentlich Werte? Einige Gedanken zur „Flüchtlingskrise“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 2(2), 349–360. <https://doi.org/10.22613/zfpp/2.2.13>
- Rancière, J. (2002). *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie*. Suhrkamp.
- Rancière, J. (2004). Who Is the Subject of the Rights of Man? *South Atlantic Quarterly*, 103(2–3), 297–310. <https://doi.org/10.1215/00382876-103-2-3-297>

Rawls, J. (1979). *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Suhrkamp.

Stahl, T. (2013). *Immanente Kritik: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Campus.

Walzer, M. (1993). *Interpretation and Social Criticism* (Reprint Aufl.). Harvard University Press.

Zurn, C. (2020). Political Progress: Piecemeal, Pragmatic, and Processual. In T. Stahl, D. Loick, K. Lepold & J. Christ (Hrsg.), *Debating Critical Theory: Engagements with Axel Honneth* (Critical Aufl., S. 269–286). Rowman & Littlefield.

